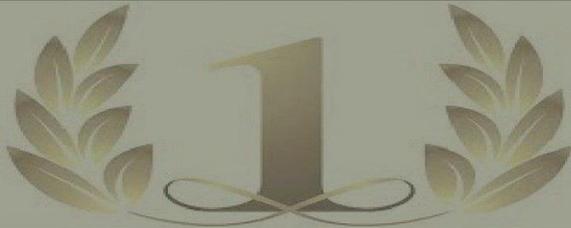


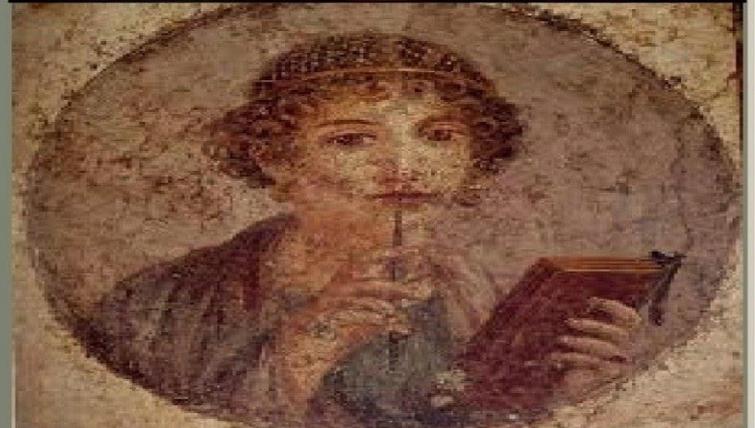


UNIVERSITE
CHEIKH ANTA DIOP
DE DAKAR

**ACTA
SUNU-XALAAAT
SUPPLEMENTUM
2023**



**"CULTURES,
RELIGION
ET
IDENTITES"**



Revue électronique
Africaine des Sciences de
l'Antiquité
ISSN: 2772-2104

© *Acta Sunu-Xalaat Supplementum*

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

*ACTA
SUNU-XALAAAT
SUPPLEMENTUM*

ISSN 2772-2104



URL : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat/sunu-xalaat-supplements/>

ACTA NUMÉRO 1 / DÉCEMBRE 2023

« CULTURES, RELIGION ET IDENTITÉS »

**Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Langues et Civilisations anciennes
Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)
BP : 5005 Dakar - Fann
SÉNÉGAL**

URL: <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat/sunu-xalaat-supplements/>
ACTA Numéro 1 / Décembre 2023, « Cultures, Religion et Identités »

NOTICE

Les *Acta Sunu-Xalaat Supplementum* constituent l'édition des séries de conférences et de séminaires transversaux mensuels, en alternance, pour chaque année académique, organisés par l'équipe scientifique du [laboratoire DECRYPTA](#), en collaboration avec l'équipe éditoriale de la [Revue électronique Africaine des Sciences de l'Antiquité *Sunu-Xalaat*](#). Dans une perspective diachronique – de l'Antiquité à nos jours – pluri et transdisciplinaire, les thématiques des communications sont axées sur les cultures africaines, le patrimoine matériel ou immatériel aussi riche que diversifié du continent, et sur les grandes civilisations anciennes que l'humanité a bercées, au croisement des regards de spécialistes :

- ✓ Sciences de l'Antiquité ;
- ✓ Sciences du langage, Littératures et Arts ;
- ✓ Sciences humaines et sociales.

Responsable de l'édition électronique et Directeur de la Revue

DIOUF Pierre Mbid Hamoudi (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

Comité scientifique

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; BENSEDDIK Nacéra (Professeur Titulaire, Université de Sassari) ; BOEHM Isabelle (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2) ; BOUDIGNON Christian (Professeur Titulaire, Université de Provence) ; BRU Hadrien (Maître de Conférences HDR, Université de Bourgogne ; Franche-Comté) ; CHAULET Rudy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne ; Franche-Comté) - DIAKHATE Ousmane (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) - DIOP Babacar dit Buuba (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOP Babacar Mbaye (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOP Sidy (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOUF Eugène (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOUF Mame SOW (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; FARTZOFF Michel (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté) ; GIOANNI Stéphane (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2) ; GONZALES Antonio (Professeur Titulaire, Université de Franche-Comté) ; GUELFUCCI Marie-Rose (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne-Franche-Comté) ; GUILLAUMIN Jean-Yves (Professeur émérite, Université de Bourgogne – Franche-Comté) ; KEFALLONITIS Stavroula (Maître de Conférences, Université Jean Monnet de Saint-Etienne) ; LABARRE Guy (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté) ; LAM Aboubacry Moussa (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; NDIAYE Modou (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; NDOYE Malick (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; OBIANG NNANG Noël Christian Bernard (Maître de Conférences CAMES, Université Omar Bongo du Gabon) ; PIETROBELLI Antoine (Professeur Titulaire, Université de Bourgogne – Franche-Comté) ; SARR Mouhamadou Nissire (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; SARR Pierre (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; SPAGNOLI Frédéric (Maître de Conférences, Université de Bourgogne – Franche-Comté) ; TAMBA Moustapha (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; WORONOFF Michel (Professeur émérite, Président Honoraire, Université de Bourgogne – Franche-Comté).

Comité de rédaction

BIAGUI Noel Bernard (Maître de Recherche, Université Cheikh Anta Diop) ; CAMARA El Hadj Malick Sy (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIA Mayoro (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIAO Ousmane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIEDHIU Serginio (Maître de Conférences Assimilé, Université Cheikh Anta Diop) ; DIËYE Oumar (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOUF Benjamin (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOUF Denis Assane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; DIOUF Samba (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; FALL Pape Abdou (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; FAYE Stéphane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; ODAH Constant Iyéwa (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; SENE Robert (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop) ; TINE Philippe Abraham (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

ACTA SUNU-XALAAAT SUPPLEMENTUM

CULTURES, RELIGION ET IDENTITÉS

Numéro coordonné par :

Pr Malick NDOYE

Pr Pierre Mbid Hamoudi DIOUF

Dr Noël Bernard BIAGUI

SOMMAIRE

ANTIQUITÉ ET TEMPORALITÉ

1. Pouvoir et sagesse dans l'Égypte ancienne. Cas de comparaison avec le Proche-Orient ancien et l'Afrique noire contemporaine9
Mahamadou Imrane SOW
2. Prêtres et prêtresses des peuples des anciennes civilisations de la vallée du Nil : essai de comparaison avec ceux des civilisations de l'Afrique moderne30
Mouhamadou Nissire SARR
3. La φρόνησις (*phronèsis*) : de la perspective aristotélicienne à la convention de prudence comptable dans l'espace OHADA.....49
Stéphane FAYE & Édouard SENHOR
4. La théorie de l'âme (Ψυχή) dans le Phédon de Platon : Simplicité et Immortalité 64
Khalia HAYDARA
5. Les rites domestiques d'intégration en Grèce ancienne et dans le milieu *sereer Sine* ... 84
Benjamin DIOUF
6. Pédagogie fondée sur la logique ternaire dans la transmission de l'art médical grec antique.97
Mayoro DIA
7. L'*Illiade* et l'*Odyssée*, poèmes dramatiques d'après *Poétique* d'Aristote et *Commentaires à l'Illiade* d'Eustathe de Thessalonique. 111
Augustin TINE
8. La quête de l'honneur, socle de la république romaine..... 116
Robert Adama SÈNE
9. L'aristocratie sénatoriale face au Principat d'Auguste..... 127
Moussa Aleyri Salam SY

LANGUES, LITTÉRATURES ET SOCIÉTÉS

10. *Le Dit de l'Herberie* de Rutebeuf : entre discours de leurre et apologie de la médecine traditionnelle..... **142**
Oumar DIÈYE
11. *Le cosaan seereer* : la jetée de Léopold Sédar Senghor vers la Civilisation de l'Universel **157**
Denis Assane DIOUF
12. Pratiques linguistiques dans un contexte de migration seereer à Dakar..... **169**
Mame Birame NDIAYE
13. La maternité des femmes dans les Forces de Défense et de Sécurité au Sénégal..... **184**
El Hadji Malick Sy CAMARA, Samba DIOUF, Ousmane BA & Selly BA
14. Sainteté et action politique. Figures de saints dans les récits sur la révolution théocratique de 1776 au Fouta Tooro **195**
Cheick SAKHO
15. Les mots composés savants : identification et interprétation **203**
Ousmane DIAO
16. La symbolique des prénoms anthroponymiques créoles à valeur conjuratoire : Entre morphologie et sémantique **213**
Noël Bernard BIAGUI & Augustin NDIONE
17. Sociolinguistique, dialectologie et dialectométrie: pédagogie du test d'inter-compréhension **236**
Babacar FAYE

ANTIQUITÉ ET TEMPORALITÉ

Pouvoir et sagesse dans l'Égypte ancienne. Cas de comparaison avec le Proche-Orient ancien et l'Afrique noire contemporaine

Mahamadou Imrane SOW
 Université Cheikh Anta Diop de Dakar
imranesow2008@yahoo.fr

Résumé : La clé de voûte idéologique et institutionnelle de l'Égypte pharaonique est la *Maât*  MA't qui signifie à la fois vérité, ordre et justice. Cette notion polysémique (la *Maât*) englobe toutes les lois ou règles de bonne conduite ayant permis à la société égyptienne de se maintenir pendant plus de trois mille ans. Autour de cette notion, les anciens Égyptiens ont développé des valeurs culturelles existentielles qui définissaient un cadre moral entre parents et enfants mais aussi et surtout entre l'Égyptien et le pouvoir. Cette étude vise à montrer que la façon de gouverner et la manière de faire de la justice en Égypte ancienne ont été bâties autour de la notion de *Maât*. Elle met aussi en évidence que les enseignements de la *Maât* relatifs aux rapports entre pouvoir et sagesse ont survécu dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine.

Abstract : The ideological and institutional keystone of pharaonic Egypt is Maat  MA't, which means truth, order and justice at the same time. This polysemous concept (Maat) encompasses all the laws or rules of good conduct that have allowed Egyptian society to survive for more than three thousand years. Around this notion, the ancient Egyptians developed existential cultural values which defined a moral framework between parents and children but also and above all between the Egyptian and the power. This study aims to show that the way of governing and the way of doing justice in ancient Egypt were built around the notion of Maat. It also highlights that teachings of Maat relating to the relationship between power and wisdom have survived in the ancient Near East and in contemporary black Africa.

Mots clés : Pouvoir, Sagesse, Maât, Égypte ancienne, Proche-Orient ancien, Afrique noire.

Keywords : Power, Wisdom, Maat, Ancient Egypt, Ancient Near East, Contemporary Black Africa.

Introduction

Que veulent dire les concepts « Pouvoir et Sagesse » dans le cadre de cette étude ? Le pouvoir, tel qu'il est défini dans un colloque récent organisé par deux chercheurs de l'université des Sciences Sociales de Toulouse, c'est « l'ensemble des aptitudes et des procédés qui permettent de recueillir l'adhésion d'une catégorie sociale, d'un individu ou d'un groupe d'individus plus ou moins étendu, et de fixer un système de référence communément admises et respectées¹. » En Égypte ancienne, ce système de référence est la *Maât* qui est la condition *sine qua non* de la cohésion sociale et de la justification du pouvoir². Ce pouvoir est incarné par une personne morale appelée le pharaon. Parmi ses prérogatives, celui-ci est le garant de l'ordre universel conformément à *Maât*, déesse de la vérité et de la justice.

En tant que prêtre de *Maât*, pharaon fait preuve d'un jugement droit et sûr et agit avec prudence et modération dans ses différentes actions et décisions. C'est pourquoi, dans le domaine de la justice, il était tenu, ainsi que les hauts fonctionnaires qui l'aident dans ses fonctions de juge, à appliquer la loi conformément aux recommandations divines contenues dans la *Maât*. Ils doivent par conséquent éviter dans tous leurs comportements et en toutes circonstances l'excès et l'abus du pouvoir. Cette aptitude à gouverner s'acquiert par la sagesse qui renvoie dans le cadre de cette étude à la manière d'être et d'agir d'une personne. En d'autres termes, il s'agit des qualités de quelqu'un qui fait preuve d'un jugement droit, sûr, averti dans ses décisions et ses actions³. La sagesse, comme le fait remarquer Théophile Obenga, « enseigne pratiquement aux hommes comment accomplir son devoir au sein de la communauté, comment assumer ses futures charges politiques et administratives, comment se comporter en société⁴. » C'est tout le sens qu'il faut accorder aux sentences et maximes morales appelées « sagesse », « instructions », « enseignements », etc., et qui participaient à la fois de la philosophie, de la politique et de la religion dans l'Égypte ancienne. Globalement considérées, elles constituent le code moral de l'Égypte ancienne de l'Ancien Empire (2780-2260 av. J.C.) à la Basse Époque (1085-333 av. J.C.). Certains des traités de

¹ Menu B., 2004, *Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, L'Harmattan, p. 47.

² D'après certaines attestations écrites, c'est à l'Égypte ancienne que nous devons la première forme d'organisation du pouvoir. Comme le rappelle Bernadette Menu : « Depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, l'Égypte pharaonique a constitué non seulement une référence concernant la centralisation étatique, mais aussi un modèle pour l'impérialisme, tandis qu'à l'époque moderne et contemporaine, elle fut et demeure montrée comme un exemple-type de société organisée fonctionnant grâce à un système idéologique extrêmement efficace ». Menu B., 2004, *Nouvelles recherches...*, p.17.

³ Il faut souligner que le terme « sagesse » est polysémique. Il vient du grec ancien *sophia* et implique selon le Dictionnaire Larousse « la prudence, la circonspection, le discernement, la modération, la retenue, la maîtrise de soi. [...]. Elle est synonyme de sens commun, de clairvoyance, de savoir, de science, de philosophie, de vertu ». *Dictionnaire Larousse*, s.v : Sagesse. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/français/sagesse/70506>, consulté le 22 mai 2023.

⁴ Obenga T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan, p. 167.

la sagesse égyptienne relatifs à la pratique de la justice se retrouvent dans les traditions proche-orientales et négro-africaines.

Donc, en partant du principe fondateur de la morale qu'est la *Maât*, cette étude cherche à faire comprendre le lien qui existe entre pouvoir et sagesse dans l'Égypte ancienne. Elle met également en évidence la survivance des principes moraux égyptiens en matière de justice dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine. Ainsi, sur quoi sont fondés les rapports entre pouvoir et sagesse dans l'Égypte ancienne ? Comment les législateurs rendent-ils la justice dans l'exercice de leur fonction en Égypte ancienne, dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine ? La méthode adoptée est à la fois analytique et comparative ; elle est qualitative.

1. La *Maât* et son influence dans la pratique du pouvoir dans l'Égypte ancienne

Le rapport entre la *Maât* et la pratique du pouvoir dans l'Égypte ancienne est consigné dans des textes qui sont aujourd'hui conventionnellement connus sous le nom de sagesse, encore appelés enseignements, instructions ou maximes. Regroupés, ces textes forment un genre d'écrits dénommé la « littérature sapientiale »⁵. Ils constituent à côté des textes religieux les plus anciens livres de la littérature produite par les anciens Égyptiens⁶. Ces textes qui sont des conseils que des moralistes égyptiens ont donnés à leurs enfants ou bien un maître à son élève sont traduits dans plusieurs langues⁷. Élaborés dès l'Ancien Empire, les livres de sagesse des anciens Égyptiens sont destinés à l'édification morale et humaine. Ils se composent de deux genres littéraires importants, à savoir les enseignements et les plaintes.

Les enseignements donnent des conseils pour une façon d'agir et, un comportement conforme à la *Maât*. Ils constituent de ce point de vue un discours testamentaire qu'un père de famille adresse sur le seuil de la mort à un fils qui va lui succéder dans sa vie sociale et dans sa fonction professionnelle. Le locuteur est donc quelqu'un qui a joué son rôle dans la vie sociale et professionnelle et qui s'en est retiré à cause de son grand âge⁸, comme l'explique le texte suivant :

⁵ Assmann J., 1991, « Sagesse et écriture dans l'Égypte ancienne », in *Les Sagesse du monde*, Paris, p. 35.

⁶ Parmi ces livres, on peut citer : l'enseignement de Khéty à son fils Pépi, l'enseignement pour Mérikarê (Xe dynastie, vers -2155), les instructions d'Amenemhat 1^{er} (XII^e dynastie, vers -1962), les instructions de Khonsuhotep à son fils Ani, la sagesse d'Aménemopé (XXI^e dynastie, vers -993-984), les maximes de Ptahhotep (Ancien Empire, vers -2780-2260), l'enseignement de Kagemni (Ancien Empire, vers -2613-2589, sous le pharaon Snéfrou).

⁷ Les traductions que nous avons utilisées dans cette étude sont entre autres : Assmann J., 1991, « Sagesse et écriture dans l'Égypte ancienne » ; 1999, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Maison de Vie ; Pirenne J., 1963, *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne*, Neuchâtel ; Lalouette C., 1984, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard ; Daumas F., 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud ; Menu B., 2004, *Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, L'Harmattan ; 2005, *Maât. L'ordre juste du monde*, Éditions Michalon.

⁸ Avoir un grand âge est rendu en égyptien ancien par les termes suivants :  iAwi = être âgé, vieillir, atteindre un grand âge ;  iAwt = grand âge, vieillesse ;

Ô souverain, mon seigneur, le grand âge est maintenant arrivé, la vieillesse s'est abattue sur moi ; la déchéance sans cesse se renouvelle après s'être imposée ; on somnole tout le jour, les yeux sont malades, les oreilles sourdes ; la force disparaît, car le cœur est las, la bouche, silencieuse, ne parle plus, le cœur a cessé de se souvenir d'hier, les os sont douloureux à cause de la longue durée de la vie. Ce qui était le bonheur devient maintenant le malheur, toute sensation a disparu. Ce qui fait la vieillesse à l'homme est mauvais en toute chose. Le nez ne respire plus. Se tenir debout comme s'asseoir sont également pénibles. Permits donc que l'on ordonne à ton serviteur de se constituer un bâton de vieillesse, afin que je puisse lui dire les paroles de ceux qui autrefois ont écouté et les conseils des ancêtres qui obéissent aux dieux. [...]. Puisses-tu faire de lui un modèle pour les enfants des Grands ; que e souci d'écouter le pénètre, comme la justesse de chaque cœur, lorsqu'on s'adressera à lui. Il n'y a pas d'enfant qui soit déjà un sage⁹.

À l'opposé, les plaintes décrivent un monde privé de la *Maât*¹⁰ pour démontrer la nécessité vitale de celle-ci¹¹. À la lumière des enseignements ou maximes, tout porte à croire qu'en Égypte ancienne, le pouvoir et la sagesse sont deux notions intimement liées. La raison est que la royauté pharaonique apparaît comme une institution politique fondée sur des valeurs morales, et plus précisément sur la *Maât*. Sans celle-ci, le fonctionnement de l'État pharaonique dans ses différents démembrements est non seulement menacé, mais c'est la société tout entière qui risque de s'effondrer pour retourner à l'état de nature où c'est la raison du plus fort qui est de mise. L'intégration de la *Maât* dans l'exercice du pouvoir visait donc à lutter contre l'autoritarisme, l'assujettissement, la violence, l'injustice, le mensonge. Autrement dit, l'ordre politique et judiciaire est influencé par la *Maât* qui est le référent par excellence dans le fonctionnement des institutions égyptiennes. Dans ce cas précis, la *Maât* est le fondement de l'appareil judiciaire égyptien et, le meilleur moyen de pratiquer une justice équitable dans les tribunaux passe nécessairement par elle.

Il incombait de ce point de vue au pharaon, en vertu de sa nature divine, de pratiquer la *Maât* et de la faire respecter aussi. Dans l'ensemble, on peut conclure avec S. Morenz que « la *Maât* est instituée comme ordre lors de la création, donnée comme droit au pharaon et à chaque membre de la société pour qu'ils la maintiennent et promise comme justice à quiconque la garde fidèlement¹² ». C'est par ces considérations que nous abordons le deuxième point de notre étude relatif aux garants de la *Maât* et à son application dans les tribunaux égyptiens.

 iAwy = grand âge, vieillesse, var. . Bonnamy Y. et Sadek A. A., 2013, *Dictionnaire des Hiéroglyphes. Hiéroglyphes-Français*, Paris, Actes Sud, p. 25.

⁹ Assmann J., 1991, « Sagesse et écriture dans l'Égypte ancienne », p. 47.

¹⁰ De ce point de vue, l'opposé de la *Maât* est *Isfet* qui renvoie à tout ce qui est mauvais, mal. Ce qui le caractérise c'est l'injustice, le désordre, le mensonge, l'absence totale de cohésion ou de solidarité sociale, lutte l'un contre l'autre, la violence, le meurtre, etc.

¹¹ Assmann J., 1991, « Sagesse et écriture dans l'Égypte ancienne », p. 35.

¹² Morenz S., 1977, *Essai d'interprétation de la religion égyptienne*, Paris, Payot, p. 160.

garants de la vérité-justice (*Maât*) et son application dans les tribunaux égyptiens

2.1. Les garants de la vérité-justice

Il faut rappeler d'emblée que dans l'Égypte ancienne, le bon fonctionnement non seulement de l'État mais aussi du cosmos était assuré par le pharaon¹³ qui était le trait d'union entre le monde des dieux et celui des hommes. D'après le mythe Osirien¹⁴, c'est Horus, fils d'Osiris qui transmet son pouvoir au souverain faisant ainsi de lui, un Horus vivant sur terre, le représentant de Dieu (sur terre) à l'égal des divinités du ciel ou de l'autre monde. C'est la raison pour laquelle, lors de son intronisation, le premier nom qu'on lui attribuait était celui d'Horus¹⁵. En tant que roi, pharaon est considéré comme le successeur légitime d'Horus premier souverain de l'Égypte.

Ce nom s'inscrit toujours dans le *serekh* qui est l'image stylisée du palais royal et surmonté du dieu faucon Horus, entourant le nom du pharaon¹⁶. En dehors de ce nom, le pouvoir du pharaon repose aussi sur un certain nombre de symboles, témoins de sa force, de sa divinité et de son autorité sur toute l'Égypte. Par

exemple, la double couronne le *pschent*  est le symbole royal des deux puissances. En portant cette couronne, pharaon se plaçait comme maître des deux parties de l'Égypte (la Haute Égypte et la Basse Égypte). Ainsi, installé au centre de l'État, il incarne un pouvoir divin et, est de ce point de vue, le responsable de toutes les activités du pays et le premier garant de la justice. La palette de

¹³ Le mot égyptien servant à désigner le souverain est *Nesout*. L'on emploie aussi le terme *Per-aâ* transcrit *Per-ô* en hébreu et *Pharao* en grec. La transcription grecque de ce titre a donné naissance au mot *pharaon* par lequel on désigne régulièrement, dans les langues modernes, les rois d'Égypte. Mais, le terme pharaon n'est réellement appliqué aux souverains d'Égypte qu'à partir de la fin du Nouvel Empire (vers 1400 av. J. C.) alors que, la fonction de souverain existe en Égypte depuis la période prédynastique (3000 av. J. C.). *Per-aâ* signifie : « Grande demeure ». Il désigne initialement le palais du roi et par métonymie, ceux qui habitent ce palais.

¹⁴ La légende rapporte que, Osiris, fils de Geb (terre) et de Nout (ciel) était vénéré comme un dieu du renouveau, enseignant à l'humanité les secrets de l'agriculture et de la civilisation. Son règne fut menacé par les forces du chaos et notamment son frère Seth. Celui-ci, jaloux d'Osiris finira par l'assassiner. La mort du dieu bienveillant Osiris est donc aujourd'hui l'un des principaux récits de la mythologie égyptienne. Deux épisodes sont mentionnés : son meurtre et son dépeçage. Dans les versions plus tardives du mythe, Osiris est noyé dans le fleuve Nil et Seth est cité comme le meurtrier, ayant pris la forme d'un crocodile ou d'un hippopotame pour attaquer son frère innocent. Ainsi, Osiris mort, Isis sa sœur et épouse récupéra la dépouille et la ramena en Égypte, mais Seth réussit une fois de plus à s'accaparer du corps qu'il dépeça et répandit dans toute l'Égypte. Le dépeçage d'Osiris était comparé à la coupe et au battage annuel du blé et de l'orge. Osiris était censé ressusciter avec les nouvelles récoltes.

¹⁵ Dès l'Ancien Empire, tout pharaon porte cinq noms distincts qui lui sont donnés lors des cérémonies de l'intronisation. Ces noms sont appelés en Égyptologie « la titulature royale », en égyptien ancien *nXbt*. Le premier de ces noms est celui d'Horus ; le deuxième nom est dit des deux maîtresses (*nbty*). Ce nom rappelle la période où l'Égypte était divisée en deux royaumes distincts (la Haute Égypte au sud et la Basse Égypte au nord) ; le troisième nom est le nom d'Horus d'or (*Hr nbw*) ; le quatrième est dit nom de couronnement, encore appelé nom du roi de Haute et de Basse Égypte (*nsw-b'ty*) et le cinquième nom est précédé du titre « fils de Rê ». C'est le nom de naissance (*nomen*) du roi (*sAr'*).

¹⁶ Dessoudex M., 2008, *Chronique de l'Égypte ancienne. Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Paris, Actes Sud, p. 28.

Narmer¹⁷ (roi unificateur de la Haute et de la Basse Égypte vers -3200) résume en quelques mots la double fonction qui incombait au pharaon dans l'Égypte ancienne :

Le double rôle fondamental du pharaon, tel qu'il sera théorisé par la suite, apparaît donc déjà sur les documents de Narmer : le roi repousse la friche (tête de massue dite « du scorpion » les ennemis (palette de Narmer, verso), en un mot le désordre (*isfet*) ; il amène la victoire et la prospérité (tête de massue de Narmer, recto de la palette) dans une conception de l'ordre, source de vie, qui recevra le nom de *maât*. La dialectique : « amener la *maât* » / « repousser l'*isfet* » constitue le mécanisme fondateur du régime pharaonique¹⁸.

Ainsi, pharaon qui est "*the basis and upholder of Ma'at*"¹⁹, a pour mission fondamentale de maintenir l'ordre naturel du pays par l'exercice d'un pouvoir bien structuré. Compte tenu de ses charges politiques, administratives, militaires, etc., pharaon ne pouvait pas cependant accomplir à lui seul tout ce qu'il était censé faire. Dans l'application de la justice, il fait appel à de hauts fonctionnaires *iry-sSm*²⁰ qui ne sont que ses délégués dans l'accomplissement de cette mission²¹.

Ces hauts fonctionnaires de l'administration égyptienne obéissent à l'instar de pharaon à une instance supérieure qui est la *Maât*. Il incombe aux magistrats et

¹⁷ La palette de Narmer est un objet de cérémonie découvert par l'archéologue anglais James Quibell lors d'une fouille des résidences royales sur le site d'Hiérakonpolis, en Haute Égypte. C'est le plus ancien objet cérémoniel venant de l'aube de la civilisation égyptienne. Il mesure 64 cm de haut et 46 cm de large et est exposé aujourd'hui au musée égyptien du Caire. La palette de Narmer comporte deux faces (recto ou face A et verso ou face B). Sur chacune d'elle figurent de scènes gravées en relief et séparées les unes des autres par des lignes horizontales. Certaines d'entre elles comportent quelques inscriptions hiéroglyphiques qui renseignent sur l'identité des personnages mis en relief. Il semble que des égyptologues ne sont pas unanimes sur ce qu'il faut considérer comme l'endroit et l'envers de cet objet.

¹⁸ Menu B., 2004, *Nouvelles recherches*, p. 29.

¹⁹ Decoeur H., 2011, « *Maât, entre cosmologie et mythe : le principe constitutionnel d'un État chtonien en ancienne Égypte* », in <https://www.Desktop/La%Maât/Decoeur%20article%20Maât.pdf>, p. 359.

²⁰ Pour plus de détails sur les principaux titres des fonctionnaires dans l'Égypte ancienne, le lecteur peut se référer à l'article de Tague Kakeu A., 2020, « Le fonctionnaire et l'exercice de sa charge dans l'Afrique noire ancienne : l'exemple de l'Égypte pharaonique (Ancien et Moyen Empires, 2780-2280 et 2060-1786 av. J.-C.) », in *GNWT*, vol. 1, Yaoundé, Éditions Premières Lignes, p. 34-41.

²¹ Il faut souligner que certaines cours de justice « les tribunaux locaux » sont présidées par des juges qui ne sont pas habituellement choisis parmi les hauts fonctionnaires. Le verbe *srj*, qui signifie « agir en qualité de magistrat ou juge » est un indice qui montre que dès l'Ancien Empire la justice était exercée dans les tribunaux locaux par des non-professionnels administratifs ou prêtres. Il s'agit des jurés choisis et qui se substituent aux vrais juges. Ils sont identifiés à travers leurs titres judiciaires comme, « *mdw rxyt*, littéralement bâton du peuple ou *jwn knmwt* dont le sens est encore plus obscur, *ny nst xntt*, celui qui occupe une place prééminente, et *Hm-nTr mA't*, « prophète de Maât », en rapport avec l'administration judiciaire – comme *Xry-tp nsw*, sous ordre du roi, *sAb 'D-mr*, « magistrat, administrateur », *jmy-r/xrp wsxt*, « directeur de la cour-*wsxt* », *wr mD Sm'w*, « grand des dizaines du Sud » et divers titres comme *wD'-mdw* qui signifie « juger » ». Husson G. et Valbelle D., 1992, *L'État et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, p. 125-126.

surtout au juge suprême de la porter au cou lors des procès comme insigne de sa dignité. Parmi ces hauts fonctionnaires, nous avons le vizir, sorte de premier ministre, oreille et bouche du pharaon. Le mot vizir est un terme arabe traduit en égyptien ancien par *tjaty* (*TAty*) . Ses responsabilités sont telles qu'à partir de la XVIII^{ème} dynastie, elles sont partagées entre deux vizirs, un pour le nord et un pour le sud. Celles-ci sont connues grâce aux textes autobiographiques que certains personnages de la XVIII^e dynastie ont laissé dans leurs tombeaux, tels Rekhmiré (tombe TT 100 à Gourna), qui exerça cette fonction sous les règnes de Thoutmôsis III et de son successeur Amenhotep II. Erik Hornung décrit les charges assignées au vizir en ces termes :

Dès le début de l'Ancien Empire, le fonctionnaire de plus haut rang porte le titre de t'tj, pour lequel la traduction de "vizir" a semblé la plus appropriée. Aux III^e et IV^e dynasties, seuls les princes sont investis de ce titre, et vers la fin de l'Ancien Empire, les vizirs ne sont toujours pas titularisés. Ce poste, agrémenté d'un costume officiel, disparaît avec la reconquête perse en 343 av. J.-C. Nous sommes bien informés sur les tâches effectuées par le vizir, grâce à des "instructions de service" proches des enseignements et inscrites sur les sarcophages de plusieurs vizirs de la XVIII^e dynastie. En plus de la coordination de toutes les branches de l'administration et de la surveillance du monopole de l'État (surtout pour le commerce extérieur), il avait en charge, en tant que plus haute instance juridique, le contrôle de la jurisprudence et des archives. La fonction de prêtre ainsi que la supervision des travaux et des expéditions étaient également liées à ce poste, qui ne comportait, en revanche, aucun aspect militaire²².

Toutes ces charges font du vizir le deuxième personnage de l'État après le pharaon. Comme tel, il cumule toutes les fonctions administratives, fiscales, agricoles et même judiciaires. Les fonctions judiciaires accordées au vizir peuvent se vérifier à travers l'application de la loi (la *Maât*) dans les tribunaux égyptiens.

2.2. L'application de la loi dans les tribunaux égyptiens

Dans la pratique de la justice dans les tribunaux égyptiens, le document de référence est entre autres celui du pharaon Horemheb qui a régné pendant le Nouvel Empire égyptien (-1550 à -1070).

Celui-ci est connu aujourd'hui pour avoir laissé à la postérité son fameux décret, appelé aussi « la réforme d'Horemheb »²³. Il s'agit d'un décret destiné à remettre de l'ordre dans le pays et en particulier dans les tribunaux d'Égypte. C'est le décret le plus explicite qui donne de nos jours des informations sur le fonctionnement des tribunaux dans les provinces de l'Égypte ancienne, mais aussi sur le rôle fondamental du pharaon en tant que gardien de la légalité et de l'ordre constitutionnel divin. Le document enregistre un discours formel prononcé depuis le trône par le roi lors de l'installation de son vizir le plus haut fonctionnaire de l'État égyptien, dans lequel il lui rappelle ses responsabilités

²² Hornung E., 1998, *La Grande histoire de l'égyptologie*, Paris, Éditions Du Rocher, p. 121-122.

²³ Pour plus de détails, le lecteur peut se référer à l'ouvrage suivant : Kruchten J.-M., 1981, *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

morales. Après l'énoncé des articles de son décret, le roi résume en quelques phrases l'effort qu'il a consenti pour restaurer une justice honnête et efficace. Il déclare à ce sujet qu'il a lui-même choisi :

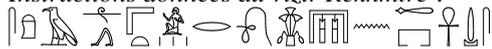
Des hommes discrets, d'un caractère juste, capable de sonder les pensées, obéissant aux injonctions du palais et aux lois de la cour. Je les ai nommés pour juger les deux pays (et) je les ai installés dans les capitales de la Haute et Basse Égypte, chacun vivant tranquille grâce à eux, sans qu'il y ait d'exception. Je leur ai donné des consignes verbales (et j'ai fait) des lois [leur] instrument de travail ; (je leur ai recommandé de se montrer actif (s) ; je leur ai inculqué, en outre) une ligne de conduite, les guidant vers la justice. Voici l'enseignement que je leur ai destiné : Ne vous compromettez pas avec les gens ; n'acceptez pas de récompense d'autre (que moi). En quoi voudrait-il plus que le commun, un de votre espèce, si même vous, vous donnez gain de cause à celui qui n'est pas dans son droit ?²⁴

Ce sont les mêmes consignes que le roi Thoutmosis III (-1504 -1450) adressa à Rekhmiré lors de son investiture après avoir été nommé vizir. Les propos de Thoutmosis III mettent également en évidence le rapport étroit qui existe entre pouvoir et sagesse dans l'Égypte ancienne. Il s'agit en effet d'expliquer à Rekhmiré dans quel état d'esprit et d'après quels principes il doit appliquer la justice qui est le pilier même du pays. Le roi insiste surtout sur l'universalité, l'impartialité du juge qu'il exhorte à ne tenir compte ni de l'origine sociale, même princière, ni des autorités et de n'assujettir aucun homme quel qu'il soit, mais de toujours faire prévaloir la justice²⁵. Ces idées sont officiellement formalisées dans l'un des documents les plus importants de l'histoire égyptienne. Le document est intitulé : « *Texte d'installation du vizir Rekhmiré* ». Voici maintenant un extrait des instructions données à Rekhmiré par pharaon lui-même, lors de sa prise de fonction comme juge suprême nouvellement nommé :



Tp-rd rdy m-Hr TAty Rx-mi-ra

Instructions données au vizir Rekhmiré :



sTA qnbt r wAxy n pr-aA anx wDA snb

Les magistrats sont introduits dans la Salle d'audience de la Grande Demeure, VFS.



rدي.tw msw TAty Rx-mi-ra dhnw m mAwt

Puis on fit se présenter le vizir Rekhmiré, nouvellement nommé.



Dd.in Hm.f xft.f

Alors Sa Majesté lui dit :



mA.n.k r pA xA n TAty

« Tu veilleras sur la Salle d'Audience du Vizir !

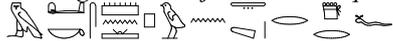


rs-tp Hr irwt nbwt im.f

²⁴ Kruchten J-M., 1981, *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 150.

²⁵ Anne T., 2017, *L'Égypte pharaonique : sève nourricière des langues et cultures africaines*, Canada, Presses Panafricaines, p. 116.

Sois vigilant au sujet de tout ce qui s'y fera !



mk smn pw n tA r Dr.f

Vois, c'est le pilier du pays tout entier.



mk ir TAty

Vois, en ce qui concerne le vizir (être vizir)



mk nn bnr is pw

Vois, cela n'est pas du tout agréable !



mk dHr pw mi wdd

Vois, cela est même amer comme de la bile !



mk biA pw m Dri nbw n pr n nb.f

Vois, c'est (comme) le cuivre qui protège l'or de la maison de son maître !



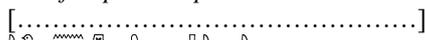
mk tm wAH Hr.f pw Hr srw DADAt

Vois, il ne baisse jamais son visage devant les fonctionnaires et les juges !



tm ir mrw m rmT nbt

Il ne fait pas non plus de tout le monde des familiers.



iw nA m sbAyt

Ceci est une instruction (un enseignement)



kA.k ir.k mitt

Pense à agir conformément à cela !



mA.k rx n.k mi xm n.k

Regarde de la même façon celui que tu connais, et celui que tu ne connais pas



Tkn m Haw.k mi swArpr.k

Celui qui est proche de toi par les chairs (le sang) et celui qui est éloigné de ta famille



mk ir sr irr mitt nA

Vois, si le juge agit de cette manière,



ir rwd.f aA m tA st

alors, il prospérera ici dans la fonction.



hnnt.k mdw. m wn sprw nn

Ne néglige aucun plaignant sans avoir prêté attention à sa parole.

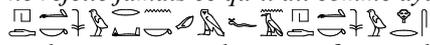


ir wnn wn sprwnty r spr r.k

S'il y a un plaignant qui vient se plaindre auprès de toi,



m hd nA Dd.f m Ddt
ne rejette jamais ce qu'il dit comme ayant déjà été dit.


 Hd.k sw rdi.n.k sDm.f nA hd.k sw Hr.s

Econduis-le seulement après que tu lui auras fait comprendre pourquoi tu le repousses.


 mk tw Dd.tw

Vois, on a coutume de dire :


 mr sprw hnn Tsw.f

« un plaignant aime mieux qu'on prête attention à sa parole


 r sDmyt sprt.f

plus encore que de satisfaire sa plainte » » !²⁶.

De tels propos, ne sont pas entrés dans l'oreille d'un sourd car désormais, la *Maât* est la vérité que l'on doit dire au tribunal, la justice que l'on doit mettre en pratique quand on juge. Il s'agit donc dans le tribunal  qnbt sDmy, de dire le droit “*djed maât*”  Dd mAat et de faire le droit “*ir maât*”  ir mAat²⁷. Dans le tribunal, les juges (les vizirs magistrats) étaient tenus de rendre la justice avec équité afin qu'aucun plaignant²⁸ ne soit lésé²⁹.

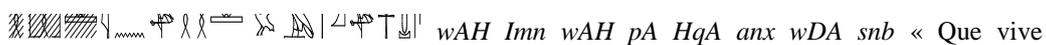
C'est dire que devant la loi il y a une stricte égalité entre le riche et le pauvre ou entre les sexes (hommes et femmes). Sous ce rapport, les propos que le grand juge Rekhmiré avait gravés sur sa tombe avant sa mort nous permettent de soutenir cette idée. Ils se déclinent comme suit :

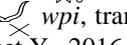
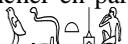
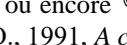
J'ai exalté Maât à la hauteur du ciel, j'ai fait que sa beauté circule sur toute l'étendue de la terre, de sorte qu'elle puisse demeurer aux narines des hommes, comme le vent du nord lorsqu'il disperse la malignité du cœur et du corps. J'ai jugé [le pauvre] aussi bien que le riche. J'ai sauvé le faible du fort. Je me suis opposé à la rage du mal-

²⁶ Seth K., 1914, *Urkunden der 18. Dynastie*, IV, p. 1086-1091 in Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*, Thèse de Doctorat unique, UCAD, p. 267-269.

²⁷ Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne : un système africain du monde*, p. 152. Et B. Menu B., 2005, *Maât, l'ordre juste du monde*, p. 105.

²⁸ Au même titre, sous la demande des juges, l'accusé pour attester son innocence prononçait la formule consacrée au serment du pharaon. Cette formule se décline comme suit :

 wAH Imn wAH pA HqA anx wDA snb « Que vive éternellement Amour et que vive le Prince Vie, Force, Santé » ;
 nty bin pAy.f bAw r mwt pr-aA anx wDA snb « Celui dont la puissance est pire que la mort, Pharaon, Vie, Force, Santé ! ». Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*, p. 280.

²⁹ Dans un tribunal égyptien de cette époque, siégeaient habituellement plusieurs juges appelés  sDmyw, autrement dit, ceux qui sont mandatés pour « entendre les affaires », en vue de trancher. Juger lors d'un procès, se dit en égyptien,  wDa ou plus explicitement  wDa-mdw, c'est-à-dire « trancher en parole ». Cela peut se dire encore  wpi, trancher. Et le jugement rendu se disait  wDat ou encore  wpt. Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne...*, p. 278. Voir aussi Faulkner R. O., 1991, *A concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, p. 75-76.

intentionné et j'ai réprimé l'envieux en son moment. J'ai [effrayé] la passion du furieux. [...]. Personne ne pouvait dire en ce qui me concerne : Mais qu'est-ce qu'il a donc fait ? J'ai jugé les grandes causes [...]. [J'ai agi de telle sorte] que les deux parties sortent satisfaites du procès. Je n'ai pas per[verti la justice] pour une récompense. Je n'ai pas été sourd envers celui qui avait les mains vides, je n'ai jamais accepté de pot-de-vin [...]³⁰.

En outre, l'histoire du paysan plaideur ou de l'oasien qui se situe au début du Moyen Empire (-2060 à -1786) met aussi en évidence l'équité et la transparence dans la pratique de la justice en Égypte ancienne. Il s'agit de l'histoire d'un paysan dont le nom était Khouninpou :  s pw wn xw-n-'Inpw rn.f et qui était un paysan de la campagne du Sel (Ouadi Natroum) :  sxtj pw n sxt HmAt. Le paysan, après avoir perdu ses biens au profit d'un riche (Nemtynakht ou Djehoutinakht³¹, fils de Isry l'employé du grand intendant Rensy, fils de Mérou), se plaint lorsqu'il dit :

Ne dépouille pas de son bien un pauvre homme, un faible, tu le sais bien. Ce qu'il possède c'est le [souffle même] d'un homme qui souffre, et celui qui s'en empare lui bouche le nez. Tu as été désigné pour mener les débats à l'audience, pour trancher entre deux hommes et pour punir le brigand, mais regarde, c'est le défenseur du voleur que tu voudrais être. On te fait confiance, alors que tu es passé à l'ennemi. Tu as été désigné pour être le rempart du malheureux, pour le protéger afin qu'il ne se noie pas [mais] regarde, tu es le lac qui l'engloutit³².

Devant une telle agression, le paysan ne pouvait pas rester sans rien faire. Ainsi décide-t-il de porter l'affaire devant le chef du district, le grand intendant Rensy, fils de Mérou :



Dd.f imy-r pr wr nb.i

Il dit : « Grand Intendant, mon seigneur,



wr n wrw sSmw n iwtt ntt

Grand parmi les grands, Maître de tout ce qui existe ainsi que de ce qui n'existe pas !



iw n.k rmw Snayw

Les poissons rabattus viendront vers toi.



pH.k m Apdw DfA (w)

Tu atteindras les oiseaux bien nourris,



Hr-ntt ntk it n nmHy

car tu es un père pour l'orphelin,

³⁰ Menu B., 2004, *Nouvelles recherches*, p. 97-98.

³¹ Son attitude nous amène à penser que dans l'administration locale égyptienne, il y avait des fonctionnaires corrompus et malhonnêtes, comme c'est le cas de nos jours dans les sociétés modernes.

³² Bakr A. A., 1980, « L'Égypte pharaonique », in *Histoire générale de l'Afrique, T. II : Histoire ancienne*, Jeune Afrique/Stock/Unesco, p. 89.

hi n xArt sn n wDat

un mari pour la veuve, un frère pour la femme divorcée,

Sndyt nt iwtw mwt.f

et un pagne pour celui qui n'a plus de mère.

imi iry.i rn.k m t pn r hp nb nfr

Permetts que je fasse que ta renommée dans ce pays dépasse toute bonne loi !

sSmw Sw m awn-ib

Ô guide exempt de rapacité,

wr Sw m nDyt

Grand exempt de bassesse

sHtm grg sxpr mAat

qui détruit le mensonge et fait advenir la vérité !³³.

C'est après une longue plaidoirie que le grand intendant Rensy accepte de rétablir le paysan dans ses droits en appliquant la justice selon les recommandations du roi. Voici comment se termine l'histoire :

Le grand intendant Rensy, fils de Mérou, dit alors : N'aie pas peur paysan ; vois, si on a agi ainsi envers toi, c'était pour que tu restes avec moi. [...]. Attends donc ici, afin que tu puisses écouter tes suppliques. Et il les fit [relire] sur un rouleau de papyrus neuf, chacune suivant [son contenu]. Puis le grand intendant Rensy, fils de Mérou, envoya ce rouleau à la Majesté du roi de Haute et Basse Égypte Nebkaourê, juste de voix, et cela fut agréable au cœur de sa Majesté plus que toute chose qui est dans ce pays entier. Sa majesté dit alors : "Juge toi-même, fils de Mérou !". Le [grand intendant] Rensy, fils de Mérou, fit alors que deux gardes aillent lui chercher [Djehoutinakht] ; il fut donc amené, et l'on fit inventaire de [ses biens ainsi que de] ses [gens] [à savoir] : six personnes, sans compter [ses provisions (?)], et son orge de Haute Égypte, et son blé, et [ses] ânes [et son gros bétail], et ses cochons, et [son] petit bétail. [Et on livra] ce Djehoutinakht [comme domestique] à ce paysan [ainsi que] tous ses [biens]³⁴.

En dehors de la confiscation partielle ou total des biens, certains documents juridiques qui datent du Nouvel Empire renseignent que les peines encourues comprenaient aussi : « La bastonnade, la mutilation, les travaux forcés et la déportation. La torture était pratiquée pour faciliter les aveux³⁵ et la peine de mort

³³ Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne...*, p. 274-275.

³⁴ Lalouette C., 1984, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, p. 210-211.

³⁵ La pratique de la torture dans l'Égypte ancienne est soulignée dans plusieurs textes. Il s'agit entre autres des papyrus Amherst, Mayer A, British Museum n°10052, 10054, 10403. D'après Bernadette Menu, le P. BM 10052 atteste trois phases dans l'utilisation de la torture pour obtenir l'aveu de suspects : « Le suspect reçoit d'abord des coups de gourdin, selon l'expression *qenqen em bédjen*, "frapper avec le gourdin", puis la fustigation à l'aide d'une baguette-*djéne*n (parfois il est précisé que ces actes ont pour objet les mains et les pieds du supplicité), enfin la torsion

restait exceptionnelle³⁶ ». Les châtiments corporels, comme le précise Erik Hornung, « nécessitaient l'approbation du pharaon³⁷ ». Notons que seul le pharaon était aussi habilité à prononcer la peine de mort et, cela seulement pour des crimes politiques graves comme : haute trahison, rébellion, et crime contre l'État, lèse-majesté, attentat contre la vie du souverain. Bernadette Menu a relevé quatre types d'exécution capitale : l'empalement ; le suicide forcé ; le sacrifice rituel par le feu ; la décapitation rituelle « sur le billot de la déesse Sekhmet³⁸ ». Il faut souligner aussi que tout jugement était précédé d'une procédure judiciaire³⁹ et le pharaon veillait à l'application stricte de la loi⁴⁰, comme cela apparaît à travers l'histoire du paysan plaideur. Toutes ces remarques illustrent les manifestations de la justice dans la gestion des affaires publiques en Égypte ancienne. Le mérite l'emportait sur toute autre considération. On peut, par conséquent, affirmer que pharaon rendait et faisait rendre la justice avec équité dans le pays. Héritier de *Maât*, déesse de la vérité et de la justice, il ne pouvait que perpétuer cette tradition divine pour que règne l'ordre de Dieu dans toute l'Égypte.

Cette sagesse a eu aujourd'hui le mérite de poser les bases d'une vraie justice. Ces mêmes principes de justice se retrouvent dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine.

3. Comparaison avec le Proche-Orient ancien et l'Afrique noire contemporaine

Les enseignements de la *Maât* relatifs à la pratique de la justice ont subsisté dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine⁴¹. Il en est ainsi, car

La morale, fondée sur un principe supérieur (*Maât*) était enseignée dans l'Égypte pharaonique des millénaires avant bien des civilisations du Proche-Orient sémitique

des poignets et des chevilles, à l'aide d'un instrument appelé mânen, ménen ou ménény, selon l'orthographe du mot ». B. Menu, 2004, *Nouvelles recherches sur l'histoire économique*, p. 176.

³⁶Hornung E., 1998, *La Grande histoire de l'égyptologie*, Paris, Éditions du Rocher, p. 130.

³⁷Hornung E., 1998, *La Grande histoire de l'égyptologie*, p. 130.

³⁸ Menu B., 2004, *Nouvelles recherches*, p. 174.

³⁹ Yoporéka Somet précise à ce propos que devant une infraction, « la première étape engagée était l'enquête ; après celle-ci, venait l'instruction du dossier. S'il était constaté que la faute présumée était bien réelle, le châtiment correspondant au délit était appliqué, après que le coupable ait avoué son forfait. Il y avait donc la reconnaissance de la culpabilité, suivie de l'énoncé des sanctions ». Somet Y., 2005, *L'Afrique dans la philosophie*, p. 109-110.

⁴⁰ Il existe deux formes de lois en Égypte ancienne. Il s'agit de hpw (*hepou*), c'est-à-dire les lois proprement dites et des wDw-nsw/swtn (*oudjou-nésou/souten*) qui sont plutôt des ordonnances royales ou des décrets pris en application d'une législation ou d'une légalité existante. Tel semble avoir été le cas du fameux décret du pharaon Horemheb. Bernadette Menu explique que la deuxième catégorie des lois est incluse dans la première. Elle écrit en effet : « Le droit, dans sa définition large que nous énoncerons comme "l'ensemble des règles qui régissent les activités sociales d'un groupe humain déterminé et dont le respect est garanti par une autorité légitime disposant d'un pouvoir coercitif", connaît dans l'Égypte pharaonique plusieurs sources : les rituels et l'organisation étatique qui en découle (les décrets royaux et les règlements administratifs d'application), l'ordre social communautaire (les coutumes), enfin les décisions prises par les organes juridictionnels (la jurisprudence). L'ensemble est désigné sous le vocable général de hépou, "les règlements", qui recouvrent tout le contenu tacite ou exprès du droit dans ses différentes branches ». Menu B., 2005, *Maât, l'ordre juste du monde*, p. 62-63.

⁴¹ De ce point de vue, la *Maât* avec la Torah, la Chari'a et les Coutumes.

et de la Méditerranée classique. [...]. Cette morale pharaonique est aujourd'hui encore vivante au cœur de l'Afrique noire : les proverbes constituent des "enseignements" oraux qui n'instruisent pas moins l'homme au plan de l'éthique, de la politique, de la vie en société⁴².

Si l'on en croit Antonin Causse, la sagesse qui s'est développée en Israël est le résultat des contacts entre Juifs et l'Égypte. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

Les origines de la littérature didactique égyptienne sont liées aux exigences du fonctionnarisme ; les écoles de scribes visaient à la formation d'une élite où se recruteraient des fonctionnaires de profession. Du moment que le fonctionnarisme prenait corps en Israël, des écoles de scribes destinées à former les futurs administrateurs de l'État dû nécessairement s'y constituer, et l'apparition du genre didactique, assignée par la tradition précisément à cette même époque salomonienne, n'a pas dû être fortuite, mais organiquement dépendante de ce facteur administratif et gouvernemental. On imagine aisément des Palestiniens exerçants, comme tant d'autres sémites, le métier de scribe en Égypte, entrant en contact intime et prolongé avec les scribes indigènes et se familiarisant ainsi avec leurs conceptions, leur langage, leurs modes littéraires et leurs écrits didactiques. Revenus chez eux, on les voit mettant au service de l'État israélite et judéen la technique et l'expérience qu'ils venaient d'acquérir à l'école de l'antique sagesse égyptienne, et composant à leur tour des manuels de khokma conformes aux méthodes de leurs maîtres étrangers⁴³.

Après lecture de ce texte, l'influence de la sagesse égyptienne sur celle judéo-chrétienne ne souffre d'aucun doute. Claire Lalouette nous reconforte lorsqu'elle écrit :

À toute époque de l'histoire de l'Égypte ancienne, des hommes, parvenus en leur grand âge, ont aimé laisser à leurs fils, sous forme d'enseignement, l'expérience qu'ils ont rassemblée au cours de leur longue vie, héritée, pour une part, de celle de leurs ancêtres, et fruit, d'autre part, de leur propre réflexion ; tradition et démarche personnelle se mêlent. Ces conseils peuvent être des recommandations matérielles de conduite en société, ou des directives intellectuelles et morales, d'une haute valeur spirituelle. Ils constituent des traités de morale laïque, qui valent pour les hommes de tous temps, et qui contribueront notamment, plus tard, et de manière importante, à l'établissement de la morale hébraïque et de la morale chrétienne. La grande humanité de ces préceptes, leur variété et leurs nuances, prouvent l'existence en Égypte ancienne, dès la haute époque, d'une civilisation raffinée et d'une réflexion profonde sur la condition humaine. De ce point de vue, l'influence de l'Égypte sur les Juifs dans ce domaine est sans équivoque⁴⁴.

Pour bien saisir le rapport entre pouvoir et sagesse dans le Proche-Orient ancien, il nous faut se référer au règne du roi Salomon (970 à 931 avant Jésus-Christ). En effet, Salomon, en s'appropriant des conseils de son père (le roi David)⁴⁵, apparut

⁴² Obenga T., 1990, *La philosophie africaine*, p. 167.

⁴³ Causse A., 1929, « Sagesse égyptienne et sagesse juive », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, p. 149-169 : https://www.persee.fr/doc/2hpr_0035_2403_1929_num_9_2_2724, consulté le 29/08/2022.

⁴⁴ Lalouette C., 1984, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, p. 235.

⁴⁵ Salomon avait reçu de son père (David) d'utiles conseils relatifs à la gestion du pouvoir. David lui dit : « Voici que je vais bientôt prendre le chemin que suit tout homme. Montre-toi courageux et conduis-toi en homme ! Suis fidèlement les ordres de l'Éternel ton Dieu, en marchant dans

alors devant son peuple comme un réformateur politique et un homme d'état remarquable qui imprima sa marque dans la culture et la civilisation juives, bref un grand chef et un juge de la plus haute éminence⁴⁶. Salomon se rend célèbre par ses jugements sages. Un exemple est donné dans la Bible. Il s'agit de l'histoire de deux femmes qui se disputaient de la maternité d'un même bébé. Pour les départager, Salomon ordonne que le garçon soit coupé en deux et que chacune en reçoive une partie. L'une accepte, mais l'autre supplie immédiatement que l'enfant soit confié à sa rivale. Alors déduisant que la femme qui a pitié du bébé est la vraie mère, Salomon prononça son jugement et dit : « Ne tuez pas l'enfant ! Donnez-le à la première des deux femmes. C'est elle sa vraie mère⁴⁷ ».

Cette décision de Salomon se propage dans tout le royaume et tous reconnaissent que la sagesse de Dieu est en lui. Dans cette perspective, Salomon, comme le pharaon dans l'Égypte ancienne, nomma des ministres, des gouverneurs dans les provinces, des juges dans les tribunaux⁴⁸ pour bien administrer le royaume dans tous les domaines de la vie. Cette façon de gouverner la cité fait de son règne le plus prospère et le plus paisible de toute l'histoire du peuple d'Israël⁴⁹. Pour rester dans le même registre, soulignons que c'est la sagesse qui a également guidé et inspiré Mouhammad en tant que prophète chargé de transmettre aux Musulmans le message divin.

Denise Masson précise que grâce à la sagesse, « Mouhammad sera lui-même un sage, appelé à se prononcer aussi sur des questions pratiques, relatives à l'observation de la loi et à la morale⁵⁰ ». C'est cette sagesse qui lui a permis de gouverner la *umma* islamique en vertu de la Chari'a et de sa Sunna. En tant que chef politique et un législateur, le prophète Mouhammad va poser les bases solides de l'Islam dans la cité de Médine dont la population était fort

les chemins qu'il a prescrits et en obéissant à ses lois, ses commandements, ses articles de droit et ses ordonnances, tels qu'ils sont consignés dans la Loi de Moïse. Alors tu auras du succès dans tout ce que tu entreprendras et partout où tu iras », *La Sainte Bible.*, 2000, version Semeur, 1 Rois 2, 2-3.

⁴⁶ Par ailleurs, selon les données fournies par la Bible, c'est Dieu qui a donné la sagesse à Salomon. En effet, dans un rêve, Dieu invite le nouveau roi Salomon a formulé un vœu en lui disant : Demande ce que tu désires que je t'accorde. Salomon demande sagesse et connaissance pour bien juger le peuple. Touché par cette demande, Dieu rend Salomon sage et plein de discernement. Il lui promet aussi richesse, gloire et longue vie, s'il reste obéissant. Dieu lui dit en effet : « Puisque c'est là ce que tu demandes, et que tu ne demandes pour toi ni longue vie, ni richesse, ni la mort de tes ennemis, mais l'intelligence nécessaire pour exercer la justice avec droiture, eh bien, je vais réaliser ton souhait. Je te donnerai de la sagesse et de l'intelligence comme à personne dans le passé, ni dans l'avenir. De plus, je t'accorde ce que tu n'as pas demandé : la richesse et la gloire, de sorte que pendant toute ta vie aucun roi ne t'égalera. Enfin, si tu marches dans les chemins que j'ai prescrits, si tu obéis fidèlement à mes lois et mes commandements, comme ton père David, je t'accorderai aussi une longue vie ». *La Sainte Bible*, 1 Rois 3, 10-14.

⁴⁷ *La Sainte Bible*, 1 Rois 3, 27.

⁴⁸ *La Sainte Bible*, 1 Rois 3, 4-19.

⁴⁹ *La Sainte Bible*, 1 Rois 4, 20 ; 5, 4.

⁵⁰ Masson D., 1976, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 244.

hétérogène⁵¹. Il élabore dans la même lancée une charte solennelle visant à garantir la sécurité de chacun dans la cité⁵². Après la mort du prophète Mouhammad vers 632, son œuvre sera poursuivie par ses successeurs. Sur le plan politique, le chef ou le détenteur du pouvoir suprême fut le calife⁵³. Celui-ci, à l'instar du pharaon dans l'Égypte ancienne, est le détenteur de tous les pouvoirs ; en ce sens, toute autorité hiérarchiquement inférieure à la sienne dérive de sa propre autorité, toute fonction subalterne s'inscrit dans la sphère de son pouvoir car, « la fonction du calife porte à la fois sur les matières religieuses et temporelles⁵⁴ ». Tous les pouvoirs que détient le calife ne font pas de lui cependant un despote, un tyran⁵⁵ ; en revanche il doit gouverner la cité et rendre la justice en mettant en application la Chari'a ou la Sunna du prophète Mouhammad⁵⁶. Ce point de vue est confirmé par Ibn Khaldoun lorsqu'il écrit :

⁵¹ La cité de Médine comprenait d'abord une minorité de fidèles, composée des compagnons de Mouhammad, qui l'ont suivi à Médine, et des Médinois, déjà convertis à l'Islam ; ensuite et surtout, les Médinois païens, quelques Chrétiens et trois tribus juives, riches et puissantes. Quant à la population musulmane, elle fut classée en deux grands groupes. Les immigrés (*mouhajiroun*) étaient ceux qui avaient accompagné Mouhammad de la Mecque à Médine et les *ansar* qui avaient signé le pacte de garantie pour protéger Mouhammad et qui sont devenus musulmans.

⁵² Parmi les dispositions de cette charte appelée aujourd'hui « la constitution de Médine » figurent les points suivants : « Les Juifs peuvent conserver leur propre religion ; Chaque groupe est responsable de ses propres affaires internes ; Tous sont responsables de la défense de la communauté de Médine contre n'importe quelle menace venant de l'extérieur ; Un musulman ne doit pas tuer un autre musulman, ni aider un non-musulman à tuer un musulman ; Les conflits internes doivent être portés devant Mohammad pour arbitrage, étant donné qu'il est le prophète de Dieu ; Les musulmans ont la responsabilité de veiller aux membres les plus pauvres de la communauté ; Médine est un refuge pour les musulmans venant de l'extérieur, mais une femme qui s'enfuit et vient à Médine ne sera pas acceptée contre la volonté de sa famille... ». Hamidullah M., 1935, *Corpus de traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, Paris, Éditions G. P. Maisonneuve, p. 9-14.

⁵³ Du point de vue linguistique, la racine *KH-L-F*, d'où vient le mot « califat », est employée dans diverses formes pour signifier un retard à un rendez-vous, ou le fait de venir à la suite de quelqu'un. Sous forme de verbe trilitère, elle signifie la réalisation de tâches pour le compte de quelqu'un, en sa présence ou en son absence. Citons la parole de Dieu : « Si Nous l'avions voulu, Nous aurions mis sur la terre, au lieu de vous, des anges pour vous succéder ». *Le Saint Coran*, sourate XLII, verset 60. Cité par Filali-Ansary A., 1994, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, Éditions La Découverte/CEDEJ, p. 53.

⁵⁴ Filali-Ansary A., 1994, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, p. 56.

⁵⁵ Il en est de même du pharaon qui, comme le souligne Decoeur, « n'est pas exactement un monarque de droit divin, mais plutôt le détenteur de ce que l'on pourrait désigner comme un "pouvoir dérivé" s'exerçant pour le compte des dieux dans une finalité précise qui en définit les limites ». Decoeur H., 2011, « Maât, entre cosmologie et mythe... », p. 360.

⁵⁶ De ce point de vue, dans les pays musulmans où la loi islamique est appliquée, toute personne coupable de meurtre, de vol, d'adultère ou encore de faux témoignages est punie. Cette punition varie selon la gravité de la faute. Quelques données fournies par les Hadiths nous édifient davantage à ce sujet. En effet, on lit : « Le vol est puni de l'ablation de la main droite ; l'adultère puni de 100 coups de fouets ; fausse accusation d'adultère punit également de 100 coups de fouets ». Hadith cité par Sourdel D., 1968, *L'Islam*, Paris, P.U.F., p. 60 ; « Que la malédiction d'Allah soit sur le voleur qui a volé un œuf et que sa main soit coupée, ainsi que sur celui qui vole une corde et que sa main soit coupée ». Hadith rapporté par Al-Boukhari, LXXXI, 774 et Muslim XVII 4185 ; « Quand un homme marié commet l'adultère avec une femme mariée, ils

« Le califat consiste à diriger l'ensemble de la communauté suivant les dispositions légales (*char'*), en vue de son salut dans l'au-delà et des intérêts temporels qui s'y rapportent, car les affaires de ce monde sont considérées, suivant la loi (*Chari'a*), en rapport avec la perspective de l'au-delà. Le califat est en vérité un intérim de l'auteur de la loi sacrée, visant à sauvegarder la religion et à la mettre en application dans la gestion de la vie terrestre⁵⁷ ».

Le même principe de justice se dégage en Afrique noire contemporaine où le monarque ou le roi, à l'instar du pharaon d'Égypte, est le justicier et également le protecteur de ses sujets. S'il faillit à cette tâche, il peut être renversé car il n'a pas rempli les engagements pris lors de son investiture à la magistrature suprême. Compte tenu de ses charges politiques et religieuses, le roi délègue certaines prérogatives relatives à la justice à des cadis⁵⁸ qu'il a lui-même nommés⁵⁹. Toutefois, en tant que maître de la justice, il avait la prérogative suprême de rendre celle-ci d'une manière juste et équitable. Les décisions rendues par lui sont sans appel. C'est la raison pour laquelle, comme dans le pays des pharaons, toute une procédure est suivie devant les diverses juridictions jusqu'à celle dirigée par le roi qui est le juge suprême. Il s'agit entre autres de la poursuite, de l'instruction et du jugement⁶⁰. Cette procédure était appliquée dans le royaume du Cayor où le Damel jugeait en dernière instance les affaires d'intérêt supérieur. À ce propos, Cheikh Anta Diop écrit :

Chaque village était administré par son chef, qui à l'occasion jouait le rôle de magistrat conciliateur ; les affaires assez importantes étaient portées devant le Diaraf, qui jugeait en première instance. Si les parties n'étaient pas d'accord, le chef de province, saisi, réunissait un conseil composé de sept membres. Les affaires plus sérieuses qui mettaient en cause les chefs de provinces étaient jugées par le Damel, qui convoquait le conseil supérieur composé de : Diawrigne MBoul Diambour (président), Botal ub NDiobe, Lamane Diamatil, Lamane Palmès, Badié Gateigne, Bourgade Gnollé, Djaraf Khandane, Bessigne de Saté et le Fara Seuf représentant le

recevront 100 coups de fouets et seront lapidés à mort ». Hadith rapporté par Muslim XVII 4191. La Torah condamne également l'adultère à la peine de mort, si le fait est avéré et attesté par deux ou trois témoins. En plus, pour la fornication "simple", c'est-à-dire le fait pour une personne célibataire d'avoir des rapports avec une autre personne célibataire, « la sanction islamique était le fouet, alors que la Torah prévoyait la mort, comme pour l'adultère ». Hamoneau D. A., 2003, *Moïse, Jésus, Mohamed. Les messages de Dieu à travers la Torah, l'Évangile et le Coran. L'ancien, le nouveau et le dernier testament*, Paris, Éditions de la Ruhe, p. 53.

⁵⁷ Filali-Ansary A., 1994, *L'islam et les fondements du pouvoir*, p. 54.

⁵⁸ Cadi est un terme arabe qui signifie le « juge ».

⁵⁹ Selon le *Tarikh el-Fettach*, Askia Mohammed, dans la pratique de la justice avait nommé : « Un cadi à Tombouctou, un cadi dans la ville de Dienné, et un cadi dans chaque ville de son territoire qui en comportait un, depuis le Kanta jusqu'au Sibiridougou ». Diop C. A., 1987, *L'Afrique noire pré-coloniale*, p. 121. À côté du cadi, nous avons aussi les censeurs qui sont de véritables magistrats désignés soit par le roi, soit par le conseil du roi. Ils sont pris parmi les anciens des familles bien connues pour leur sagesse et leur esprit d'équité. Leur participation aux audiences, comme le précise Albert Delmas « même si elle se réduit à une simple présence physique, constitue une garantie de bonne justice ». Delmas A., 1976, *Droit pénal coutumier africain*, p. 26.

⁶⁰ Delmas D., 1976, *Droit pénal coutumier africain*, p. 51.

Damel. Une fois le jugement rendu, le président chargeait le Fara Seuf de le soumettre au Damel et celui-ci le faisait exécuter⁶¹.

Il faut souligner que lorsque le roi trône pour rendre la justice, il est le seul à porter la coiffure, symbole de dignité et de sagesse. Là aussi, la similitude est très frappante avec l'Égypte ancienne, comme le rappelle Cheikh Anta Diop :

Le pharaon d'Égypte, dans les mêmes dispositions, est qualifié d'*Atef*, sans que les égyptologues puissent traduire ce terme par un mot précis. Si *Até* était un verbe égyptien recensé, et que cette racine ait pour sens "juger", *Atef* signifierait en égyptien même "il juge". Il est intéressant de constater que *Atef*, en walaf, signifie "qu'on juge"⁶².

Dans le même registre, chez les Bamiléké du Cameroun, « le roi, lorsqu'il rend la justice, porte des plumes rouges de perroquets qui rappellent la plume de Maât, double déesse de la vérité-justice dans l'Égypte pharaonique⁶³ ». Il est important de préciser aussi que dans cette situation, le roi a le devoir de maintenir la loi, l'ordre et de rendre la justice sans équivoque. L'accusé ainsi reconnu coupable de ses actes subit une sanction qui varie en fonction de la gravité de l'infraction. John Mbiti explique que chaque société africaine a son propre code de compensations et de punitions pour les différents délits d'ordre légal et moral. Celles-ci, « vont de la mort pour des fautes telles que la pratique de la sorcellerie, le meurtre et l'adultère, à des amendes sous forme de bœufs, de moutons ou d'argent pour des cas mineurs tel qu'un tort causé accidentellement à un compagnon, ou lorsqu'un mouton s'échappe et va manger dans le champ du voisin⁶⁴ ».

Comme nous pouvons le constater, les principes en matière de justice sont les mêmes aussi bien en Égypte ancienne que dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine. Les législateurs veillent toujours à appliquer la justice conformément aux principes de la loi (*Maât*, Torah, Chari'a et Coutumes).

⁶¹ Diop C. A., 1987, *L'Afrique noire pré-coloniale*, p. 223-224.

⁶² Diop C. A., 1987, *L'Afrique noire pré-coloniale*, p. 121.

⁶³ Bassong M., 2007, *Les fondements de l'état de droit en Afrique noire précoloniale*, Paris, L'Harmattan, p. 144.

⁶⁴ Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines. Études et documents africains*, Yaoundé, Éditions Clé, p. 219.

Conclusion

Il était question dans cette étude de montrer les rapports très étroits qui existent entre pouvoir et sagesse en Égypte ancienne et la survivance de ces rapports dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine. On a pu constater que, en Égypte ancienne, dans le domaine politique, le principe fondateur de la sagesse (la *Maât*), véhicule des enseignements moraux basés surtout sur la pratique d'une justice équitable. Ces enseignements ont laissé des traces dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine.

De ce point de vue, aussi bien en Égypte ancienne que dans le Proche-Orient ancien et en Afrique noire contemporaine, le pouvoir est confié à des personnes avisées, des sages (roi, calife, gouverneurs ou hauts fonctionnaires, etc.) dont l'autorité et l'expérience sont reconnues de tous. Les décisions qu'elles prennent dans l'application de la justice s'inscrivent dans l'intérêt de toute la société. Autrement dit, elles se fiaient aux apparences et juger selon la vérité et la justice.

Bibliographie

- Anne T., 2017, *L'Égypte pharaonique : sève nourricière des langues et cultures africaines*, Canada, Presses Panafricaines.
- Anselin A. et co-auteur., 2005, *L'âne et le bateau : sept études autour des contes du paysan et du naufragé*, UNRAG.
- Assmann J., 1991, « Sagesse et écriture dans l'Égypte ancienne », *Les Sagesse du monde*, Paris, S. 43-58.
- Assmann J., 1999, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Maison de Vie.
- Bakr A. A., 1980, « L'Égypte pharaonique », in *Histoire générale de l'Afrique*, T. II : *Histoire ancienne*, Jeune Afrique/Stock/Unesco, p. 73-106.
- Bassong M., 2007, *Les fondements de l'état de droit en Afrique noire précoloniale*, Paris, L'Harmattan.
- Bonnamy Y. et Sadek A. A., 2013, *Dictionnaire des Hiéroglyphes. Hiéroglyphes-Français*, Paris, Actes Sud.
- Causse A., 1929, « Sagesse égyptienne et sagesse juive », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, https://www.persee.fr/doc/2hpr_0035_2403_1929_num_9_2_2724, consulté le 29 août 2022, p. 149-169.
- Daumas F., 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud.
- Decoeur H., 2011, « Maât, entre cosmologie et mythe : Le principe constitutionnel d'un État chthonien en ancienne Égypte », <https://www.Desktop/La%Maât/Decoeur%20artcile%20Maât.pdf>, consulté le 26 juillet 2022, p. 347-368.
- Delmas A., 1976, *Droit pénal coutumier africain*, Thèse de 3^e cycle, Université Paris I.
- Dessoudex M., 2008, *Chronique de l'Égypte ancienne. Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Paris, Actes Sud.
- Dictionnaire Larousse*, s.v. : Sagesse. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/français/sagesse/70506>, consulté le 22 mai 2023.

- Diop C. A., 1987, *L'Afrique noire pré-coloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présence Africaine.
- Faulkner R. O., 1991, *A concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- Filali-Ansary A., 1994, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, Éditions La Découverte/CEDEJ.
- Hamidullah H., 1935, *Corpus de traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, Paris, Éditions G. P. Maisonneuve.
- Hamoneau D. A., 2003, *Moïse, Jésus, Mohamed. Les messages de Dieu à travers la Torah, l'Évangile et le Coran. L'ancien, le nouveau et le dernier testament*, Paris, Éditions de la Ruhe.
- Hornung E., 1998, *La Grande histoire de l'égyptologie*, Paris, Éditions du Rocher.
- Husson G. et Valbelle D., 1992, *L'État et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin.
- Jacob E., 1967, *L'Ancien Testament*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, P.U.F.
- Jacq C., 2004, *Les maximes de Ptahhotep. L'enseignement d'un sage au temps des pyramides*, Paris, Maison de Vie.
- Kruchten J-M., 1981, *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- La Sainte Bible. Traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec.*, 2000, version Semeur.
- Lalouette C., 1984, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard.
- Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets.*, 1410 de l'hégire, Al-madinah al-munawwarah.
- Loucou J-N., 1994, « Le multipartisme en Côte d'Ivoire », *Afrika Zamani : Revue d'histoire africaine*, nouvelle série, n°2, p. 109-126.
- Masson D., 1976, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Mbiti J., 1972, *Religions et philosophie africaines. Études et documents africains*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Menu B., 2004, *Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, L'Harmattan.
- Menu B., 2005, *Maât. L'ordre juste du monde*, Paris, Éditions Michalon.
- Menu B., 2015, « Maât, ordre social et inégalité dans l'Égypte ancienne », *Revue internationale et interdisciplinaire*, n° 69, p. 51-73.
- Obenga T., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan.
- Pirenne J., 1963, *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne*, Suisse, Neuchâtel.
- Posener G., 1976, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, Librairie Droz.
- Sethe K., 1914, *Urkunden Der 18. Dynastie*, Leipzig.
- Somet Y., 2005, *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine*, Paris, Khépéra.

- Somet Y., 2016, *L'Égypte ancienne : un système africain du monde*, Thèse de Doctorat d'Égyptologie, Université Cheikh Anta Diop.
- Sourdel S., 1968, *L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vernus P., 2001, *Sagesse de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale.

Prêtres et prêtresses des peuples des anciennes civilisations de la vallée du Nil : essai de comparaison avec ceux des civilisations de l'Afrique moderne

Mouhamadou Nissire SARR
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Ce texte est une contribution sur l'histoire des prêtres et des prêtresses dans l'Afrique ancienne (Égypte, Nubie et le reste de l'Afrique noire moderne). Il s'appuie sur une documentation iconographique, épigraphique et textuelle. L'auteur confronte ces sources pour rédiger une page d'histoire du fonctionnement du sacerdoce dans les sociétés nilotiques. Ce sacerdoce était assumé à la fois par des hommes et des femmes en activité dans les différentes cours royales. Il s'appliquait à rendre le culte religieux, à observer les rites et pratiques funéraires, pour stabiliser la vie sociale et résoudre les contradictions entre morts et vivants.

Abstract : This text is a contribution to the history of priests and priestesses in ancient Africa (Egypt, Nubia and the rest of modern black Africa). It is based on iconographic, epigraphic and textual documentation. The author compares these sources to write a page of history on the functioning of the priesthood in Nilotic societies. This priesthood was assumed by both men and women working in the various royal courts. They were responsible for providing religious worship and observing funeral rites and practices in order to stabilise social life and resolve the contradictions between the living and the dead.

Mots-clés: Prêtrise, Religion, Égypte, Méroé, Femme, Homme.

Keywords: Priesthood, Religion, Egypt, Meroe, Woman, Man.

Introduction

Le terme, le plus usité pour désigner le prêtre en égyptien ancien, est @m (masculin singulier, féminin ; mt (la prêtresse ou l'épouse). Les auteurs classiques traduisent @mpar *Prophète*. C'est également celui qui creuse la terre pour le culte funéraire (Wb. III, 87 : 12). Dans la titulature royale, il désigne le Pharaon et peut être construit avec le génitif indirect, comme c'est le cas dans les énoncés suivantes : Hr Hm n nswt-biti (Wb. III, 91 : 3) « sous le règne du roi de la Haute et de la Basse Egypte » ; Hm n nb.i « la majesté, mon maître » (Wb. III, 91 : 4) ; Hm n pnnTrnfr « la majesté de ce bon dieu » ; Hm n pr stp sA « la majesté du palais ».

@m peut aussi être suffixé aux pronoms personnels masculins singuliers ou féminins singuliers : @m.i « ma majesté, pour la première personne dans le discours solennel du roi » ; @m.k « ta majesté » en s'adressant au roi (Wb. III, 91 : 8) ; @m.f : sa majesté, très courant dans tous les cas où une autre désignation pour le roi pourrait être utilisée ; à partir du Moyen Empire, ;m.fnswtbiti « sa majesté, le roi de la Haute et de la Basse Égypte ».

La femme égyptienne portait ses mêmes titres. C'est le cas des Reines Ahmes, Ahhotep et Hatshepsout. C'est ainsi qu'on les désignait comme épouse royale « homologue féminin de la majesté homme », qui grammaticalement peut aussi être suffixée comme nous l'avons dans les formules protocolaires suivantes : (ma majesté) ; (ta majesté) ; (sa majesté) ; (ta majesté, très souvent employée pour les divinités Isis, Nephthys, Hathor... ; (leur majesté, pour différentes divinités, dans les dénominations en relations avec le titre sacerdotal ; en relation avec une fête à Thèbes (des deux déesses dans leur majesté) (Wb. III, 92-93).

À partir de la 18^e Dynastie, est suffixé aux pronoms personnels masculins pluriels : @mw.Tn « vos majestés hommes » ; ;mw.sn « leurs majestés femmes » ; aussi au singulier du couple royal . Les défunts rois sont ainsi désignés : (les majestés de rois de la Haute et de la Basse) (Wb. III, 92, 1) ; et aussi aux pronoms personnels féminins pluriels suivant :

(leurs majestés femmes) ; (vos majestés femmes) ; également au singulier, également de seulement deux divinités ou d'une paire de divinités . Il s'accompagne du génitif indirect et du nom de dieu : « le prêtre de Ra » et du prêtre divin : ; **m n pnnTr** « le prêtre de ce dieu ».

La hiérarchie des prêtres se dessine en fonction des rangs, des titres et des responsabilités assumés dans le sacerdoce. Le prêtre égyptien est le premier serviteur du dieu. Ce qui se traduit dans le titre **m-nTr**, **copte àont**, Gottesdiener, Priester, serviteur du dieu, prêtre, rendu en grec par *ProYhthj* prophète (Wb. III, 88 : 19). C'est aussi le prêtre du culte notamment les porteurs des offrandes dans les processions funèbres. A partir de la 18^e Dynastie, ce titre est porté par le roi. Le titre ; **m-nTr** s'accompagne d'adjectifs épithètes : ; **m-nTraSA** « prêtre ordinaire » ; ; **m-nTraA** ou « le grand prêtre ». Il entre dans la désignation des différents niveaux de responsabilités du prêtre divin notamment à partir du moyen empire : (l'intendant du prêtre divin) ; ; **mj-rAHmw-nTr** « le responsable des prêtres divins » de même avec un rang inférieur ; de même ; ; deuxième, troisième, quatrième prophète : (Wb. III, 89).

Le titre s'accompagne des noms de divinité comme les cas suivants : ; **m-nTrtpynyImn** « le premier prophète d'Amon » (grand prêtre d'Amon) ; d'un animal sacré (l'Apis, la chèvre de Mendès) ; d'un objet sacré (les couronnes, le pilier Jed, d'une barque) ; d'un lieu saint spécifique comme la maison d'un dieu ou son temple. Il détermine aussi les prêtres de la pyramide d'un roi surtout dans cette forme qui officient en tant que prêtre et prêtresses des dieux Horus et Neith : : **Hmt-nTr Nt** « serviteur et prêtre de la déesse Neith » ; ; **mt-nTr** « servante de dieu, prêtresse généralement avec la forme du génétique direct ; **mt-Tr Nt** « prêtresse de Neith » (Wb. III ; 90 : 8-9-10-11).

L'inscription du chef des chanteurs à la cour du pharaon Neferkaré permet de comprendre que la fonction de prêtre divin peut être cumulée aux titres de la noblesse et ceux de la cour. Ce qui se lit dans le texte suivant :

rx-nsw praA imi-rA
 Hst Ra Hm-nTr @wt ;r wab-nsw, Iti « le courtisan du roi, le chef des chanteurs du roi soleil, le prophète d'Horus, le prêtre purificateur du roi, ITI » (Urk.I 45 : 17).

À côté de ces officiants, nous pouvons noter le wr-xrp-Hmwt « grand prêtre de Memphis, chef des contremaîtres » ; wr-xrp-Hmwt nPtH « le grand prêtre de Ptah » ; wab « le prêtre pur » ; sm « le prêtre sem » et le prêtre lecteur Cherihebet.

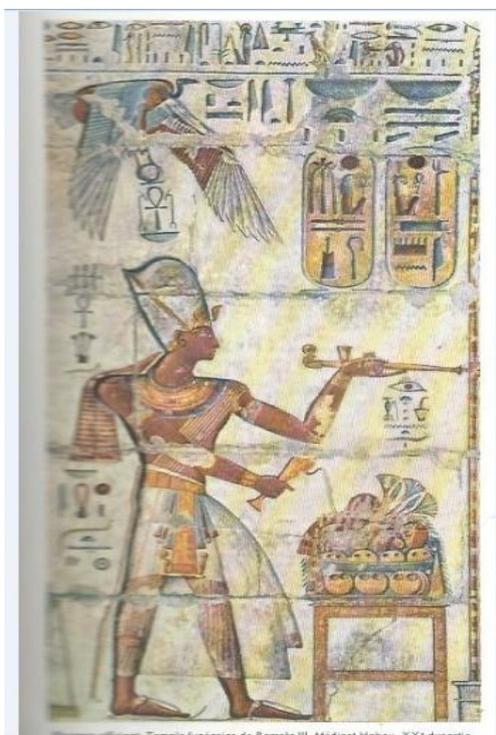
Chez les Seereer, les femmes prêtresses pouvaient assumer la fonction de *Saltigi* et être sollicitées à l'occasion du *Xooy*. Chez les Lébous, elles pouvaient animer le *Ndëp*, cérémonie traditionnelle à l'occasion de laquelle, elles soignaient les malades possédés par le *rab*.

L'objectif de ce papier, est d'insister sur les fonctions et titres des prêtres et prêtresses de la religion égypto-africaine, d'analyser leur rôle dans le culte, en interrogeant les sources iconographiques, épigraphiques et textuelles.

1. LE ROI PRÊTRE EN EGYPTE ANCIENNE

RAMSÈS III OFFICIAANT EN TANT QUE PRÊTRE

Document I.



Source :

G. Posner (ed.) (1992) (p. 219).

Description :

Cette représentation murale a été retrouvée dans sa tombe à Médin et Habou. Il est

coiffé de la couronne bleue  #prS, protégée par le serpent protecteur, scellée par un foulard qui descend au niveau de l'épaule droite. Au niveau du cou, il porte un collier d'or, le corps est traversé par une écharpe. Ses poignets sont protégés par des bijoux. Il est vêtu du pagne royal protégé par une longue robe transparente. Il met ses sandales. Il arrose la table d'offrande avec de l'eau ; tient dans sa main gauche

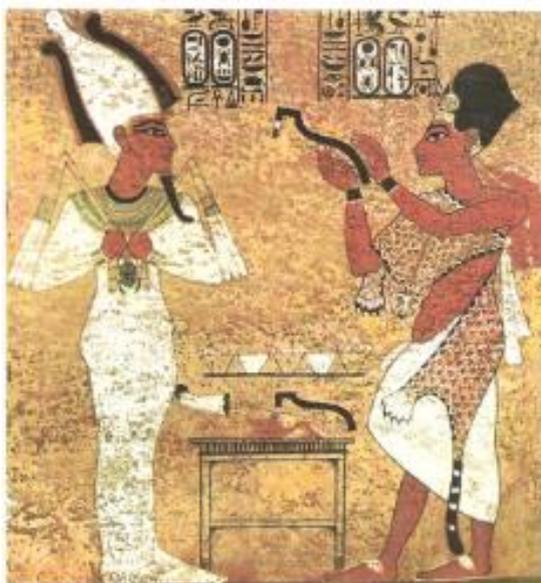


le bras d'un fumeur avec lequel il encense l'offrande.

L'inscription qui accompagne ce rituel se lit :  | J r j t
qbb sn-nTr n jt « faire de l'eau et de l'encens pour l'ancêtre » en d'autres termes, offrir l'offrande de l'eau et d'encens aux ancêtres.

AI PRÊTRE SEM DEVANT LA STATUE DE TOUTANKAMON

Document II



Source :

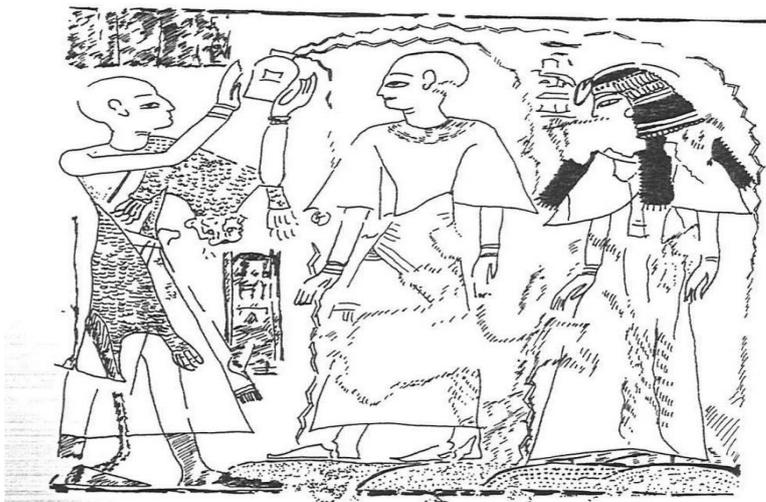
G. Posner (ed.) (1992), p. 209.

Description

Cette représentation date de la 18^e Dynastie. Le roi AI apparaît comme un prêtre *Sem* et exerce le rituel de l'ouverture de la bouche sur la statue du roi Toutankhamon. Il est vêtu d'un boubou blanc et couvert de la peau de panthère. Il porte les sandales blancs, des bijoux aux mains et tient entre ses mains une herminette au travail sur un bloc de

bois  (Gardiner, Sign-list U 21) avec lequel il exerce le rituel de l'ouverture de la bouche, exprimé en langue égyptienne  irt wpt rA « faire ouvrir la bouche au défunt roi ou fonctionnaire pour consommer les offrandes déposées dans la tombe » (Wb. 1, 300).

Document III



Description

Cette représentation expose le rôle du prêtre *Sem* dans la purification du défunt en compagnie de sa femme. Il est vêtu d'une longue robe transparente noué aux reins par une ceinture. Il couvre son corps d'une peau de panthère. Cette peau de panthère est la vêtue principale du roi et des hauts fonctionnaires de l'état, tant en Égypte ancienne qu'en Afrique noire moderne (H. Altenmüller, 2008, p. 74-75). Il tient dans ses mains le vase avec lequel il purifie le mort. Il arrive que le roi délègue ce pouvoir aux autres fonctionnaires de la hiérarchie sacerdotale. Ceux-là qui sont appelés les prêtres *Sem*. Le terme *Sem* a été transmis depuis la 1^{ère} Dynastie et peut être utilisé comme un titre, inchangé dans ses caractéristiques de base, tout au long de l'histoire égyptienne. Le prêtre *Sem* désignait à l'origine le fils le plus proche du père. C'est le fils qui, de par sa naissance, possède le plus grand pouvoir après son père. À ce titre, il apparaît dans le rituel de l'ouverture de la bouche comme celui qui, dans son sommeil, capte l'apparence physique de son père, pour ensuite, dans ses instructions à l'artisan, lui permettre d'entrer dans la statue à créer, comme la nouvelle apparence du père décédé. Dans le rituel funéraire, nous pouvons reconnaître la figure du fils principal en *Sem*. Il est donc le premier fonctionnaire désigné comme successeur et médiateur entre le roi et le monde extérieur. Cependant, il n'agit pas avec un pouvoir emprunté que le roi lui a conféré, mais en tant que fils principal du chef, il est doté lui-même d'un pouvoir réel. Son activité est profondément ancrée dans les idées magiques du passé (B. Schmitz, LÄ, Band. 5, S. 834-836).

Dans l'Ancien Empire, le *Sem* est clairement le représentant du roi dans les relations avec les dieux ; il ne joue aucun rôle dans la structure de l'état. Cette évolution s'explique probablement par le fait que la création de nouveaux postes de députés a progressivement réduit la sphère d'influence du *Sem* et l'a éloigné des tâches banales (W. Helck, 1954, p. 17). Au cours de la même période, le titre était principalement en relation avec celui

de  xrp snDwt nbt « chef de tous les tabliers au sens de tous ceux qui sont autorisés à porter un tablier » (Wb. IV, 522 : 6). C'est ainsi que s'appelle avec ses titres le prince Nj-kA-nswt, qui par ses autres titres était chambellan. Aussi, le

coiffeur Wr-Ra au début de la Ve dynastie était respectivement  sm xrp

snDwt nbt et  rA Hri-a. Avec lui, nous voyons comment il joue du *Sem* dans le rituel. Comme nous l'expliquerons plus en détail par la suite, la seconde moitié de la Ve dynastie se caractérise par une reprise des titres anciens. Durant

cette période, les vizirs annexèrent le titre  comme tant d'autres titres de l'époque dite magique ; Kagemni est le premier à l'avoir expérimenté. A la fin de la sixième dynastie, le titre *Sem* fut ensuite repris par les grands prêtres de Memphis. Nous retrouvons cette annexion d'anciens titres de cour par les prêtres des divinités locales. Il repose sur l'idée d'entretenir sa réputation en l'assimilant à un rang judiciaire. Fondamentalement, il s'agit d'un phénomène parallèle à la tendance à assimiler les divinités locales au roi ou à ses manifestations ou pouvoirs protecteurs. Un lien avec la signification originale du titre ne peut être déterminé.

À partir de la IIIème Dynastie, le terme *Sem*, séparé de la personne du prince, est devenu la désignation du domaine de responsabilité lui-même et donc un titre officiel, que portent désormais aussi les hommes d'origine « bourgeoise » : ils jouent le rôle du fils dans le rituel et sont en tant que fonctionnaires de la cour responsables de la vêtue et de l'habillement du roi. Cela explique, pourquoi au cours de l'Ancien Empire le titre *Sem*

est mis en rapport avec celui de  xrp snDwt nbt « chef de tous les tabliers au sens de tous ceux qui sont autorisés à porter un tablier » (Wb. IV, 522 : 6) de la période de 4^e dynastie en tant préposé typique au bureau du prêtre *Sem*. Au cours de la sixième Dynastie, ces titres furent non seulement annexés, comme tant d'autres titres anciens,

par des vizirs et des princes comme  qui cumulaient les fonctions suivantes

 (Prêtre *Sem*, chef du tablier) ;  sm wr mAA (Prêtre *Sem*, grand voyant) tel que nous lisons dans son inscription publiée par Mariette :

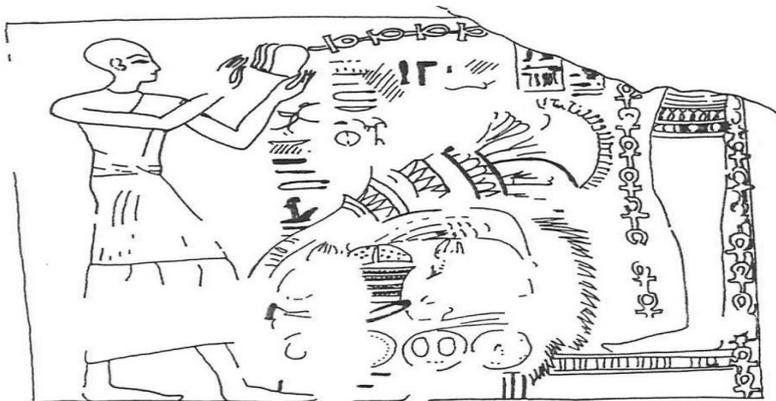
 iri pat sm HAty-a sAb TAty Hri-Hbt tpi Hr smr-waty sS- qd -nTr Hry-sStA n pt mAA sS pt

«le noble, l'aristocrate, le Prêtre *Sem*, le prince, le seigneur, le dignitaire, le vizir, chef des prêtres lecteurs, le compagnon unique, le dessinateur divin, le préposé aux affaires confidentielles du ciel, le voyant du secret céleste » (A. Mariette, 1976 : 149).

Ces hauts fonctionnaires trouvèrent également leur place dans le titre de la grande Prêtresse de Ptah de Memphis, dont la désignation caractéristique pendant la période

tardive est :  wr-xrp-Hmwt- m-prw «le grand des maîtres artisans dans les deux maisons» et  Sm- n-PtH xrp SnDw nbt « le grand dirigeant des artisans et le prêtre Sem de Ptah, chef de tous qui sont autorisés à porter un tablier». De plus, des prêtres Sem officient dans tout le pays pour le culte de Ptah et de Sokar, particulièrement bien documenté pour Thèbes à l'époque du Nouvel Empire. L'évolution vers le sacerdoce est complète lorsque le prêtre *Sem* devient la figure active du culte royal et privé de la mort. L'office bien documenté du prêtre *Sem* dans les temples funéraires royaux du Nouvel Empire doit être compris dans ce sens. Même un roi comme Seti 1^{er}, père du Pharaon Ramsès II, s'identifie comme le prêtre *Sem* de son père Sokar.

2. PRÊTRE ET PRÊTESSE DANS L'EXERCICE DE LEUR FONCTION : la purification Document IV.



Description :

Un prêtre qui porte le titre de  tient entre ses mains un vase dans lequel sortent des signes de vie. Il est complètement rasé et vêtu d'une écharpe, d'une longue robe, couverte d'un pagne court, les pieds sont nus. Ce souci de purifier le corps par le rasage et le lavage rituel est relaté dans le texte de l'historien grec Hérodote (II, 36-

37). L'inscription laisse apparaître qu'il est ressortissant de la ville de Thèbes 

. La phrase complète peut être lue  Hm-nTr rmT nb wAst « le prêtre divin de chaque homme de Thèbes ». En dessous de ses bras nous lisons :  . C'est probablement son nom.

Document V.



Description :

Le maître du tombeau est en compagnie avec son épouse sur une chaise et reçoit les offrandes de la part de deux prêtres. Le premier est drapé dans une robe blanche, la tête bien rasée. Il tient dans ses mains des offrandes de fleur. Le deuxième prêtre s'approche

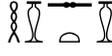
de la table d'offrande en ayant dans sa main gauche le vase de libation  et la cassolette

à encens . Il a la tête complètement rasée et se couvre d'une peau de panthère. Le maître du tombeau et son épouse sont accompagnés de leurs âmes, oiseaux à tête humaine, qui se nourrissent de l'eau provenant d'une fontaine céleste. Le vase de libation

 peut être employé comme déterminatif des mots  qbH « faire des libations »,  qbHw « libation » (Gardiner, Gram., p. 529, W15 et 16). Il

y a lieu de considérer les vases  et  comme des dérivés du vase  destiné à l'eau (Buisson, C. du. M. du, 1935, p. 111).

Les Égyptiens le remplissaient de l'eau et l'enterraient avec le mort, pratique qu'on retrouve chez des populations du Sénégal dont les rites de sépulture ont été décrits dans l'œuvre de Lemaire qui séjourna au Sénégal en 1682-1683 : «le défunt est enterré dans la case où il est mort, dont on ôte le dôme ; on attache l'arc, en carquois et la sagaie du mort à un pieu et on dépose des provisions consistant en un pot rempli de couscous et un autre d'eau. La sépulture est entourée d'une case d'épines» (Becker, Ch. Et Martin, V., 1982, p. 264).

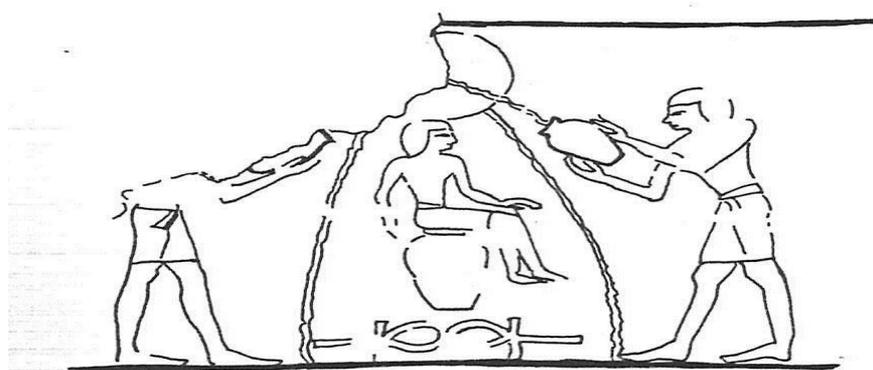
Ce vase  appelé  Hst (Wb. III, 154) ou  snbt variante  (R. Hannign 1995, 717) présent constamment sur les tables d'offrande à partir de la Ve dynastie, servait aux purifications, celle de l'ablution devant le sycomore et celle des aliments dans la tombe (Buisson, C. du. M. du, 1935, p. 112). Dans les cérémonies religieuses, on l'utilisait pour asperger « le sol sacré, au début du repas, le sel de la maison ». Dans les cérémonies de fondation des temples, Pharaon purifie le sol à l'aide ce vase :

«le roi prend sa course trois fois pour faire le tour de l'emplacement désigné pour l'édifice ; une première fois, il tient l'oiseau , une seconde, la rame et l'objet ,

une troisième, deux vases . La légende qui accompagne les figurations de la scène nous avertit que les vases contiennent les eaux sorties du NW, principe de toute chose. Le roi va se servir de cette eau pour la purification de l'emplacement du temple». Le prêtre se servit de ce vase pour arroser le corps d'Osiris dans sa végétation renaissante.

La purification par l'eau

Document VI.



Source : N. G. Davis, *Five Theban Tombs, Tomb of* , ASE 21, 1913, pl. XXI.

Description :

Les officiants qui sont des prêtres tiennent deux jarres remplies d'eau avec lesquels ils purifient le mort. Le mort est assis sur une poterie posée sur deux signes de vie. Cette iconographie permet de reconstituer l'ordonnance des funérailles sous la VI^e dynastie qui

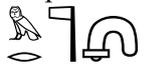
se déroulaient en deux phases, séparées par le séjour du mort dans l'  wabt pour y être embaumé. La première phase consistait à déposer le cadavre dans la salle des embaumeurs, en lui imposant une station dans la tente de purification

 ibw n wab « tente de la purification », pour le soumettre au rite de lavage rituel. Dans la seconde phase, les prêtres funéraires retiraient la momie de la salle de l'embaumement et le conduisaient une seconde fois à la tente de purification, où on exécutait sur elle la cérémonie de l'ouverture de la bouche. De cette station, on devait procéder à l'enterrement. La purification se faisait à l'aide de l'eau mais aussi à l'aide de l'encens et des parfums.

Document VII.

«le mort tient, parfois, un outil de cuivre ou une coupe ; un mort avait un anneau au doigt. Le corps repose souvent sur une natte de roseaux tressés ; parfois, cette natte le recouvre, et il arrive également qu'il soit placé entre deux nattes. La tête est, quelquefois, posée sur une pierre calcaire, ancêtre du chevet, ou sur une natte d'argile».

Parmi le personnel technique spécialisé dans les travaux d'embaumement du corps du

défunt, nous pouvons citer  imi-rA-xtmw-nTr « le responsable des

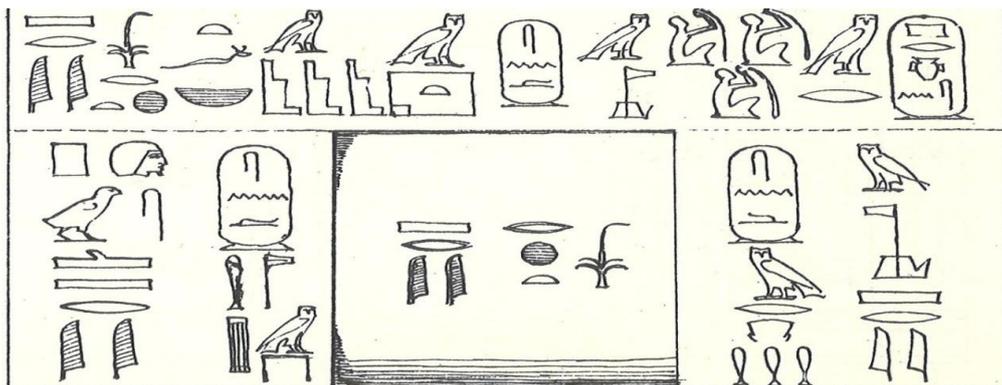
choses divines » ;  wt-Jnpw « le prêtre d'Anubis » ;  Xri-

Hbt « le prêtre ritualiste ». Le  dirige les opérations sous l'œil vigilant du

 leur patron. Le terme grec pour désigner l'un des spécialistes de la momification est *parasxisthj*. Les Paraschistes avaient pour rôle d'entailler les corps, « les taricheutes les salaient et les prêtres lecteurs récitaient les prières rituelles et les formules dont s'entourait la cérémonie » (Meulenaere H. J. de , LÄ, Band. I, 1975 : 610).

3. Autres prêtres de la religion égyptienne

Document XIV.



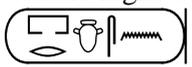
Source :

A. Mariette (1976, p. 92).

Description :

Ce tableau retrace la vie d'un haut fonctionnaire de l'état égyptien dénommé

 « le connu du roi Cheri, qui a vécu à Saqqara sous le règne des Pharaons de

la deuxième dynastie en l'occurrence  et . Il a occupé

respectivement les fonctions de  imi-rA-Hmw-kAw m Xrt-nTr « le responsable des prêtres qui s'occupent du culte funéraire dans les nécropoles »

et de  imi-rA wabw m Xrt-nTr «le responsable des prêtres de purification dans les cimetières». Les cimetières sont des lieux sacrés.

Personne ne doit y accéder sans être pur. Le maître du tombeau profère des menaces à l'endroit des visiteurs qui le fréquentent sans se soucier de leur purification corporelle :

«Tout homme qui entrerait dans cette tombe sans s'être purifié comme il se purifie étant esprit, je le saisirai par le cou tel un oiseau, je mettrai ma crainte en lui si bien que les esprits et les habitants de la terre verront (ce spectacle) et seront effrayés (à cause d'un esprit excellent) ; je serai jugé avec lui dans le conseil du Grand dieu» (Urk. I. 195-196).

La même menace est formulée à l'endroit de celui ou celle qui entre dans les cimetières et qui vole une pierre de la tombe de cette personne neutre qui a vécu sous la sixième dynastie (Urk. I 261) :



Jr nb sSnt.f Dbt jnr m js pn

Quant à tout homme qui volerait une brique de terre crue, une pierre dans cette tombe,



Jw wDa.i Hna.f jn nTr-aA

Je serai jugé avec lui par le grand dieu.

La menace peut être élargie aux autres membres de l'aristocratie égyptienne notamment les nobles, les fonctionnaires et tous ceux qui sont susceptibles de nuire aux intérêts des morts. C'est ce qui se lit dans la déclaration de l' (Urk. I 260) :



Jr js pn irin.i m imnt Xr(t)-nTr irin.i sw st-wabt
Hr-ib

Quant à cette tombe, je l'ai faite (construite) dans les nécropoles de l'ouest, je l'ai établie au milieu de la place pure



Jr saH nb sr nb rmT nb

Quant à tout noble, tout fonctionnaire, tout homme



sSnt.f inr nb Dbt nb m is pn

Qui (il) volerait chaque pierre, chaque brique de terre crue dans cette tombe



Jw wDa.i Hna.f jn nTr-aA

Je serai jugé avec lui par le grand dieu



Jw iTt.i Ts.f mi Apdw

Je saisirai son cou comme une oie



Jw r rdit.i snD anxw nbw tp(i)w tA

Je permettrai que tous les vivants sur terre aient crainte

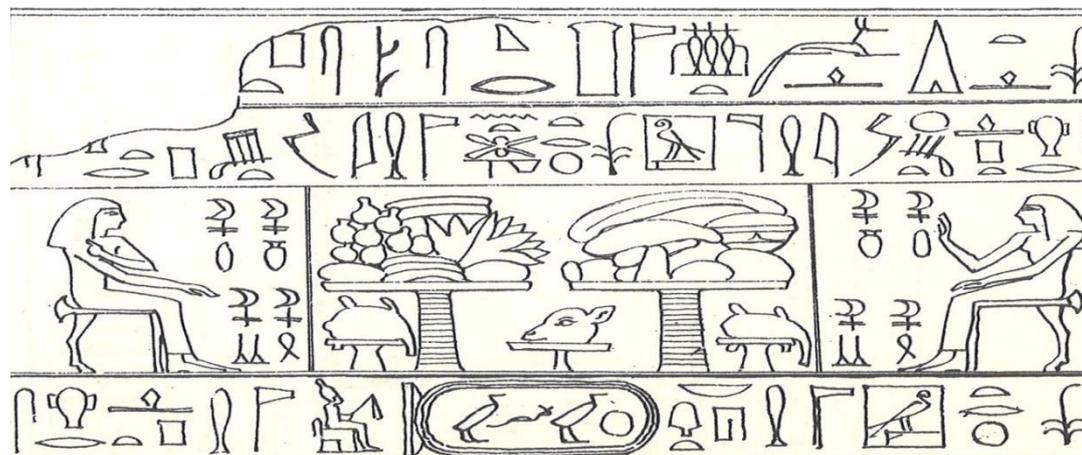


N Axw jmj(w)imnt Hrt r sn imAxw rx mAa Nnki

Des esprits qui sont dans l'au-delà, lorsque se dirigera vers eux, le vénérable, le juste, Nnki.

FEMME PRETRESSE DE L'EGYPTE ANCIENNE

Document X.



Source :

A. Mariette, 1976, p. 90.

Description :

¹ Prendre le cou comme celui d'une oie comme une menace (Wb. 5, 400 : 9).

Le choix des rois chez les Éthiopiens obéissait à des règles d'ordre moral, esthétique et divin. Le pouvoir chez les méroïtiques est d'origine divine mais les prêtres participent à l'élaboration du profil :

«En effet, les prêtres sélectionnent d'avance les meilleurs d'entre eux et le dieu prend possession d'un de ces élus à l'occasion d'une procession à laquelle une coutume veut qu'il prenne part lui-même, sa statue étant portée de tous côtés : tel est l'homme que la foule choisit comme roi ; immédiatement, elle se prosterne aussi devant lui et l'honore à l'égal d'un dieu, comme si le pouvoir avait été remis entre ses mains par la prévoyance divine» (Diodore III, 5).

7. RÔLE DES PRÊTRES DANS LA MISE À MORT RITUELLE DU ROI

La mise à mort rituelle du roi est une pratique très ancienne en Afrique noire. Elle consistait à mettre fin au règne du roi, à la suite d'un certain nombre de règnes. Elle pratiquait par les habitants de la ville telle qu'il s'annonce dans le texte de Diodore :

«A Méroé, en effet, les prêtres qui s'occupent du culte et des honneurs divins, puisqu'ils tiennent le rang le plus important et le plus puissant, envoient, quand cela paraît opportun, un messenger au roi pour lui ordonner de mourir. Tel est, en effet, disent-ils, l'oracle rendu par les dieux et l'ordre des immortels ne doit, sans aucun prétexte, être négligé par une créature mortelle».

Cette pratique s'est répandue à partir de Méroé dans le reste de l'Afrique noire. C'est ce qui ressort à travers l'étude de Baumann et Westermann (1970 : 328), sur le Soudan central :

«Dans presque tous les royaumes du Soudan central qui remonte à une période bien antérieure à l'introduction de l'islam, l'organisation que l'on rencontre est typiquement néo-soudanaise, soit des fonctionnaires avec un chef despote à leur tête. Un roi divin prend la place du chef paléo nigritique, prêtre des mânes. Les Haoussas du Gobir, de Katséna et de Daoura, les Djoukouns et les Igaras connaissent la mort rituelle du roi, qui devait mourir au bout d'un nombre d'années déterminé. Des traces du même fait se rencontrent en dehors de ce cercle ethnologique, ainsi dans le Baguirimi, et le Ouadaï, et chez les Songhaïs, Yorubas, Dagombas».

Conclusion

Nous avons beaucoup insisté dans ce texte sur le rôle des prêtres et prêtresses dans le rituel religieux et funéraire. En Égypte ancienne, le premier prêtre était le roi. Il officiait sous l'œil vigilant des dieux. Il jouait le rôle d'intermédiaire entre eux et les citoyens simples. Le roi par la suite délégua ses pouvoirs à des prêtres et prêtresses qui, dans l'exercice de leurs fonctions, s'attelaient à la purification des morts, à leur embaumement et enterrement et aux cérémonies de sacrifice funéraire destinées à faire revivre le ka et le Ba.

Dans cette perspective, nous avons examiné le rôle du prêtre Sem qui jouait le rôle du premier fils dans le rituel de l'ouverture de la bouche pour aider son père à retrouver ses organes sensibles ; du prêtre lecteur, du prêtre embaumeur et des Djerti, symbolisant Isis et Nephtys, dans le processus de résurrection de leur Osiris (M. N. Sarr, 2005).

Dans le sud de l'Égypte, s'est développée la civilisation méroïtique avec une forte expérience des pratiques religieuses et funéraires relatives aux activités des prêtres et des

prêtresses (Francis Breyer, 2022). Ils étaient également très impliqués dans l'organisation politique et sacerdotale du royaume. Ils participaient au choix et à l'élection des rois. Ces faits sont relatés dans les œuvres grecques en l'occurrence Hérodote d'Halicarnasse, Diodore de Sicile et Aristote (E. Mveng, 1972 : 181-188). Nous avons complété notre documentation par des études ethnographiques menées par (H. Baumann, 1936, p. 37 ; p. 133 ; p. 134 ; p. 135 ; p. 161) qui impliquent le rôle des prêtres et des prêtresses dans la transmission des oracles chez les Yorubas et certains nilotiques comme les Nuba.

Dans cette dynamique, nous pouvons affirmer que les faits religieux des civilisations nilotiques, venant de L'Éthiopie antique, ont prospéré en Égypte ancienne, se sont répandus à Napata et à Méroé, notamment sous le règne des Pharaons noirs de la 25e dynastie, pour s'étendre enfin chez les peuples du Soudan et de l'Afrique Bantu.

Bibliographie

- Altenmüller, H. (2008), «La peau de panthère en Égypte ancienne et en Afrique », *ANKH, Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n017, Paris, KHEPERA, p. 73-85.
- Baumann H. et Westermann D., (1970), *Les peuples et les Civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot.
- Becker, C. et Martin V., (1982), « Rites de sépultures préislamiques au Sénégal et vestiges protohistoriques », *Archives suisses d'Anthropologie générale*, XLVI, 2, p. 261-293.
- Breyer, F., (2022), *Napata und Meroë. Kulturgeschichte eines nubischen Reiches*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Buisson du Comte du Mesnil, (1935), *Les noms et signes égyptiens désignant des vases ou objets similaires*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Davies, N. de Garis., (1913), *Five Theban Tombs*, Archaeological of Survey of Egypt (ASE) 21, Egypt exploration Fund, edited by F. LL Griffith, London.
- Diodore de Sicile, (1989), *Bibliothèque historique*, Livre III. Texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres.
- Erman A. und Grapow H. (1982), *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Dritter Band, Berlin, Akademie Verlag.
- Hannig, R. (1995), *Die Sprache der Pharaonen. Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.*, Mainz, Philip von Zabern.
- Helck, W., (1954), *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen alten Reiches*, ägyptologische Forschungen, Heft 8, Glückstadt-Hamburg-New York, Verlag J.J. Augustin.
- Hérodote (1936), *Histoires*, Livre II. Texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres.

- Mariette, A. E., (1976), *Les Mastabas de l'Ancien Empire*, Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag.
- Meulenaere, H. J. de, (1975), «Balsamierer», *Lexikon der Ägyptologie*, Band. I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 610.
- Mveng, E., (1972), *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence africaine.
- Posener, G., (1992), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan
- Sarr, M. N., (2001), *Funérailles et représentations dans les tombes de l'Ancien et du Moyen Empires égyptiens : cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique noire*, Beiträge zur Archäologie ; 5, Münster, Hamburg, Berlin, London, LIT VERLAG.
- Id.*, (2005), «le sens des lamentations funèbres en Égypte ancienne et en Afrique noire : le cas des Djerti», *Cahiers Caribéens d'égyptologie*, N0s 7-8 Février/Mars, Martinique, Édition Tyanaba
- Schmitz, B. (1984), «Sempriester», *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 833-836.
- Sethe, K. (1933), *Urkunden des alten Reichs*, Erster Band, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Vandier, J., (1952), *Manuel d'archéologie égyptienne*, tome premier, les époques de formation, la préhistoire, Paris, Éditions A. ET J. Picard et C^{ie}.

La φρόνησις (*phronèsis*) : de la perspective aristotélicienne
à la convention de prudence comptable dans l'espace
OHADA.

Stéphane FAYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

&

Édouard SENGHOR

École normale supérieure d'Enseignement technique et professionnel
[ENSETP]

Résumé : Cette communication étudie le concept aristotélicien de φρόνησις (*phronèsis*) et ses prolongements en comptabilité dans la région ohadienne. Elle montre que, chez Aristote, la mise en pratique de la φρόνησις (*phronèsis*), distincte de la science, des vertus morales, de la *poièsis* et de la sagesse, est suspendue aux nécessités, au baromètre de l'instant « t » et du contexte. Elle pourrait se définir comme étant une disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme. En cela, elle est liée à la convention de prudence comptable dans l'espace OHADA puisqu'on y voit celle-ci comme « l'appréciation raisonnable des faits dans des conditions d'incertitude afin d'éviter le risque de transfert, sur l'avenir, d'incertitudes présentes susceptibles de grever le patrimoine ou le résultat de l'entité ». Forte d'autres parallèles, la communication conclut que la convention de prudence dans la comptabilité de l'espace ohadien est une continuité de la notion aristotélicienne de φρόνησις (*phronèsis*).

Abstract: This paper studies the Aristotelian concept of φρόνησις (*phronèsis*) and its extensions in accounting in the Ohadian region. He shows that, in Aristotle, the practical application of φρόνησις (*phronèsis*), as distinct from science, moral virtues, *poièsis* and wisdom, is suspended from the necessities, from the barometer of the given moment and the context. It could be defined as a state of grasping the truth, involving reason, concerned with action about things that are good or bad for a human being. In this regard, it is in parallel with the accounting convention of prudence in the OHADA area, insofar as prudence is there undefined as "the reasonable assessment of facts under conditions of uncertainty in order to avoid the risk of transferring to the future of present uncertainties likely to affect the assets or earnings of the entity". With other parallels in mind, we can conclude that the accounting convention of prudence in

the Ohadian space is a continuity of the Aristotelian notion of φρόνησις (phronèsis).

Mots-clés : Aristote, φρόνησις, convention de prudence, espace OHADA

Keywords: Aristotle, φρόνησις, prudence convention, OHADA space.

Introduction

Aujourd'hui, dans la comptabilité africaine, il est question de convention de prudence. Si ce dernier terme est à rapprocher du nom latin *prudencia*, *ae, f*, *prudencia* a été, dans les *Lois* (III, 2, 5) de Cicéron, une vertu morale au même titre que la *justitia*, la *fortitudo* et la *temperantia*. Elle traduit la sagacité, voire la providence de l'individu. Or la *prudencia* ainsi représentée a pour correspondant grec le mot φρόνησις (*phronèsis*). Y aurait-il un lien entre le principe de prudence dans la comptabilité ohadienne et la φρόνησις (*phronèsis*) dans le monde grec ancien ? Cette réflexion voudrait globalement établir ou dénouer les connexions de la comptabilité moderne avec la pensée antique par le biais de la notion de prudence. Plus spécifiquement, elle essaie de voir dans quelle mesure la convention de prudence dans la zone OHADA est une mise en pratique de la φρόνησις (*phronèsis*) au sens aristotélicien du terme. Elle décrit synthétiquement les représentations de l'une ou de l'autre et tâche de faire des rapprochements.

1. La φρόνησις (*phronèsis*) chez Aristote

Aristote dessine les linéaments de la φρόνησις (*phronèsis*) en y consacrant plusieurs passages de ses œuvres morales, et, d'une façon toute particulière, le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. On y retrouve notamment cette définition : « [La *phronèsis*] est une vraie disposition pratique, guidée par la raison, sur ce qui est bien ou mal pour l'homme². » Comment comprendre cela, c'est ce que nous allons essayer de voir.

1.1. La φρόνησις (*phronèsis*) comme disposition

La φρόνησις (*phronèsis*) est d'abord une disposition. Le terme grec employé par le moraliste pour désigner cela est ἕξις (*hexis*). Il nous ouvre, dans l'œuvre éthique d'Aristote³, à une multitude de synonymes : « tempérament », « état », « manière d'être », « habitude », « conduite », voire « faculté » et nous donne un avant-goût de sa complexité. Il traduit un état d'esprit/d'âme de l'homme, une propension de son caractère, une prédisposition, en somme une « qualité psychique⁴ ». L' ἕξις (*hexis*) « se définit par les actes, mais aussi (les choses)

² « Αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. », *Éthique à Nicomaque*, VI, 1140 b 5 ; c'est nous qui traduisons. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014, p. 34, note 1) relève qu'Apelt et d'autres penchent en faveur d'un établissement (ou d'une correction du texte) qui ferait de l'adjectif ἀληθής une épithète de λόγου, et non d'ἕξιν, ce qui fait que la phrase pourrait se traduire par « celle-ci est une disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme ».

³ Nous avons alors analysé bien des passages de l'*Éthique à Eudème*, de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Grande morale* où figure le terme et leurs traductions.

⁴ Karina Cahill, « *Phronèsis* et prudence. Esquisse de la science pratique dans les textes de la tradition classique », Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en littératures de langue française, Université de Montréal, août 2015, p. 41.

dont elle tient son origine⁵ » : ce que l'on fait et ce pourquoi on le fait détermine sa manière d'être habituelle. L'ἕξις (*hexis*) a tout autant un horizon que des circonstances de réalisation⁶.

C'est certainement conscient de cet état de choses qu'Aristote sépare la φρόνησις (*phronèsis*) de la science. Celle-ci n'a pas vocation de science, car s'il en était ainsi, elle reposerait sur des choses qui ne peuvent pas ne pas être, ou être autrement qu'elles ne sont. Or ce que l'on voit, c'est que dans une délibération phronétique, la matière relève de la facticité⁷. Délibération phronétique, avon-nous écrit, car il y a une autre différence par rapport aux propriétés de ces vertus intellectuelles : si le socle de la démarche scientifique est la démonstration, il n'en va pas de même de la φρόνησις (*phronèsis*) qui fait intervenir plutôt un calcul⁸. De même, tandis qu'un savoir normatif peut fonder la science, c'est l'expérience qui est la source de la φρόνησις (*phronèsis*)⁹. Le but de la science, c'est l'atteinte de vérités universelles, celui du calcul phronétique, l'utilité. Bref, si

la science s'adresse à ce qu'il y a de moins humain dans l'homme, de plus impersonnel, l'intellect, et si sa transmission se fait par les voies universalisables du logos, c'est à un niveau plus vital que se situe la prudence : à ce niveau où les facultés intellectuelles sont responsables, non seulement de la logique de leur contenu, mais de la conduite de l'homme, dont elles sont le guide, à ce niveau où le logos lui-même doit parler le

⁵ ἡ ἕξις ταῖς ἐνεργείαις ὀρίζεται, καὶ ὧν ἐστίν. *Éthique à Nicomaque* (désormais *ÉN*), IV, 1122 b 1 ; c'est nous qui traduisons.

⁶ Pierre Aubenque explique mieux : « Par cette formule que nous trouvons au milieu du développement sur les vertus morales, mais qui peut s'appliquer à toute ἕξις, Aristote manifeste la double face de la vertu, qui ne se définit pas seulement par un certain type de disposition subjective, mais aussi par la référence à un certain type de situation. Être vertueux, ce n'est pas seulement agir comme il faut, mais avec qui il faut, quand il faut et où il faut. La matière de l'action est ici si peu étrangère à la définition de la moralité que la vertu ne peut être définie sans son objet. L'acte vertueux ne serait pas ce qu'il est, ou ce qu'il doit être, si les circonstances étaient autres ; et la vertu en général ne serait pas ce qu'elle est, peut-être même ne serait-elle pas du tout, si le monde était autre qu'il n'est » (*La prudence chez Aristote...*, p. 64).

⁷ « Ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν. [La *phronèsis* n'est pas] une science parce qu'il est possible que ce qu'il faut faire soit autrement », écrit-il ; c'est nous qui traduisons. « Les choses utiles, objet propre de la prudence, ne sont pas telles qu'elles ne changent jamais : "Ceci est utile aujourd'hui, mais ne le sera pas demain, utile pour l'un, mais non pour l'autre, utile dans certaines circonstances (οὕτως), mais non dans d'autres (ἐκείνως)". On n'a pas assez remarqué que ces notations introduisaient dans l'économie de la morale aristotélicienne la dimension de la temporalité », analysera Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 95.

⁸ Gil Delannoï (« La prudence en politique. Concept et vertu », *Revue française de science politique*, 37^e année, n°5, 1987, p. 599) écrit : « La science porte sur des choses immuables, dit Aristote. Elle procède par démonstration, non par délibération ».

⁹ De quelle expérience s'agit-il ? Voir Gil Delannoï, « La prudence en politique. Concept et vertu », *Revue française de science politique*, 37^e année, n°5, 1987, p. 599-600 ; Michel Villette, « Phronèsis : une alternative à la gestion comme science et aux affaires comme pur opportunisme », *Annales des Mines, Série Gérer et Comprendre*, n°43, mars 1995, p. 5. En ligne <https://shs.hal.science/halshs-01414949/document> ; Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 59.

langage de la passion, du caractère, du plaisir et de la peine, s'il veut être entendu d'eux et les élever à son niveau.¹⁰

ἕξις (*hexis*), disposition, comme nous venons de le voir, la φρόνησις (*phronèsis*) pourrait au moins avoir une relation générique avec l'ἀρετή (*arété*). Le lien originaire de la φρόνησις (*phronèsis*) avec l'ἀρετή (*arété*) vient de ce que, dans la délibération phronétique, l'âme n'est ni sujette aux affections (πάθη) ni mue par un aucun mouvement interne d'action lié à ces passions (δύναμεις). Cette délibération ne dépend pas du sentiment (de plaisir ou de chagrin) qu'on va éprouver ou encore d'une éventuelle appréciation ou dépréciation pour ce sentiment ; rien non plus ne stimule naturellement celui qui est sujet à la délibération phronétique à éprouver ce sentiment et on ne le juge pas d'après son inclination naturelle à ressentir les passions¹¹. Ce qui établit un lien entre la φρόνησις (*phronèsis*) et l'ἀρετή (*arété*) surtout est

affirmé par Aristote dès sa définition de [celle-ci] : « Ainsi donc la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relativement à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (1106 b 36 – 1107 a 1). [...] [la φρόνησις (*phronèsis*)] permet, lorsque nous éprouvons des sentiments ou des émotions (crainte, audace, appétit, colère, pitié) de ne les éprouver « ni trop, ni trop peu », et aussi de les ressentir « au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut » (1106 b 20-21)¹².

On la retrouve, par exemple, entre l'εὐθεία (*euèthéia* : niaiserie, simplicité honnête, mais en mauvaise part) et la πανουργία (*panourgia* : fourberie, méchanceté)¹³.

Néanmoins, nous n'allons pas réduire par trop une relation complexe. Aristote procède à ce sujet d'un « clivage exégétique¹⁴ », pour emprunter des mots de Pierre-Marie Morel. L'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* établit une bipolarité arétique en distinguant les ἀρεταί (*arétai*) qui relèvent du caractère (partie docile à la raison de la faculté irrationnelle de l'âme) et celles qui relèvent de l'intellect (partie possédant proprement et *in se* la raison de la faculté rationnelle de l'âme), distinction fondée, « sur les éléments de psychologie morale que nous donnent les traités éthiques, et qui distribuent les types de vertus selon les facultés de l'âme » ; différenciation entre vertus éthiques et vertus intellectuelles basée également sur leurs modes d'acquisition différents :

Il est établi que la vertu est double, vertu intellectuelle et vertu du caractère ; c'est principalement à l'instruction que la vertu intellectuelle doit sa genèse et son

¹⁰ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 59-60. Cette citation est relevée dans son exposé par Michel Villette, « Phronésis : une alternative à la gestion comme science et aux affaires comme pur opportunisme », p. 5.

¹¹ Cf. *ÉN* II, 1105 b 21-1106 a 9. En fait, nous appliquons à la φρόνησις (*phronèsis*), ce qu'Aristote explique au sujet du genre de la vertu morale.

¹² Denis Grison, « Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution », thèse de doctorat de Philosophie, Université Nancy 2, 2006, p. 97-98.

¹³ *Éthique à Eudème*, 1221 a 10.

¹⁴ Pierre-Marie MOREL, « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikè* », *Philonsorbonne*, 11, 2017, p. 142. En ligne <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/892>, consulté le 08 juin 2021.

développement, et c'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps, tandis que la vertu du caractère résulte de l'habitude, d'où lui est également venu son nom, qui est une légère déclinaison de "habitude"¹⁵.

La φρόνησις (*phronèsis*), de l'ordre des dianoétiques¹⁶, n'implique guère une attitude de la volonté (II, 1106 b 36), visant une médiété (II, 1106 b 8), capable de choix porté à la délibération (VI, 1139 a 20). Elle est plutôt « une disposition pratique concernant la règle du choix ; il ne s'agit pas ici de la rectitude de l'action, mais de la justesse du critère¹⁷ ».

1.2. Le caractère pratique de la φρόνησις (*phronèsis*)

Disposition pratique, la φρόνησις (*phronèsis*) ne peut être un art. Qu'elle le fût supposait qu'elle fût portée vers la ποίησις (*poièsis* : production, création), alors qu'elle a pour fin la πράξις (*praxis* : action, accomplissement, exécution) : « Ce qui fait qu'on est porté à agir, accomplir, écrit Aristote, est différent de ce qui pousse à produire ou créer [...] La fin de la *poièsis* est autre chose [qu'elle-même], ce qui ne serait pas le cas pour la *praxis* : en effet, c'est cette pratique du bien qui est sa fin¹⁸. Gil Delannoï et Karina Cahill commentent bien la vision aristotélicienne :

La *poièsis* est une disposition à faire ou fabriquer accompagnée d'une règle exacte. Tout cas semblable est une *Technè*. La fabrication concerne donc exclusivement les choses qui n'existent pas à l'extérieur de ce processus. La *poièsis* ou la *Technè*, ne touchent donc que les choses qui viennent au monde par un procédé semblable (ce qui exclut les choses qui existent déjà, c'est-à-dire celles qui deviennent nécessairement, comme les êtres naturels). C'est à ce niveau que se distinguent la *praxis* et la *poièsis* : l'une est entièrement tournée vers le devenir de l'être humain et l'autre vers un devenir extérieur à lui, c'est-à-dire une production dont la fin est distincte de l'agent qui fait l'action ;

¹⁵ *ÉN* II, 1103 a 14-18. Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Nous nous appuyons entièrement sur l'analyse de Pierre-Marie Morel, (« Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote... », p. 143-144.

¹⁶ Aristote rappelle les 5 vertus intellectuelles (« facultés au moyen desquelles l'âme dit vrai, qu'elle affirme ou infirme ; qui nous découvrent la vérité ») de la liste de l'Académie : la τέχνη (*technè* : art), l'ἐπιστήμη (*epistèmè* : science), la φρόνησις (*phronèsis* : prudence ?), la σοφία (*sophia* : sagesse) et le νοῦς (*nous* : intelligence). Cf. *ÉN* VI, 1139 b 15.

¹⁷ Michel Villette, « Phronèsis : une alternative à la gestion comme science et aux affaires comme pur opportunisme », p. 3. Cf. aussi Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 34. Pierre-Marie Morel (« Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote... », p. 144), s'appuyant sur *ÉN*, VI, 13, 1144 a 6-9 ; 1145 a 5-6 et *Éthique à Eudème*, II, 11, 1227 b 22-25 ; 39, précise : « Aristote maintient d'ailleurs cette distinction, y compris là où il entend montrer que vertus éthiques et *phronèsis* sont indissociables : les premières garantissent la rectitude de la fin poursuivie, tandis que celle-ci assure celle des actions intermédiaires, ou moyens, en vue de cette fin ».

¹⁸ « Ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως (le genre de l'action diffère du genre de la création). [...] Τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. » (*ÉN*, VI, 1140 b 4. C'est nous qui traduisons).

Dans l'art, le principe d'existence de l'œuvre réside dans l'artiste. La prudence est, au contraire, entièrement soumise aux événements. « La prudence est une disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain » (livre VI, 1140b), tandis que la production d'une œuvre trouve sa fin en elle-même. Si on peut parler d'excellence en art, on ne peut le faire en matière d'action¹⁹.

Vertu pratique, la φρόνησις (*phronèsis*) ne peut non plus être assimilée à la σοφία (*sophia* : sagesse). Ces vertus de la pensée se distinguent par leur utilité. La σοφία (*sophia* : sagesse) est purement théorique ou spéculative, c'est une connaissance pure à défaut d'être abstraite, plus peut-être *a priori* qu'empirique, moins ou alors pas du tout portée à l'action, c'est-à-dire à être utilisée de façon concrète et précise dans des situations de la vie quotidienne de l'homme. Elle réfère aux choses éternelles et divines, les choses éternelles étant celles qui sont

objet de démonstration, comme, par exemple, les figures géométriques, qui sont toujours ce qu'elles sont. Mais les choses utiles, objet propre de la [φρόνησις (*phronèsis*)], ne sont pas telles qu'elles ne changent jamais : « Ceci est utile aujourd'hui, mais ne le sera pas demain, utile pour l'un, mais non pour l'autre, utile dans certaines circonstances (οὕτως), mais non dans d'autres (ἐκείνως)²⁰.

La φρόνησις (*phronèsis*), qui dicte à la partie contemplative de notre être ce qu'elle doit rechercher, est pragmatique ; c'est une connaissance toute pratique, entendons par là qu'elle traite des réalités humaines qui fournissent matière à délibération, c'est-à-dire à l'épreuve desquelles il faudra être prévenant, trouver le bon (meilleur) biais comportemental, la stratégie entre « le souhaitable et le possible (tout ce qui est souhaitable n'est pas possible)²¹ ».

1.3. La vérité phronétique, phronèsis et raison

« La vérité, est-il écrit dans l'*Éthique à Nicomaque*, est l'œuvre des deux parties noétiques (de l'âme). Ainsi les dispositions conformément auxquelles chaque partie dira tout à fait la vérité, ces habitudes-là sont les vertus des deux²² ». Lorsqu'on se dispose à n'être que dans la vérité (rectitude, sincérité, action droite), on fait preuve de vertu. Pour y arriver, il y a cinq moyens dont la φρόνησις (*phronèsis*). L'âme en définitive parvient à être dans la vérité au moyen de la φρόνησις (*phronèsis*).

¹⁹ Respectivement Gil Delannoi, « La prudence en politique. Concept et vertu... », p. 599 et Karina Cahill, « Phronèsis et prudence. Esquisse de la science pratique dans les textes de la tradition classique », p. 44.

²⁰ Cf. *ÉN VI*, 1143 b 19 et *Grande morale I*, 32, 16-18. La citation est de Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 95-96. L'expression « connaissance pure » est empruntée à Gil Delannoi (« La prudence en politique. Concept et vertu... », p. 598) qui écrit : « Aristote distingue deux sagesse. Il distingue la pure connaissance *sophia* que cherche le savant de la sagesse dans l'action *phronèsis* ».

²¹ Denis Grison, « Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution », p. 96. Cf. aussi Delannoi, « La prudence en politique. Concept et vertu... », p. 600 et Aristote, *ÉN VI*, 1141 b 8 et *Éthique à Eudème VII*, 1250, 15.

²² Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. Καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐτὰ ἀρετὰ ἀμφοῖν. (*ÉN VI*, 1139 b 10. C'est nous qui traduisons).

Par ailleurs, toute attitude ou situation phronétique est soumise à l'autorité de la raison. Aristote ne s'y trompe pas qui note que la φρόνησις (*phronèsis*) est rationnelle, qui « sait toujours la raison de ce qu'elle fait (ἔχει λόγον διὰ τί οὕτως πράττει) ». Faisant corps avec le bon sens, elle consiste en un calcul, en une délibération. Il s'agit de savoir discerner ce qui est bien, le meilleur moment et les conditions morales pour tirer un profit maximum de ce bien²³.

Au bout du compte, pourrait-on conclure avec Aristote, la φρόνησις (*phronèsis*), qui n'est ni une science, comme l'est la σοφία (*sophia* : sagesse), ni un art, est une « vertu intellectuelle » portée à l' « *eu prattein*, [au] bien agir digne de l'homme comme citoyen et législateur », « vertu de la délibération, plus que de la contemplation, et du choix, plus que de la volonté [...] vertu du risque et de la décision, auxquels refuserait de condescendre une sagesse trop lointaine²⁴ » ; elle rime à cette faculté qu'a l'homme qui en est sujet, le φρόνιμος (*phronimos*), de réussir à délibérer sur toutes choses qui lui soient bénéfiques, en général ; elle correspond à cette habitude (penchant ou usage) vraie que la raison dicte à examiner les affaires humaines, c'est-à-dire qui sont opportunes. Autrement dit encore, elle consiste à savoir décider de manière à ce que sa résolution s'accorde avec ce qui fait son bonheur, en général ; à réfléchir pour voir comment faire pour qu'une chose à faire soit utile et avantageuse pour soi, ou pour qu'elle se fasse, et repose alors sur des contingences, des situations et cas particuliers.

Celle-ci visant le bonheur, tant personnel que commun, elle permet aux autres facultés, puissances et activités de l'âme de se ranger sous un but unique et de s'actualiser dans une visée. La *phronèsis* peut ainsi prendre plusieurs aspects : elle peut être législative et s'appliquer à la cité ou à l'administration de la vie et des objets personnels (celle de la maison par exemple). Elle devient alors respectivement politique ou économie, tels qu'on l'entendait chez les Grecs. Cependant, dans les deux cas, elle relève d'une même capacité. Il s'agit, à chaque fois, d'une organisation en vue du bien commun. La *phronèsis* s'applique donc à tout ce qui touche la vie en société et peut prendre plusieurs formes. Elle monopolise ainsi les autres facultés psychiques pour les utiliser à une fin et peut s'appliquer à des objets divers²⁵.

Elle est applicable à la comptabilité.

2. Évolution du concept de φρόνησις (*phronèsis*) : des Grecs à la convention de prudence comptable dans la zone d'intégration OHADA

2.1. Les Grecs et l'application de la φρόνησις (*phronèsis*) dans l'administration

²³ Voir *Éthique à Eudème* VII, 14, 1247 a 4 ; *Grande Morale* II, 3, 1 ; *Grande Morale* II, 5, 2 ; *Grande Morale* II, 5, 4.

²⁴ Michel Villette, « Phronèsis une alternative à la gestion comme science et aux affaires comme pur opportunisme », p. 2 ; Sophie Aubert-Baillet, « De la φρόνησις à la prudentia », *Mnemosyne*, 68, 2015, p. 77 ; André Tosel, *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, Paris, Les Belles Lettres (diffusion) / Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995, p. 10 ; Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote...*, p. 137.

²⁵ Karina Cahill, « Phronèsis et prudence. Esquisse de la science pratique dans les textes de la tradition classique », p. 43.

L'article de Léopold Migeotte [...] s'intéresse à la façon dont l'organisation administrative et gestionnaire des cités grecques du V^e siècle avant Jésus-Christ jusqu'à notre ère peut illustrer ce souci de *phronèsis* ; dotées d'une grande autonomie législative et de gestion – même lorsqu'elles étaient « rattachées à de vastes États de type monarchique » –, ces cités étaient gouvernées par un Conseil, composé de citoyens chargés de l'élire chaque année. Idéalement, elles sont gouvernées par des *phronimoi*, des hommes prudents ; ces gouvernants doivent donc être en mesure, avec justice et bonté, d'assurer la pérennité des ressources de la cité pour le bien commun. Pour cela, ils recourent à différents dispositifs de gestion : prêts à intérêt aux particuliers et aux autres cités, thésaurisation, planification des dépenses publiques, biens patrimoniaux, recettes fiscales, contributions régulières sous forme de charges publiques et de liturgies ou contributions occasionnelles par la levée d'impôt sur la fortune ou d'appels à dons, sont autant de moyens d'assurer des recettes supérieures aux dépenses et de léguer à leurs successeurs des finances au solde positif²⁶.

Ce résumé de l'article « Les Grecs anciens ont-ils géré avec prudence les finances de leurs cités ?²⁷ » fait par Nicolas Praquin nous en dit long sur le fait que, dès l'Antiquité, les hommes ont essayé de mettre en valeur les vertus de la φρόνησις (*phronèsis*) dans le sens où Aristote envisage les choses, d'une manière ou d'une autre ; que la φρόνησις (*phronèsis*) les a guidés tant bien que mal²⁸ dans l'exercice de leurs fonctions administratives.

2.2. Retour de la φρόνησις (*phronèsis*) dans les normes comptables

Cela s'est poursuivi jusqu'à nos jours, et c'est toujours Praquin qui nous explique comment :

L'argent est le nerf de la guerre » est une locution bien connue et attribuée, selon les sources, à Cicéron ou à Thucydide. Elle est également usitée d'une façon plus contemporaine lorsqu'est évoqué le fait que « l'argent est le nerf des affaires ». Nul ne s'étonnera donc que la comptabilité d'abord, la banque ensuite firent progressivement de la prudence l'un des piliers de leur système de fonctionnement. En effet, l'argent constitue pour chacun de ces champs d'activité son barycentre ; le premier en transformant en valeur chiffrée tout flux physique ou monétaire, le second en optimisant la gestion des différents types de monnaie – métallique, fiduciaire ou scripturale – dans le but de générer des ressources monétaires nouvelles. Or, l'avenir étant par définition incertain, la prudence joue ici un rôle majeur puisqu'elle invite à anticiper des situations fâcheuses ou défavorables et cherche ainsi à garantir le maintien et la croissance des ressources existantes de l'organisation. Pour ces raisons, les normalisateurs se sont très tôt emparés du concept de prudence pour en faire soit

²⁶ Nicolas Praquin, « Les prudences : principes, dispositifs et pratiques de la Grèce à nos jours », *Entreprises et histoire*, vol. 92, n° 3, 2018, p. 6.

²⁷ Léopold Migeotte, « Les Grecs anciens ont-ils géré avec prudence les finances de leurs cités ? », *Entreprises et histoire*, n° 92, n°3, 2018, p. 15-25.

²⁸ Léopold Migeotte (« Les Grecs anciens ont-ils géré avec prudence les finances de leurs cités ? », p. 24-25) relativise : « Il est évident par ailleurs que les hommes politiques les plus influents n'étaient pas à l'abri des erreurs de jugement ni des pressions indues ni de la corruption et que les citoyens réunis en Conseil et en Assemblée ont parfois pris des décisions malheureuses, irréfléchies / ou téméraires. Les uns et les autres pouvaient aussi être poussés par la nécessité ou l'urgence ».

un principe fondateur de la comptabilité, soit édicter des règles de protection des capitaux bancaires²⁹.

Il en appert qu'une tendance aujourd'hui à normaliser les choses comptables amène à ne pas mettre sous la sellette la délibération prudentielle.

2.3. La convention prudentielle dans l'espace de l'OHADA

Dans l'espace de l'OHADA³⁰, en comptabilité, dans un souci de normalisation des pratiques, il a été retenu 8 conventions permettant au préparateur des comptes d'élaborer facilement les documents et contenus informatifs sur la situation des entreprises, dont celle de prudence.

L'Acte uniforme relatif au Droit comptable et à l'Information financière (l'AUDCIF) l'érige en norme, au sens de principe de référence pour agir ou juger. En ses articles 3 et 6, il stipule : « La comptabilité doit satisfaire, dans le respect de la convention de prudence, aux obligations de régularité, de sincérité et de transparence inhérentes à la tenue, au contrôle, à la présentation et à la communication des informations qu'elle a traitées » ;

L'application du Système comptable OHADA implique que :

- La convention de prudence soit en tous cas observée, à partir d'une appréciation raisonnable des événements et des opérations à enregistrer au titre de l'exercice ;
- L'entité se conforme aux règles et procédures en vigueur en les appliquant de bonne foi ;
- Les responsables des comptes mettent en place et en œuvre des procédures de contrôle interne indispensables à la connaissance qu'ils doivent normalement avoir de la réalité et de l'importance des événements, opérations et situations liés à l'activité de l'entité ;
- Les informations soient présentées et communiquées clairement sans intention de dissimuler la réalité derrière l'apparence³¹.

2.3.1. Au service de l'image fidèle de l'entreprise

Autrement dit, tant que les principes de régularité, de sincérité et de transparence sont respectés, on fait aussi œuvre de prudence. La régularité signifie qu'il ne faut pas, par exemple, omettre de présenter, dans les notes annexes, les libertés prises par rapport à l'application des principes comptables (dérogations et compléments) ni négliger d'y décrire et décomposer les objets figurant dans les autres états financiers et ce, d'un exercice à l'autre ; la sincérité, qu'il faut être de bonne foi et appliquer les principes comptables pour ne pas communiquer une

²⁹ Nicolas Praquin, « Les prudences : principes, dispositifs et pratiques de la Grèce à nos jours », p. 7. De façon générale, lire toute sa recension.

³⁰ L'Organisation pour l'Harmonisation en Afrique du Droit des Affaires regroupe le Bénin, le Burkina-Faso, le Cameroun, la Centrafrique, la Côte d'Ivoire, le Congo, les Comores, le Gabon, la Guinée, la Guinée-Bissau, la Guinée-Équatoriale, le Mali, le Niger, la République démocratique du Congo, le Sénégal, le Tchad et le Togo, soit 17 pays.

³¹ Acte uniforme relatif au Droit comptable et à l'Information financière, articles 3 et 6.

situation irréaliste ou faussée de l'entreprise ; la transparence, que l'information comptable ne doit pas être incomplète, inutile, floue, voire déloyale. Il s'agira, pour son utilité, que l'information soit pertinente, présente une image fidèle de l'entreprise (pas d'incomplétude ni de grossière erreur), réponde aux critères de comparabilité, de vérifiabilité, d'accessibilité rapide aux décideurs et de compréhensibilité³².

Parce qu'elle sert de guide en vue de prendre une décision pratique ou fondée sur le jugement, on ne doit nullement l'ignorer. Qu'est-ce alors que la prudence ? Ou bien qu'est-ce que la convention de prudence qui doit être appliquée dans l'espace considéré ?

2.3.2. Définition

Dans le cadre conceptuel du Système comptable OHADA (SYSCOHADA) figure entre autres cette réponse :

La prudence est l'appréciation raisonnable des faits dans des conditions d'incertitude afin d'éviter le risque de transfert, sur l'avenir, d'incertitudes présentes susceptibles de grever le patrimoine ou le résultat de l'entité. Les actifs et les produits ne doivent pas être surévalués, et les passifs et les charges ne doivent pas être sous-évalués³³.

Elle fait l'objet d'une convention dans la mesure où sa mise en pratique ne se limite pas seulement à un pays, mais à l'ensemble des pays membres de l'OHADA, qui l'acceptent comme règle dans l'organisation et la pratique comptables. Cette convention n'est pas sans utilité pour les utilisateurs de l'information comptable :

La convention de prudence est avant tout, dans le contexte socio-économique et culturel de nos entités, un moyen d'une part, de protéger et, surtout de garder la confiance des tiers et, d'autre part de prévenir toutes distributions de dividendes fictifs (distribution de plus-values potentielles) susceptibles de nuire à leur équilibre financier, leur croissance et leur capacité d'autofinancement³⁴.

En d'autres termes, l'entreprise, les clients et fournisseurs, les partenaires financiers nationaux, le personnel, l'État, la Centrale des Biens et les organismes et institutions internationaux partenaires sont préservés au moyen du respect de ce principe de toute image illusoire parce que imprudente ou trop flatteuse de l'entreprise elle-même. La convention de prudence étant appliquée (par exemple, pour rappel, lorsque « les plus-values latentes, donc non encore réalisées, ne participent pas à la formation du résultat [et] que les moins-values latentes y

³² Nous nous appuyons sur l'article de Laura Mougel disponible sur <https://www.l-expert-comptable.com/a/37835-les-principes-comptables-de-regularite-de-sincerite-et-d-image-fidele.html>, dernière consultation : le 29 août 2023 ; sur les articles 33-34 de l'AUDCIF ; sur la section 2 consacrée aux « objectifs des états financiers » du cadre conceptuel du SYSCOHADA ; sur le point concernant les « caractéristiques qualitatives d'une information financière utile » du même cadre conceptuel.

³³ Cadre conceptuel du SYSCOHADA, titre V, alinéa 3.4.1.2.2, p. 96.

³⁴ *Ibid.*

participent par le mécanisme des provisions »), tous les utilisateurs profite d'une image fidèle de l'entreprise³⁵.

2.3.3. Autres règles générées par la convention de prudence

Le principe du coût historique est liée à la convention de prudence au service de l'image fidèle de l'entreprise. Il induit un certain nombre de méthodes à trouver dans un autre modèle :

❖ Les stocks

Les stocks doivent être évalués au coût historique ou à la valeur de réalisation nette si elle est inférieure. La valeur de réalisation nette correspond au prix de vente estimé réalisable dans des conditions normales de vente, diminué des coûts estimés nécessaires pour achever le bien et réaliser la vente.

❖ Immobilisations corporelles

Postérieurement à sa constatation initiale à l'actif, une immobilisation corporelle doit être comptabilisée à son coût diminué de l'amortissement, à moins que des circonstances ou événements particuliers fassent que la valeur comptable nette n'est plus recouvrable auquel cas il y a lieu de ramener la valeur de l'actif à sa valeur récupérable.

❖ Immobilisations incorporelles

Le solde non amorti d'une immobilisation incorporelle doit être examiné à l'inventaire pour s'assurer que la valeur récupérable n'est pas inférieure à la valeur comptable nette. Lorsqu'une telle baisse intervient, la valeur comptable nette est ramenée à la valeur récupérable.

❖ Les titres de participation et les titres de placement immobilisés

À la date de clôture, il est procédé à l'évaluation des placements à long terme à leur valeur d'usage. Les moins-values par rapport au coût historique font l'objet d'une dépréciation. Les plus-values par rapport au coût ne sont pas constatées.

❖ Les titres de placement non liquides

Pour les titres non cotés et les titres cotés qui ne sont pas très liquides, le coût historique est comparé lors de l'inventaire à la juste valeur : les moins par rapport au cout font l'objet d'une dépréciation et les plus-values ne sont pas constatées.

❖ Les revenus

Lorsque la recouvrabilité d'une vente est compromise avant sa prise en compte en revenu, le produit n'est constaté que lorsque l'incertitude aura été levée. - Lorsque le résultat d'une prestation de services ne peut être estimé de façon fiable et qu'il n'est pas probable que les charges encourues seront récupérées, les revenus ne sont pas constatés en produits alors que les coûts encourus sont inscrits en charges.

³⁵ Cf. Rémy Emmanuel NGUE et Thomas AZANDOSSESSI, « États financiers et système du droit comptable OHADA », dans Christian D. MIGAN (dir.), *Formation des experts du conseil permanent de la comptabilité du Congo (CPCC) sur le droit OHADA : volet acte uniforme portant organisation et harmonisation des comptabilités des entreprises*, , 27 août -13 septembre 2012, p. 5-6.

□ Si une incertitude relative au recouvrement des contreparties au titre de vente de marchandises et produits fabriqués, de prestation de services ou d'utilisation des ressources de l'entreprise par des tiers prend naissance après la constatation des revenus, on déprécie l'actif pour en tenir compte.

□ Lorsque des intérêts comptabilisés en produits n'ont pas été encaissés à leur échéance, le recouvrement des intérêts futurs n'est plus censé être raisonnablement certain. De ce fait, les intérêts déjà constatés mais non encaissés font l'objet d'une dépréciation et les intérêts futurs ne sont plus constatés en produits³⁶.

2.3.4. La convention de prudence comme héritage du concept aristotélicien de φρόνησις (*phronèsis*)

Il nous apparaît donc que le concept de convention de prudence dans l'espace OHADA a beaucoup de ressemblances avec ce qu'Aristote pensait de la φρόνησις (*phronèsis*). Ce tableau permet de synthétiser des parallèles possibles.

	La φρόνησις (<i>phronèsis</i>) chez Aristote	La (convention de) prudence dans l'espace OHADA
Définition	« [La <i>phronèsis</i>] est une vraie disposition pratique, guidée par la raison, sur ce qui est bien ou mal pour l'homme »	« La prudence est l'appréciation raisonnable des faits dans des conditions d'incertitude afin d'éviter le risque de transfert, sur l'avenir, d'incertitudes présentes susceptibles de grever le patrimoine ou le résultat de l'entité »
	Les définitions établissent toutes deux les domaines d'utilisation de la φρόνησις (<i>phronèsis</i>), insistent sur l'importance du <i>καῖρος</i> (<i>kairos</i>) et indiquent ce qui est recherché lorsqu'on fait œuvre de φρόνησις (<i>phronèsis</i>) : la bonne appréciation des événements et des opérations à enregistrer au titre de l'exercice rime bien avec la capacité d'agir correctement sur les choses qui profitent au bien de l'homme	
Propriétés	« Dans une délibération phronétique, la matière relève de la facticité » ; la φρόνησις (<i>phronèsis</i>) s'applique dans des situations contingentes	« L'avenir étant par définition incertain, la prudence joue ici un rôle majeur puisqu'elle invite à anticiper des situations fâcheuses ou défavorables et cherche ainsi à garantir le maintien et la croissance des ressources existantes de l'organisation »
	Les principes de l'une ou de l'autre font ressortir la temporalité à l'occasion de la délibération, l'existence de conditions changeables pour qu'elles soient appliquées.	
Fondement	Est fondée sur l'expérience et s'acquiert au moyen de l'instruction	Est une règle à connaître et à respecter
	L'éducation joue un rôle non négligeable dans ce processus, car l'ignorance de ses points forts et l'assurance ou la naïveté face à ses	

³⁶ Source : <https://www.procomptable.com>, consulté le 28 juin 2022 à 12 h 27.

	points faibles peuvent avoir un impact négatif sur le bien de la personne morale ou physique. Le savoir théorique ne garantissant rien par rapport aux conjonctures, l'expérience peut elle aussi aider au discernement de ce bien.	
Démarche et utilité	C'est une « vertu de la délibération et du choix, du risque et de la décision »	C'est une appréciation en vue d'éviter le risque avec une situation précise de l'entreprise
	Toutes les deux incluent un pragmatisme ; il ne s'agit pas de théorie, mais de cas pratique qui cherche à percer les horizons saturniens et à préserver la personne ou l'entreprise et ceux qui gravitent autour d'elle des risques encourus.	
Vérité	Est vraie, sincère	Implique les valeurs de régularité, de sincérité et de transparence
	La droiture des moyens mis en œuvre pour l'atteinte du but recherché garantit l'équilibre aussi bien en ce qui concerne la φρόνησις (<i>phronèsis</i>) qu'en ce qui a trait à la (convention de) prudence	

Conclusion

Nous l'avons vu, Aristote a cherché à déterminer ce qu'est la φρόνησις (*phronèsis*) et en l'opposant à des concepts tels que la sagesse, la vertu éthique, l'art, la science. Il lui semble que celle-ci est, pour résumer sa vision, une « vertu du choix raisonné, délibéré et nécessaire du risque³⁷ » capable d'être exercée dans plusieurs domaines comme la gestion de la maison (patrimoine). Ce n'est pas donc sans raison si la comptabilité s'est approprié ce terme, et, en Afrique, que les pays membres de l'OHADA en ont fait une règle d'or dans la pratique comptable. Les principes édictés par rapport à cette notion dans l'Acte uniforme portant organisation et harmonisation des comptabilités des entreprises et le cadre conceptuel du SYSCOHADA mis en parallèle avec ce qui a été présenté au sujet de la φρόνησις (*phronèsis*) chez Aristote suggèrent une continuité de sens et de conseils pratiques. Pour dire que l'Antiquité gréco-romaine n'a pas fini d'interpeler le genre humain et de le guider dans les multiples occasions de la vie.

Bibliographie

- Acte uniforme relatif au Droit comptable et à l'Information financière. En ligne <http://bibliotheque.pssfp.net/index.php/institutions/institutions-internationales/1819-acte-uniforme-relatif-au-droit-comptable-a-l-information-financiere-et-systeme-comptable-ohada/file>, consulté le 25 juin 2022.
- Aristote, 1856, *Morale*, t. III (*Morale à Eudème et Grande morale*), J. Barthélémy Saint-Hilaire (trad.), Paris, A. Durand.
- Aristote, 1970, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, t. I, 2^{ème} partie, Paris, Béatrice-Nauwelaerts.
- AUBENQUE Pierre, 2014, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF.

³⁷ Eswald cité par Denis Grison, « Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution », p. 99.

- AUBERT-BAILLOT Sophie, 2015, « De la φρόνησις à la prudentia », *Mnemosyne*, 68, p. 68-90.
- Cadre conceptuel du Système comptable OHADA (SYSCOHADA). En ligne <http://bibliotheque.pssfp.net/index.php/institutions/institutions-internationales/1819-acte-uniforme-relatif-au-droit-comptable-a-l-information-financiere-et-systeme-comptable-ohada/file>, consulté le 25 juin 2022.
- CAHILL Karina, août 2015, « Phronèsis et prudence. Esquisse de la science pratique dans les textes de la tradition classique », Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en littératures de langue française, Université de Montréal.
- DELANNOI Gil, 1987, « La prudence en politique. Concept et vertu », *Revue française de science politique*, 37^e année, n°5, p. 597-615.
- GRISON Denis, 2006, « Du principe de précaution à la Philosophie de la précaution », thèse de doctorat de Philosophie, Université Nancy 2.
<https://www.l-expert-comptable.com/a/37835-les-principes-comptables-de-regularite-de-sincerite-et-d-image-fidele.html>, dernière consultation : le 29 août 2023.
<https://www.procomptable.com>, consulté le 28 juin 2022 à 12 h 27.
- MIGEOTTE Léopold, 2018, « Les Grecs anciens ont-ils géré avec prudence les finances de leurs cités ? », *Entreprises et histoire*, n° 92, n°3, p. 15-25.
- MOREL Pierre-Marie, 2017, « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê* », *Philonsorbonne*, n°11, p. 141-153.
<http://journals.openedition.org/philonsorbonne/892>
- NGUE Rémy Emmanuel et AZANDOSSESSI Thomas, 2012, « États financiers et système du droit comptable OHADA », dans Christian D. MIGAN (dir.), *Formation des experts du conseil permanent de la comptabilité du Congo (CPCC) sur le droit OHADA : volet acte uniforme portant organisation et harmonisation des comptabilités des entreprises*, 27 août-13 septembre 2012.
- PRAQUIN Nicolas, 2018, « Les prudences : principes, dispositifs et pratiques de la Grèce à nos jours », *Entreprises et histoire*, vol. 92, no. 3, p. 6-14.
- TOSEL André, 1995, *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, Paris, Les Belles Lettres / Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- VILLETTE Michel, mars 1995, « Phronèsis une alternative à la gestion comme science et aux affaires comme pur opportunisme », *Annales des Mines, Série Gérer et Comprendre*, n°43. En ligne <https://hal.science/halshs-01414949>

La théorie de l'âme (Ψυχή) dans le *Phédon* de Platon : Simplicité et Immortalité

Khalia HAYDARA
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : À partir de l'étude que nous avons menée sur la nature de l'âme dans le *Phédon* de Platon, il apparaît que sa singularité ne réside pas seulement dans la simplicité de sa nature, mais elle se retrouve aussi dans sa fonction archétypale et dans ses différentes propriétés. Elle est un principe de vie, de mouvement et de cognition. Mais le souci premier du Socrate du *Phédon* est de démontrer son immortalité. L'étude des quatre arguments que Platon fournit pour prouver l'immortalité de l'âme - *l'argument du cycle de la génération, l'argument de la recollection, l'argument de l'affinité et l'argument final* - révèle que l'immortalité est un point de doctrine philosophique que Platon tient pour infaillible et qu'elle sous-tend l'essentiel des principes épistémologiques et éthiques qui gouvernent la vie du philosophe. De surcroît, nous avons, naturellement, examiné la thèse du prétendu scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme.

Abstract: From our investigation on Plato's psychology as given in Plato's *Pheado*, it appears that the immortality of the soul is of the utmost importance for Plato. Even though the Socrates of the *Pheado* talks extensively about the nature of the soul, showing it as simple, animated and totally intellectual, it is obvious that his main concern is to demonstrate its immortality. Our study of the four arguments for the soul's immortality- *the Cyclical Argument, the Recollection Argument, the Affinity Argument and the Final Argument*- shows that the immortality of the soul is held philosophic doctrine by Plato and that it underlies many epistemological and ethical principles that are central to Plato's philosophy. In addition, the topic we deal with in this paper raises anew questions about Socrates's so-called skepticism.

Mots-clés : Croyance, Âme, Immortalité, Philosophie, Grèce

Keywords: Belief, Soul, Immortality, Philosophy, Greece

Introduction

À parcourir les écrits de Platon, on s'aperçoit que les questions liées à l'immortalité de l'âme sont rémanentes. Les dialogues nous en fournissent six preuves, et il n'est pas surprenant que quatre¹ parmi ces arguments soient concentrés dans le *Phédon*, vu que c'est dans ce dialogue où Platon relate les derniers instants de Socrate. Ce dernier est en prison, entouré de ses meilleurs amis, prêt à boire la ciguë. Qu'est ce qui est alors plus convenable que de discuter de la nature de l'âme et des possibilités d'une vie après la mort ?

Pourtant, la convenance n'explique pas à elle seule les questions qui sont traitées dans le *Phédon*. Car il apparaît que l'immortalité de l'âme est l'un des « piliers »² sur lequel repose l'épistémologie platonicienne. Elle sous-tend, même, l'essentiel des principes éthiques qui gouvernent le mode de vie du philosophe.

En effet, l'anamnèse, méthode de connaissance qui se trouve au centre de l'épistémologie platonicienne, exige l'existence d'une âme immortelle. Nous savons, à partir du *Ménon* et aussi du *Phédon*, qu'apprendre n'est parfois qu'un ressouvenir (*Ménon* 81c-d, *Phédon* 72e-73a, *Phèdre*, 249a, sq.). Si tel est le cas, c'est parce que l'âme, avant son union avec le corps, avait connu les idées. A cet égard, Guthrie (1997, p. 95) n'a pas tort de soutenir que « la doctrine des Idées résiste ou tombe ensemble avec l'immortalité - ou au moins - la préexistence - de l'âme ». Mais, plus que sa simple préexistence, la réminiscence requiert que l'âme soit immortelle. Nous nous en rendrons mieux compte quand nous aborderons l'argument de la recollection. Retenons pour l'instant que dans le *Ménon*, comme le personnage éponyme n'arrivait pas à répondre à la question socratique qui portait sur l'essence de la vertu, il dit à Socrate qu'il est impossible de chercher une réalité « dont on ne sait absolument pas ce qu'elle est », (*Ménon*, 80d). En guise de réfutation, Socrate fit recours à la théorie de la réminiscence et montra à son interlocuteur que s'instruire revient parfois à actualiser des connaissances présentes dans la mémoire mais de manière latente. Socrate veut ainsi montrer à Ménon que l'essence de la vertu se trouve déjà dans son âme, puisque celle-ci les avait déjà contemplées dans une autre vie. Si tel est le cas, explique Socrate, c'est parce que « l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle arrive à un terme - c'est justement ce qu'on appelle "mourir" -, tantôt elle naît à nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite » (*Ménon*, 81b).

Outre sa fonction fondamentale dans l'épistémologie de Platon, l'immortalité constitue plus particulièrement le socle de l'éthique de ce dernier. Car, c'est aussi

¹ Les deux autres arguments se trouvent respectivement dans le livre x de la *République* et dans le *Phèdre*.

² Cornford et Robinson n'ont pas tort d'écrire que la philosophie platonicienne repose sur deux piliers : Le monde des Idées et l'immortalité de l'âme. F.M.D., Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1945, p. xxvii; T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, chap. II, *Phaedo*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 21.

la croyance en une vie après la mort qui a conduit *le purifié du Phédon*³ à mener une vie ascétique. En d'autres termes, il s'affranchit autant que possible des affects et des biens matériels liés au corps (*Phédon*, 64d-e) parce qu'il considère que celui-ci est non seulement un obstacle épistémologique, mais aussi qu'il empêche l'âme de réaliser sur terre les belles et bonnes actions qui lui permettront d'échapper au cercle de la génération et de connaître, dans l'au-delà, une destinée heureuse. Il est également notoire que le ton religieux qui court de ligne en ligne dans le *Phédon* s'explique entièrement par la foi du philosophe en la survivance de l'âme après la mort⁴. C'est encore une telle croyance qui justifie l'attitude de Socrate face à la mort. Celle-ci n'est pas un grand mal, elle n'est surtout pas un mal. Elle n'est dorénavant qu'un raccourci qui mène au but, c'est-à-dire à la sagesse pure (*Phédon*, 66b). Ce qui précède laisse subodorer l'importance que l'immortalité revêt chez le philosophe, et il est à peine nécessaire de rappeler ici que si Socrate se fait fort de montrer que l'âme est un principe de vie, de mouvement et de cognition, c'est dans un but unique : démontrer son immortalité. Quoi qu'il en soit, nous traiterons, dans ce papier, des quatre arguments du *Phédon* - *l'argument du cycle de la génération*, *l'argument de la recollection*, *l'argument de l'affinité* et *l'argument final* - en montrant que ces derniers procèdent d'une inspiration très féconde et pertinente, ce qui ne doit en aucun cas être éludé par leur complexité labyrinthique. Socrate peut bien avoir commis quelques pétitions de principes, en assumant plus qu'il n'explique certaines de ses positions ; il peut aussi avoir fait appel à des traditions anciennes, comme celles orphiques ou se réfugier tout bonnement derrière des éléments mythiques. Pourtant, quoi qu'il en soit de ces remarques et réserves, aucune ne justifie les commentaires souvent réprobateurs qui accueillent les arguments du *Phédon*. Avant d'aborder les quatre preuves dont il a déjà été fait mention, nous nous pencherons, tout d'abord, sur la nature de l'âme simple du *Phédon*, puis nous tenterons de jeter un jour nouveau sur le prétendu « scepticisme socratique » sur l'immortalité de l'âme. A ce propos, nous croyons fermement que cette accusation ne tient pas la route et que s'il existe un point de doctrine auquel Platon et le Socrate du *Phédon* adhèrent fermement, c'est l'existence d'une âme immortelle.

1. La nature de l'âme dans le *Phédon*

³ C'est-à-dire « l'homme qui s'est purifié des souillures du corps, [qui] ne vit que par l'âme, et [qui] ne craint pas la mort ». Émile BRÉHIER 1997, *Histoire de la philosophie*, édition revue et mise à jour par Pierre Maxime Schuhl et Maurice de Condillac, T. I / *Antiquité et Moyen-âge*, Paris, PUF, p. 98-99.

⁴ « À mon avis rien n'est plus vrai que cela, et nous ne sommes pas dans l'erreur quand nous en tombons d'accord. Au contraire, tout cela existe bien réellement : et le « reprendre vie », et le fait que les vivants proviennent des morts, et celui que les âmes des morts existent, et même que du meilleur est réservé aux âmes bonnes, et du pire aux mauvaises », *Phédon*, 72d-e. « [...] Et selon mon opinion, ces derniers ne sont autres que ceux qui, toujours, se sont occupés à philosopher droitement. Pour faire partie de ceux-là, je n'ai pour ma part (du moins autant qu'il m'a été possible) rien négligé ma vie durant ; j'y ai au contraire mis toute mon ardeur, et j'en ai pris tous les moyens » (*Phédon*, 69c).

Par contraste avec la théorie de la tripartition psychique exposée dans la *République* iv (439c-442a), le *Phèdre* (246 a, sq.) et le *Timée* (35a, 89e), l'âme, dans le *Phédon* de Platon, est une entité simple, donc indivisée et « essentiellement connaissante » (A.J., Festugière, 1950, p. 98). Elle a les propriétés de l'idée dans la mesure où elle est absolument intellectuelle, dans le sens d'intelligible (*Phédon*, 80b). C'est d'ailleurs de cette ressemblance que Socrate va tirer la troisième preuve de l'immortalité de l'âme, *l'argument de l'affinité*. Etrangère, donc, à tout élément physique, elle ressemble également à l'une des parties de l'âme tripartite, c'est à dire la partie raisonnante (τὸ λογιστικόν)⁵ et se distingue des deux autres composants, la partie irascible (θυμός ou θυμοειδής)⁶ et la partie désirante ou appétitive (τὸ ἐπιθυμητικόν)⁷ qui eux se rapportent au monde sensible.

Mais il y a plus. Les différences entre l'âme simple et l'âme tripartite ne sont pas juste structurelles⁸. Le dualisme très sévère du *Phédon* rapporte au corps les

⁵ « L'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation » (*Rép.* 581b).

⁶ Contrairement à Angela Hobbs, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, nous ne faisons aucune différence entre *thumos* et *thumoeides*. Le *thumoeides* ou *thumos* est le siège de la colère, de la fierté et, pour le dire avec Platon, le siège de « l'ardeur du sentiment » (*Rép.*, IX, 580d). C'est la partie de l'âme qui « prend les armes » pour s'opposer à la partie appétitive (440e), appelée encore *l'espèce désirante* (*Rép.*, ix, 580e). Chez Homère comme chez Platon, ce principe *est la source de l'action vigoureuse et compétitive*, voir J. M., Cooper, 2008, « Plato's Theory of Human Motivation », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, p. 199.

⁷ « Il ne serait donc pas déraisonnable à nous [...] de juger qu'il y a là deux fonctions et qu'elles se distinguent l'une de l'autre, donnant le nom de raisonnante à cette fonction de l'âme par laquelle celle-ci fait un calcul raisonné, et à la fonction en vertu de laquelle elle aime, a faim, a soif, éprouve des transports relativement à ses autres désirs, le nom d'irraisonnée et de désirante » (*Rép.*, 439d). Dans la *République* (IX, 580e), nous lisons que cette partie de l'âme est qualifiée de désirante « en raison de l'intensité des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs de l'amour ». C'est dire, donc, que celle-ci joue dans la tripartition le rôle qui est incarné par le corps, dans le *Phédon*, à savoir celui d'agent de pollution.

⁸ Sont-elles d'ailleurs structurelles ? Le débat sur la structure de l'âme tripartite chez Platon ne connaît pas de fin et dépasse les limites d'un article. La question est de savoir si en parlant des parties de l'âme on doit entendre une séparation « physique » ou tout simplement différentes opérations ou pouvoirs psychiques provenant d'une même et seule âme. Parmi les commentateurs de Platon, la majorité rattache la tripartition au langage métaphorique ou mythique dont Platon fait souvent usage. Taylor s'inscrit dans cette position et soutient qu'il n'est pas question de division psychique ni dans la *République* ni d'ailleurs dans le *Phèdre*. Selon lui, il existe trois « sources d'action » (*springs of action*) dans l'âme. Chacune de ces sources est une force motivante, mais non une portion statique de l'âme (Taylor, 1956, *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, p. 281-82). Quant à Archer-Hind, il soutient que les trois parties de l'âme sont des modes d'opération d'une seule et même âme. Ainsi la division de l'âme en trois parties n'est qu'une métaphore. Car l'âme chez Platon est essentiellement simple. Selon cet auteur, chez Platon, l'âme est toujours pure raison. (Archer-Hind, 1973, *The Phaedo of Plato*, New York, Arno Press, p. xxxiv). Les arguments qui vont contre la division psychique pourraient aussi être basés sur le fait que Platon a rarement utilisé le terme « partie » de l'âme dans la *République*. En effet, le philosophe n'a eu recours à ce terme que tardivement (442b11). Ainsi, tout au long de son argumentation, il fait surtout usage d'expressions telles que « les formes (*eidei*) », souvent

émotions, les passions et les appétits excessifs, quand la psychologie de la *République IV* les attribue à des agents psychiques intérieurs. De la sorte, dans la *République*, Platon semble prêter plus d'attention à « la face sensible de l'âme » (Robin, L., 1935, p. 129). Les conséquences sont prévisibles : les conflits « somatopsychiques »⁹, qui s'expriment à travers la lutte que l'âme mène contre les appétits du corps et dont l'âme du *Phédon* était sujette laissent la place à des conflits purement intrapsychiques, puisque dans l'âme tripartite, ces conflits émanent de l'âme même, de ses différentes parties. Ainsi, lit-on dans le *Phédon* que « le corps nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser » (*Phédon*, 66c), tandis que dans la *République* (IV, 439e, 440b), c'est l'*epithumetikon* et le *thumoeides*¹⁰ qui, respectivement, armés de leurs affections corporelles et passions ardentes, asservissent la partie raisonnable.

Pour avoir introduit l'irrationalité au sein de l'âme et proposer une alternative à l'intellectualisme du *Protagoras*, la psychologie platonicienne de la *République IV*, reprise brièvement dans les livres viii et ix, est considérée comme supérieure à celle exposée dans le *Phédon*. Au moins dans la *République*, croit-on, Platon affiche un réalisme anthropologique qui correspond plus à la nature humaine. Car, lorsque dans le *Protagoras*, il est dit que nul n'est méchant de son propre gré et que la mauvaise action n'est qu'une erreur de jugement, le résultat de l'absence de la connaissance du bien, dans la *République*, par contre, la personne peut agir à l'encontre de la connaissance qu'il a du Bien et des bonnes actions. En d'autres termes, il peut choisir le mal au détriment du Bien, en connaissance de cause. L'âme du *Phédon*, étant entièrement simple et pure raison, semble se prêter plus à l'intellectualisme du *Protagoras* et ne pas admettre ainsi la possibilité d'une action akratique.

La position qui consiste à tenir pour supérieure la psychologie de la *République IV* est, pour nous, irrecevable¹¹. Les partisans de cette position commettent une

traduites par « fonctions » de l'âme. Mais, quoi qu'il en soit, il est difficile de nier la division psychique. Car comme Platon l'a lui-même souligné, à travers le principe d'opposition, la même chose ne peut pas exercer deux actions contraires simultanément. Ce que le philosophe entend par ce principe est simple : l'âme simple ne peut pas être rationnelle et irrationnelle *simultanément*. Si l'âme de la *République iv* était, comme l'a soutenu Archer-Hind, une âme simple, alors Platon ne serait-il pas dans la contradiction en postulant l'existence de conflits psychiques dans une âme simple ?

⁹ « Somatopsychiques » ou « psychosomatiques » : Mot d'Ellen Wagner, 2001, "Supervenience and the Thesis That the Soul Is a Harmonia" in *Essay on Plato's Psychology*, Lexington books, Maryland, p.11. À cet égard, David Gallop écrit que: "This opposition is not between "reason" and some other "part" of the soul, but simply between soul and body. No distinction is drawn in the *Phaedo* between "reason", "spirit" and "appetite", which Plato treats elsewhere as separate "parts" of the soul." Gallop, 1975, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, p. 89.

¹⁰ Il peut, toutefois, arriver que le *thumoeides* devienne l'allié de la raison et qu'ensemble, ils mènent un combat contre les désirs de l'*epithumetikon*.

¹¹ Pour une interprétation très intéressante et actuelle de la tripartition psychique, voir l'article si célèbre de Cooper, John M., 2008, « Plato's Theory of Human Motivation », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, p. 186-206. Pour la version française de cet article, voir John Cooper, 2013, « la théorie

erreur d'interprétation sur une question préjudicielle qui concerne la part de responsabilité de l'âme simple du *Phédon* dans la production des affects. Ils attribuent, en effet, exclusivement, les appétits, les émotions, les plaisirs, les désirs, bref, tous les affects au corps. Or, chez Platon, le corps n'est pas capable de générer, à lui seul, une quelconque activité cognitive. Le corps peut orienter ou même modifier la direction conative de l'âme, mais, seul, il ne peut rendre compte de l'activité cognitive qui est à la base de la capacité à désirer. Ce qui signifie, toutefois, que si l'âme simple du *Phédon* ne se trouvait pas dans un corps, elle serait parfaitement étrangère aux choses charnelles. Elle ne les désirerait point. Elle ne connaîtrait même pas leur existence. Mais étant dans un corps, elle ne peut pas ne pas avoir des inclinations et désirs charnels. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le philosophe du *Phédon* s'adonne sans relâche à la purification, menant obstinément un combat (ἀγών) contre les désirs de la chair (σάρξ). Adoptant l'attitude d'une maîtresse, Platon écrit, l'âme admoneste le corps et le rappelle à l'ordre (*Phédon*, 94d). Comme nous pouvons nous y attendre, l'âme ne sort pas toujours victorieuse de ce combat. Nous le constatons dans le *Phédon* mais encore mieux dans le *Timée* (43a-b) où Platon raconte que lorsque l'âme fut unie au corps, elle ne pût maîtriser « l'abondance du flot, animé par un perpétuel mouvement de flux et reflux » qui provenait de ce dernier. Ainsi, les mouvements confus et irréguliers du corps, c'est-à-dire, les sensations (*Timée* 43c) s'emparèrent des mouvements réguliers de l'âme et les empêchèrent de « commander » (*Timée* 44a). C'est dire avec Victor Goldschmidt (1949, p. 73) que « l'âme peut faillir à sa tâche » qui est de gouverner le corps. Or l'âme qui faillit à sa mission sera sous l'emprise du corps et de ses affections. C'est dans un tel cas qu'elle est dite être en prison dans un corps (*soma sema*), et être ainsi capable d'actions irrationnelles.

En résumé, même si l'âme du *Phédon* ne contient pas de partie irrationnelle, d'ailleurs elle n'a pas de partie du tout, il demeure qu'elle est parfois l'auteure de désirs sensibles, au moins quand elle échoue à rationaliser et à maîtriser les élans du corps. Par conséquent, l'âme simple peut être le siège d'actions akratiques, c'est-à-dire irrationnelles ; ce qui fait que la psychologie du *Phédon* comme celle de la *République* IV, admet bel et bien l'existence de la responsabilité et de la liberté humaine. D'ailleurs, nonobstant la pertinence de la tripartition, Platon, semble-t-il, est plus enclin à accepter l'âme simple du *Phédon* que celle tripartite de la *République* IV. Dodds a raison d'écrire que Platon n'a jamais abandonné sa vision unitaire de l'âme (E. R. Dodds, 1957, p. 213). En effet, on peut se baser sur quelques passages du *Timée* (90a) pour démontrer l'attachement du philosophe à l'âme simple, mais des preuves plus pertinentes se trouvent dans la *République* X (611a-612a). Ce passage revêt un caractère palinodique et est, de la sorte, considéré par de nombreux commentateurs de Platon comme une sorte de rectification des arguments de la *République* IV¹². Socrate y réfute clairement

platonicienne de la motivation humaine » dans *Lectures de Platon*, Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian eds., Paris, Ellipses.

¹² À cet égard, on s'allie à Guthrie pour dire que « lorsque Platon écrivait le livre X, il n'avait pas oublié ce qu'il avait dit dans le livre IV » (ma traduction), ce qui signifie qu'il a, volontairement, procédé à la rectification des propos qu'il a tenus dans la *République* iv. Guthrie, 1975, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. IV, p. 478.

la nature composée de l'âme. Il dit à ses interlocuteurs qu'il ne faut pas admettre que l'âme soit « un être rempli de bariolage, d'hétérogénéité et de diversité » (*Rép* X, 611b1-3). La nature essentielle de l'âme, c'est donc d'être sans parties. Il ajoute que si, toutefois, l'âme apparaît comme un composé, c'est à cause de son association avec le corps. Pour étayer sa thèse, il assimile l'âme à la statue du dieu marin Glaucos, défigurée par les vagues de la mer et par les algues et coquillages qui s'y sont incrustés, du fait de son long séjour dans la mer. Pour la voir dans sa véritable nature, il faut la débarrasser des « choses terreuses, caillouteuses et grossières » qui l'enveloppent (*Rép.*, X, 611a). De même, pour saisir la vraie nature de l'âme, il faut l'envisager simple et sans altérité.

Nous voyons, donc, que la principale caractéristique de l'âme du *Phédon*, c'est d'être une âme simple et un principe purement intelligible et cognitif. En cette qualité, elle est opposée au corps et jouit d'une valeur archétypale. Il faut ajouter à cela que l'âme simple du *Phédon* est aussi un principe de vie et de mouvement. Il est vrai que l'âme, chez Platon, connaît des métamorphoses d'un dialogue à l'autre ; d'ailleurs, parfois, elle se montre sous différentes facettes dans le même dialogue. Toutefois, le philosophe lui attribue continûment quatre propriétés : la vie¹³, le mouvement, la cognition et l'immortalité¹⁴.

Dire que la vie est une propriété de l'âme implique qu'elle soit aussi un principe de mouvement. Car, selon Platon, l'être animé, c'est-à-dire celui qui est doté d'une âme, possède toujours le mouvement. L'inverse est aussi vrai dans la mesure où il est écrit dans les *Lois* (895c) que lorsqu'un objet se meut lui-même, il est nécessairement vivant. La vie, comme le mouvement, est donc une caractéristique essentielle de l'âme. Néanmoins, tout mouvement ne dénote pas la présence de l'âme, de la vie. Autrement dit, l'âme et les êtres qui la possèdent reçoivent leur mouvement d'eux-mêmes et non de l'extérieur. En d'autres termes, ils se meuvent d'eux-mêmes.

Quand dans le *Phédon* Platon se penche surtout sur la démonstration des autres fonctions de l'âme, dans le *Phèdre*, il met l'accent sur son automotricité, puisqu'il va en user pour démontrer son immortalité. Dans ce dialogue, Platon la lie, donc, à l'existence. Selon lui, seul l'être qui est capable de se mouvoir lui-même existe pleinement, tandis que l'être auquel le mouvement est transmis cesse d'exister dès que l'activité de transmission s'arrête (245c). Dans le Livre X des *Lois* (894c-d), il insiste encore sur la supériorité de l'automouvement. Il commence par énumérer dix sortes de mouvements différents, avant de mettre l'accent sur deux d'entre eux (894ab). D'une part, il y a ce qui est mû et ne peut pas se mouvoir par ses propres moyens, il y a, d'autre part, l'être qui se meut lui-même, indépendamment de toute influence extérieure et qui est capable, tout en se mouvant, de mouvoir quelque chose d'autre que lui. Cette capacité à produire son propre mouvement est ce que Platon appelle automouvement ou

¹³ Nous aborderons la question de l'âme en tant que principe de vie dans le chapitre IV qui traite des preuves de l'immortalité de l'âme, précisément dans l'argument final.

¹⁴ Elle est entièrement immortelle selon le *Phédon* et le *Phèdre*, mais dans le *Timée* (41c 43a) et la *République* IV, seule une partie de l'âme, celle raisonnante, est qualifiée d'immortelle, tandis que les deux autres parties, à savoir le *thumoeides* et l'*epithumetikon* succombent à la mort au même titre que le corps.

automotricité, selon le mot de Lalande. C'est ainsi que l'âme est définie dans les *Lois* (896a) comme « un principe capable de se mouvoir lui-même ». Cependant, s'il est vrai que le *Phèdre* et les *Lois* (896a) attribuent clairement à l'âme l'automotricité, il reste que le *Timée*, de façon assez paradoxale, nous fournit, à ce propos, des arguments différents, pour ne pas dire contraires. En effet, il est difficile de dire si dans le *Timée*, le mouvement de l'âme est contingent ou non. Ce qu'il faut déjà noter, c'est que l'âme du *Timée* n'est pas inengendrée. Elle a été fabriquée par le démiurge et Platon nous parle « du commencement »¹⁵ de son mouvement. Ainsi, tout se passe comme si c'était la chiquenaude du démiurge et son génie qui ont mis le mouvement dans l'âme, mais que l'âme n'a pas produit son propre mouvement. Selon Léon Robin, il serait étonnant si Platon revenait sur ses propos après nous avoir fourni les preuves rationnelles et démonstratives du *Phèdre*. Notons que le *Timée* (dialogue de vieillesse) est postérieur au *Phèdre* qui appartient aux dialogues de la maturité. C'est pourquoi, selon Léon Robin (1935, p. 139), le caractère contingent du mouvement de l'âme doit être associé au langage mythique du *Timée* : « Quand donc le Timée (36e) parle d'un commencement du mouvement que l'âme se donne à elle-même, nous devons voir là une conséquence de l'usage du mythe ». Thomas M., Robinson (1970, p. xix) pour qui le dialogue doit être lu littéralement soutient l'idée que l'âme du *Timée* n'est pas un « *eternally self-activating agent* ». Son mouvement est perpétuel (*everlasting*) et contingent, car le monde comme son âme ont un commencement dans le temps et sont dépendants, quant à leur existence, d'une cause extérieure.

2. Du scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme

Socrate, le porteur du projet philosophique de Platon et personnage principal des dialogues, est-il sceptique en ce qui concerne l'immortalité de l'âme ?¹⁶ Certains interprètes de Platon pensent qu'il y a effectivement dans l'*Apologie*, un dialogue socratique, un scepticisme réel à propos de l'immortalité de l'âme, qui affaiblit la rigueur des preuves fournies dans le *Phédon*, un dialogue appartenant à la période de maturité. En effet, dans ce dialogue, Socrate, s'adressant à ses accusateurs, leur signifia que la crainte de la mort n'est rien d'autre que la prétention d'être savant sur ce qu'on ignore en vérité :

Qu'est-ce en effet, juges, que craindre la mort, sinon s'attribuer un savoir qu'on n'a point ? [...] C'est en cela peut-être que je diffère de la majorité des hommes ; et si je devais me reconnaître supérieur en savoir à quelqu'un, ce serait en ce que, ne sachant pas suffisamment ce qui se passe dans l'Hadès, je n'imagine pas le savoir. (*Apologie*, 29b).

¹⁵ *Timée*, 37c-d : « Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible. Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; [...] ».

¹⁶ Tout ce que nous disons sur Socrate dans ce chapitre engage aussi Platon.

Notons qu'ici nous sommes très loin des propos tenus dans le *Phédon*, dialogue dans lequel Socrate exprimait ouvertement sa certitude sur l'immortalité de l'âme. C'est avec la même hésitation que le philosophe continue son discours :

Car, de deux choses, l'une : ou bien celui qui est mort n'est plus rien, et, en ce cas, il n'a plus aucun sentiment de quoi que ce soit ; ou bien, conformément à ce qui se dit, la mort est un départ, un passage de l'âme, de ce lieu dans un autre (*Apologie*, 40c).

Nous avons là deux visions différentes sur la mort. Laquelle est vraie ? Socrate ne le sait point, mais une chose est certaine, aucune de ces positions n'est intenable. En effet, si l'on suppose que la mort est l'anéantissement de la capacité perceptive de l'être humain, si elle est pareille à ces « sommeils, où l'on ne voit plus rien, même en songe, quel merveilleux avantage ce doit être que de mourir ! » (*Apologie*, 40c). Si, d'un autre côté, elle est une mutation de l'âme qui va d'un lieu (ce monde) vers un autre (l'au-delà), alors Socrate se dit même heureux. Car il pourrait alors bénéficier de la compagnie d'autres grands penseurs tels qu'Orphée, Musée, Hésiode, Homère, etc. (*Apologie*, 41a). L'épilogue si célèbre de l'*Apologie* s'inscrit dans la même lancée, en affirmant clairement l'ignorance du philosophe sur ce qui pourrait se passer après sa mort. Socrate parle aux juges :

Mais voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité. (*Apologie*, 42 a).

Après avoir considéré avec attention ces passages, il est difficile de nier l'hésitation si bien affichée de Socrate sur la destinée de l'âme après la mort. Maintenant, la question est de savoir si une telle hésitation peut attester de l'agnosticisme ou du scepticisme de Socrate. Nous pensons que non. Il s'agit plutôt, selon nous, d'une position marginale qui n'est pas suffisamment forte pour permettre de conclure que Platon n'accorde pas à l'immortalité de l'âme une valeur certaine.

Mais alors, comment réconcilier les arguments très différents pour ne pas dire contraires du *Phédon* et de l'*Apologie* ? Sur ce point, il est important de remarquer, premièrement, qu'il est bien vrai, dans l'*Apologie*, que Socrate n'affirme pas de manière parfaitement claire l'immortalité de l'âme. Pourtant, nul doute que par le choix des mots, le philosophe exprime explicitement, outre sa forte foi en l'immortalité de l'âme, une certitude ou peut-être même une évidence sur l'heureuse destinées des âmes, du moins de celle de « l'homme de bien » (*Apologie*, 41d). L'espoir qu'il nourrit quant à l'immortalité de l'âme est, comme il le dit lui-même, soutenue par de solides raisons : « Réfléchissons en effet : que de raisons d'espérer que mourir est un bien ! » (*Apologie*, 40c). Encore tient-il ce discours à ses juges : « cette confiance à l'égard de la mort, juges, vous devez l'éprouver comme moi » (*Apologie*, 41d). Ajoutons que l'aveu d'ignorance de Socrate sur les questions de la mort et de la vie après la mort n'a pas empêché ce dernier d'examiner ces questions et de hasarder des réponses. Ce qui va à l'encontre d'une attitude sceptique. Deuxièmement, nous savons tous que la profession d'ignorance est une attitude bien socratique. Plus qu'une simple attitude, c'est une méthode. Dans les dialogues socratiques, Socrate déclare de manière rémanente son ignorance. Ce point nous est familier, surtout dans

l'*Apologie* qui est de tous les dialogues de Platon le plus Socratique¹⁷. Qu'il s'agisse de « la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude », comme le pense le Thrasymaque de la *République* I (337a) ou d'un artifice méthodologique, ce qui est plus congruent et sensé, l'*agonos* socratique peut justifier, semble-t-il, les déclarations hésitantes que Socrate a faites, dans l'*Apologie*, sur l'immortalité de l'âme. On peut donc croire que fidèle à lui-même, Socrate, qui s'est toujours dit « incapable d'un quelconque savoir », ne voulait pas s'écarter de cette attitude qui est pour lui un acte de sagesse (20d-21d). Troisièmement, on peut facilement admettre que l'attitude de réserve du Socrate de l'*Apologie* traduit plus la difficulté à saisir la nature et le mode de vie de l'âme désincarnée que sa survivance après la mort. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qu'on lit dans le *Phédon* (85c) : « arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie, ou bien est extrêmement difficile ». Dans le *Phèdre* (246a), Socrate renonce à démontrer dialectiquement la nature de l'âme et reconnaît que « pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines ». C'est, en conséquence, en faisant usage du mythe de l'attelage ailé que Socrate va expliquer à ses interlocuteurs ce qu'il pense être la nature de l'âme. En vérité, Platon ne manquait pas de réalisme au point de situer les questions rattachées à l'âme et à son immortalité au-delà d'une connaissance intuitive qui exclurait totalement la foi (*pistis*). Il est conscient de l'absence de preuves empiriques ou scientifiques. Toutefois, une telle insuffisance épistémologique ne ruine en rien l'assurance qui accompagne les arguments du philosophe sur l'immortalité de l'âme tant dans le *Phédon* et le *Phèdre* que dans l'*Apologie*. C'est ce que Guthrie met en évidence quand il écrit :

We may take it that the existence of the Ideas, the immortality of the soul, and the view of knowledge as recollection were all seriously held philosophic doctrines.
(Guthrie, W.K.C., 1997, p. 98).

Enfin, il ne faut pas confondre attitude prudentielle et scepticisme. L'*Apologie* met en scène Socrate, se trouvant au tribunal et s'adressant à des accusateurs qui requièrent à son encontre la peine de mort et à des juges prêts à le condamner. Dans le *Phédon*, il est déjà condamné, sa mort est imminente. Entouré par ses amis, il mène son dernier dialogue. Il est manifeste que le contexte est déterminant ici, et que celui du *Phédon* est plus propice à un discours sans réticence.

Mais avons-nous vraiment besoin d'aller si loin pour nous convaincre de la foi de Socrate en l'immortalité de l'âme ? Son mode de vie prouve assez suffisamment sa position sur cette question. Ainsi, c'est sans hésitation que nous fermerons cette parenthèse avec ce mot d'Alfred. E. Taylor: "*it requires a singularly dull and tasteless reader not to see that his (Socrates) own sympathies are with the hope of a blessed immortality.*"¹⁸

¹⁷ « Je suis plus savant que lui. En effet, il se peut que ni l'un ni l'autre de nous ne sache rien de bon ; seulement, lui croit qu'il sait, bien qu'il ne sache pas ; tandis que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus rien savoir ». *Apologie*, 21d

¹⁸ Taylor, 1911, *Varia Socratica*. First series, Oxford (Parker), p.31, in (Guthrie, 1971, *Socrates*, London, Cambridge University Press, p.160).

3. Le Phédon : quatre arguments sur l'immortalité de l'âme

L'argument du cycle de la génération est le premier qui nous est fourni par le *Phédon* (70c-72e) :

Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων

Il existe une antique tradition, dont nous gardons mémoire, selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici-même et naissent à partir des morts (*Phédon*, 70c).

Cet argument qui est basé sur le cycle de la mort et de la re-naissance se heurte à de nombreuses objections. Il est souvent caractérisé comme « extrêmement peu plausible », (Wagner, Ellen, 2001, p. 13). En voici les points principaux :

- 1- Les âmes des défunts quittent ce monde pour les demeures d'Hadès,
- 2- Les âmes qui sont dans les demeures d'Hadès renaissent et reviennent dans ce monde,
- 3- Mais si les âmes renaissent, c'est parce qu'elles ne sont pas anéanties après la mort,
- 4- Par conséquent, les âmes existent dans les demeures d'Hadès.

Ici, le souci de Socrate est d'établir de prime abord un principe qui consiste à poser que les contraires viennent des contraires et d'en déduire, par la suite, que la vie vient de la mort. Le dialecticien commence par étendre le principe des contraire aux animaux, plantes, bref à tout ce qui naît. Ainsi, le beau vient du laid, le petit du grand (70e), la combinaison de la décomposition, la décomposition de la combinaison, la chaleur du froid, le froid de la chaleur (71b), le sommeil naît de la veille et la veille du sommeil (71c). A suivre le raisonnement de Socrate, on comprend que chaque contraire permet l'existence et la détermination de son contraire. De ce fait, le Beau serait indéterminé et insignifiant sans l'existence du Laid ; sans le réveil, le sommeil n'aurait pas de sens. En outre, Socrate semble aussi soutenir que sans l'existence des contraires, il y aurait un déséquilibre et une confusion dans la nature. Ce qui, selon lui, donnerait tout son sens aux propos d'Anaxagore : « tout était confondu ensemble (ὁμοῦ πάντα χρήματα) ». Encore que :

Si les choses en devenir ne s'équilibraient pas perpétuellement les unes les autres, tout à fait comme si elles opéraient un parcours circulaire, si au contraire il y avait une sorte de devenir en ligne droite, allant seulement d'un terme vers son opposé, sans jamais faire retour vers le premier terme ni décrire le tournant, tu vois bien que toutes choses finiraient par offrir le même aspect, par être déterminées par la même qualité, et qu'elles en auraient cessé de devenir (*Phédon*, 72b).

C'est donc là une brève formulation de l'argumentation à partir de laquelle Socrate va conclure que la vie vient de la mort et *vice-versa*, et que l'un serait dénué de sens sans l'existence de l'autre. Cet argument peut être réfuté sous bien des aspects. Si, en effet, le principe des contraires se justifie mieux dans les autres exemples, il l'est moins quand on l'applique au couple vie/mort. L'erreur principale du philosophe a été de poser, comme prémisse de départ et fondatrice, que la mort est le contraire de la vie. Car si tel est le cas, il ne peut y avoir de continuité entre ces deux. Suivant l'argument de Socrate, si la vie est le contraire

de la mort et que vivre signifie exister, alors la mort est non-existence. De la sorte, les âmes des hommes morts ne peuvent pas exister chez *Hadès*. Dès lors, il n'est pas également possible de parler d'immortalité.

L'argument est donc très insuffisant. Cependant, on est tenté de croire que Socrate lui-même ne le considère pas comme une sérieuse tentative pour démontrer l'immortalité de l'âme. Car il a bien averti ses interlocuteurs sur les origines de l'argument qu'il dit être une « vieille histoire » (Παλαιὸς λόγος). Il s'agit donc d'un mythe auquel Socrate essaie de donner une version philosophique. C'est pourquoi d'autres arguments, cette fois-ci plus pertinents, vont venir s'ajouter à celui-là.

Le second argument, celui de la recollection (72e -77d), est basé sur la remémoration des Idées. Il suit immédiatement le premier argument et s'appuie naturellement sur la thèse principale de la réminiscence, à savoir que « l'apprentissage n'est qu'un ressouvenir (ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις) » (72e). Chaque personne possède une connaissance latente et inconsciente des Idées qu'elle avait contemplées jadis. En effet, d'où nous vient l'idée que nous avons de l'Égal, du Juste, du Beau, etc. (74a, *sq.*). Qu'est-ce qui fait qu'en voyant quelque chose de beau ou d'égal, on le reconnaît non seulement comme tel, mais on se rappelle aussi de l'essence à laquelle cela participe ? La réponse de Socrate est simple : l'âme a préexisté au corps et a eu connaissance des Idées dans sa vie antérieure. Cébès, l'un des interlocuteurs de Socrate, qui a bien saisi le raisonnement du maître, résume l'argument de la manière suivante et en donne la conclusion :

L'acquisition d'un savoir se trouve n'être rien d'autre qu'une réminiscence. D'après cette formule, il est nécessaire, je pense, que, dans un temps antérieur, nous ayons appris ce dont nous nous ressouvenons à présent. Ce qui serait impossible si notre âme n'existait pas en quelque façon avant d'être entrée dans cette forme humaine. De sorte que, par cette voie aussi, l'âme semble être quelque chose d'immortel ». (*Phédon*, 72e-73a).

Il semblerait, néanmoins, que Cébès et Socrate aient conclut hâtivement à l'immortalité de l'âme. Car, comme l'a fait remarquer Simmias, l'autre interlocuteur de Socrate, l'argument démontre plutôt que l'âme préexiste au corps mais non qu'elle persiste après la mort de celui-ci (77b). C'est pourquoi Socrate va rappeler l'argument précédent, celui qui s'appuyait sur le principe des contraires, qui doit, selon lui, être couplé au nouvel argument. Car, ensemble, les deux arguments suffisent pour démontrer l'immortalité de l'âme : « Elle est complète dès à présent, Simmias et Cébès, repartit Socrate, si vous voulez bien joindre cette preuve-ci à celle que nous avons approuvée précédemment, que tout ce qui vit naît de ce qui est mort » (77c).

Cependant, comme nous l'avons déjà démontré, le premier argument manque son propos, ce qui, pourtant, n'a pas échappé à Socrate. Il est, ainsi, étrange que le philosophe veuille l'associer à l'argument de la recollection. Mais le fait que Socrate ne se soit pas arrêté à ce deuxième argument, mais qu'il en donnât un troisième, montre qu'il n'a pas encore atteint son but.

Beaucoup plus démonstratif que les deux premiers, l'argument de l'affinité (*Phédon*, 78b-84b) est doublement intéressant dans la mesure où, non seulement il prouve l'immortalité de l'âme, mais nous instruit-il aussi sur la nature de celle-

ci. En effet, il rattache l'immortalité de l'âme à sa nature eidétique. Socrate part de la différenciation entre deux êtres : l'être composé, soumis à un devenir incessant, qui est visible et saisi par la sensation et l'être incomposé qui demeure « toujours le même et dans le même état » (78b), qui est invisible et n'est saisi que par le raisonnement (79a). Il démontre, naturellement, que le premier subit la dissolution tandis que le deuxième, c'est-à-dire l'être simple, y échappe. Après avoir dégagé les caractéristiques de l'être incomposé et avoir insisté sur son incorruptibilité et son indestructibilité, Socrate l'assimile à l'Idée, qui elle aussi n'admet aucune altération ou dissolution (78d, *sq.*). Poursuivant son raisonnement, Socrate peut maintenant démontrer la ressemblance de l'âme avec l'Idée. Et si l'âme ressemble à l'Idée, il s'ensuit qu'elle est également divine, impérissable, intelligible, simple, indissoluble et identique, sous peine d'incohérence.

Σκόπει δὴ, ἔφη, ὃ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ...

Examine à présent, Cébès, reprit Socrate, si, de tout ce que nous avons dit, il ne résulte pas que l'âme ressemble de très près à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui-même.... *Phédon* (80a-80b).

C'est à partir de l'affinité de l'âme avec l'Idée que Socrate conclut à son immortalité. L'argument repose, donc, sur le principe que seul ce qui est incomposé, c'est-à-dire ce qui est simple, est indestructible. Présentons, pour parler schématiquement, le fond de l'argument :

- 1- l'âme ressemble à l'Idée,
- 2- alors l'âme est incomposée,
- 3- or ce qui est incomposé est indestructible,
- 4- et ce qui est indestructible est immortel,
- 5- par conséquent, l'âme est immortelle.

Cependant, la démonstration qui aboutit à la première prémisse est souvent jugée insuffisante (D. Bostock, 2008, p. 422-423). En effet, l'affinité de l'âme avec les Idées repose sur le fait que, selon Platon, l'âme appréhende mieux les Idées que les objets sensibles. Lorsqu'elle est en contact avec les objets des sens, elle est en proie à « l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre » (79c). Cependant, quand elle contemple les Idées, l'âme garde les mêmes rapports, elle cesse de déraisonner et arrive à réaliser une connaissance stable. S'il est vrai que Bostock n'a pas tort d'avoir soulevé ce problème, il reste que l'autre reproche qu'il a fait à Platon, à savoir que l'argument d'affinité établit simplement l'immortalité de la partie raisonnante de l'âme et non de l'âme en entier, n'est pas légitime. Car l'âme du *Phédon* est une âme simple. C'est dire qu'elle est pure raison et ne porte en son sein aucune partie irrationnelle¹⁹. Il nous faut reconnaître d'ailleurs que l'argument de l'affinité est plus probant que les deux premiers.

¹⁹ L'âme du *Phédon* est simple et totalement raisonnable. Aussi, ne comporte-t-elle aucune partie irrationnelle même si elle est capable d'actes irrationnels, rendus nécessaires par la présence du corps. Voir le chapitre II. *La nature de l'âme du Phédon*.

Néanmoins, c'est par une conclusion modeste, présentée sous forme de question, que Socrate termine cet argument : « Est-ce donc au corps qu'il convient de se dissoudre rapidement, et à l'âme d'être totalement indissoluble, ou presque ? » (80b). Il s'ensuit évidemment que le philosophe va recourir à un nouvel et dernier argument.

Vers la fin du dialogue (*Phédon*, 102a-107a), Socrate s'engage avec ses interlocuteurs à établir le dernier argument sur l'immortalité de l'âme. Il faut dire, de prime abord, que l'argument final du *Phédon* est certainement celui qui a fait couler le plus d'encre parmi les interprètes des textes de Platon. Il fait l'objet de nombreuses critiques mais, paradoxalement, il est aussi considéré comme l'argument le plus abouti parmi ceux que Platon a fournis sur l'immortalité de l'âme. En plus de sa complexité, l'argument final est considéré par Socrate comme concluant. En effet, à plusieurs reprises, sous forme de conclusions partielles²⁰, Socrate conclut d'une manière certaine que l'âme est immortelle. Qui plus est, à la fin de l'argument, il affirme : « L'âme est donc plus que tout, Cébès, chose immortelle et indestructible ; et réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès » (*Phédon*, 107a).

L'argument final combine deux principes : le principe de causalité et la loi des contraires. L'argument proprement dit commence avec le rappel du principe de causalité²¹ sur lequel Socrate et ses interlocuteurs avaient déjà débattu aux passages (100de-101d). Le principe de causalité renvoie à l'Idée en tant que cause de la génération des choses. Par sa fonction causale, l'idée constitue le fondement métaphysique des choses sensibles qui participent à sa nature, elle est, à leurs égards, un « foyer commun »²² ou encore un « précepte unificateur »²³. C'est ce que Socrate exprime en ces termes : « une chose ne peut naître que d'une participation à l'essence propre de la chose dont elle participe » (101c). De ce fait, il n'y a pas « d'autre cause, expliquant que 2 commence d'exister, sinon sa participation à la dualité » (*ibid.*). Chaque Idée apporte aux choses qui participent à sa nature sa propriété eidétique. En d'autres termes, lorsqu'une Forme « prend possession » de quelque chose, elle « apporte » ses propriétés essentielles à ce quelque chose. Ainsi « quelles que soient les choses dont prennent possession la nature du Trois²⁴, il n'y a pas là seulement trois choses, mais encore un nombre

²⁰ « Alors, c'est une chose immortelle qu'une âme ? – Chose immortelle, dit-il - Fort bien! dit Socrate. Disons-nous que ce point est démontré ? Que t'en semble ?- La démonstration est tout à fait suffisante, Socrate» (105e). Puis nous lisons au (106b) : « il est impossible qu'une âme, quand la mort s'approche d'elle, périsse : car, d'après ce que nous avons dit, la mort, elle ne pourra pas la recevoir et elle ne sera jamais âme devenue morte ».

²¹ Certains auteurs nient, à tort, toute liaison entre ce long passage qui traite de la causalité de l'Idée et l'argument final. Pourtant c'est bien ce principe qui va permettre à Socrate de montrer que l'âme est la cause de la vie dans le corps. (Voir Dorothea Frede, 2001, "The final Proof of the Immortality of the Soul" in *Essays on Plato's psychology*, Ellen Wagner ed., Maryland, Lexington Books, p. 282)

²² Mot de Victor Goldschmidt.

²³ Mot de Djibril Samb.

²⁴ Sur la nature du Trois, les opinions diffèrent. La question de savoir si Trois est une Forme transcendante ou s'il est une forme immanente se pose. Ici nous considérons trois comme une Forme transcendante.

impair » (*Phédon*, 104d). Le principe reste le même : Trois ne recevra pas le pair, les choses qui participent à l’Idée du Trois non plus.

Quant au principe des contraires, il est formulé au 102b puis reformulé et modifié au 103a²⁵. Ici, Socrate établit que « les contraires en soi », c’est-à-dire les Formes transcendantes qui sont en soi et « les contraires immanents », c’est-à-dire la forme qui se trouve dans la chose sensible et qui fait que celle-ci participe à la Forme en soi, ne peuvent devenir leurs contraires. Concrètement, si deux Idées transcendantes sont des contraires, les idées immanentes correspondantes seront nécessairement contraires. Autrement dit, s’il est vrai que le Beau s’oppose au Laid, alors le beau qui « est en nous », c’est-à-dire le beau immanent, sera même opposé au laid immanent. Il y a là deux sortes de relations : une relation de subordination et une relation d’opposition. Une première subordination entre le Beau et l’idée immanente du beau, puis une deuxième subordination entre le Laid et l’idée immanente du laid. Puis, il y a opposition entre le Beau et le Laid, le beau immanent et le laid immanent²⁶. À la suite de ces différenciations, Socrate ajoute que ni la Forme transcendante, ni la forme immanente ne recevront leurs contraires. Pour le dire avec Platon :

La grandeur en elle-même (αὐτὸ τὸ μέγεθος) ne veut jamais être à la fois grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous (ἡμῶν μέγεθος) n’admet jamais la petitesse et ne veut pas être dépassée. Mais de deux choses l’une, ou bien elle fuit et se retire, quand son contraire, la petitesse, s’avance vers elle, ou bien, quand celui-ci s’est approché, elle périt (*Phédon*, 102d).

Le principe de causalité et la nouvelle loi des contraires sont ainsi établis. Il s’agit maintenant pour Socrate d’en faire usage pour démontrer que l’âme est immortelle. Pour ce faire, il devra montrer que l’âme, à l’instar de la Forme, a une fonction causale qui lui permet d’apporter la vie à tous les objets qu’elle occupe. Mais encore, à l’instar de la forme, l’âme se refusera de recevoir la mort qui est le contraire de la vie qu’elle possède en elle. Socrate va procéder de la sorte : il montre à ses interlocuteurs qu’aux questions de savoir : 1) qu’est-ce qui dans le corps produit de la chaleur ? 2) qu’est-ce qui dans le corps produit la maladie ? 3) qu’est-ce qui dans le nombre produit l’impair ? la réponse intelligente et « relevée » est de dire que 1) c’est le Feu ; 2) c’est la Fièvre ; 3) c’est l’Unité. En s’attendant à ce que ses interlocuteurs « imitent » « cette façon

²⁵ Pour distinguer ce principe de celui qui sous-tend le premier argument, Socrate répond aux objections d’un de ces interlocuteurs : « Tu ne réfléchis pas qu’il existe une différence entre ce qu’on dit maintenant et ce qui a été dit tout à l’heure. Car à ce moment-là on disait : d’une chose contraire naît une chose contraire ; mais on dit à présent : le contraire, en lui-même, ne peut jamais devenir son propre contraire, qu’il s’agisse du contraire qui est en nous ou du contraire dans sa nature propre. Car vois-tu, ami, à ce moment-là nous parlions de choses qui possèdent des propriétés contraires et nous les appelions par les noms qui leur venaient de ces contraires ; tandis qu’à présent nous parlons des contraires en eux-mêmes, de ceux qui, présents dans les choses, confèrent leurs noms aux choses que nous dénommons ainsi. C’est d’eux, de ces contraires en soi, que nous affirmons que jamais ils ne consentiront à s’engendrer mutuellement » (*Phédon*, 103b).

²⁶ La qualification de ces relations de subordination et d’opposition est de Keyt. (Voir David Keyt, 1963, “The fallacies in *Phaedo* 102a-107b” in *Phronesis*, vol., 8, n° 2, (167-172), p. 168-9).

de répondre » (105b), Socrate leur posa la question : « qu'est-ce qui, en entrant dans un corps, le rendra vivant ? » (105d). Naturellement, Cébès répondit que « ce qui le rendra vivant c'est l'âme ». Ce que Socrate nous révèle à travers ce passage, c'est que l'âme apporte la vie à tout objet qu'elle vient à occuper. Ψυχή ἄρα ὄτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, ἀεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωὴν (105d) (L'âme, par conséquent, est la cause de la vie dans le corps).

Faisant alors recours à la loi des contraires, Socrate ajoute que la vie étant le contraire de la mort, alors l'âme, ayant la vie en elle, ne recevra jamais la mort. Si tel est le cas, « l'âme est donc chose non-mortelle » (105e). Et « réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès » (107a). Nous avons là l'aboutissement de l'argument final.

L'argument final dénote une pertinence certaine. Mais le manque de précision dans les termes du philosophe et la complexité des démonstrations ont occasionné des interprétations très différentes mais surtout des critiques. Nombreuses sont les questions qui demeurent irrésolues. Sur la question de savoir comment l'âme est principe de vie, Platon nous laisse dans la confusion. Ainsi nombreux sont les commentateurs qui reprochent au philosophe, non sans raison, d'avoir établi que l'âme est une entité vivante sans avoir pris le soin de justifier ses propos. Aussi, le raisonnement de Socrate laisse-t-il entendre que l'âme est une forme immanente soit une Forme transcendante²⁷. Dans les deux cas, la cohérence de l'argument est menacée. En effet, si l'âme est une forme immanente, elle aura alors des affinités avec la Forme de la vie, mais ne possèdera pas la vie en elle. Elle ne ferait alors qu'« apporter » la vie au corps. Aussi, le fait qu'elle soit une Forme ne nous renseigne pas davantage sur la manière dont elle anime le corps. Selon David Keyt (1963, p. 169) qui relève plusieurs faux raisonnements dans l'argument final, à suivre la démonstration de Socrate, l'âme est une forme immanente, intermédiaire entre la Forme de la vie et le corps qu'elle anime. Elle est ainsi « subordonnée » à l'Idée de vie mais la vie ne lui appartient pas en tant que qualité essentielle. L'argument de Keyt repose sur une autre preuve. Selon lui, il y a un parallèle entre l'énoncé avec lequel Socrate a introduit son argument sur l'immortalité, à savoir que « l'âme, quel que soit l'objet dont elle prend possession, est toujours arrivée, apportant à cet objet la vie » (105d), et celui-ci précédent où Socrate déclarait que « quelles que soient les choses dont prenne possession la nature du Trois, il n'y a pas là seulement trois choses, mais encore un nombre impair » (104d). Cette comparaison aboutit à la conception que l'âme est une forme qui apporte avec elle une autre forme, celle de la vie, de la même manière que la Forme Trois apporte avec elle celle de l'Impair ; ce qui fait que c'est le corps qui est vivant et non l'âme. Par conséquent, Keyt écrit que « la vie est le prédicat du corps mais non de l'âme », (D. Keyt, 1963, p. 169).

Nous pensons qu'il y a, toutefois, une inconsistance dans le raisonnement de Keyt. Car s'il existe, comme il le soutient, une correspondance entre ces deux propositions, alors ce dernier ne devrait pas conclure que l'âme est une forme immanente, mais plutôt qu'elle est une Forme transcendante. Pourtant, il est clair

²⁷ Pour une position différente voir Dorothea Frede, *op.cit.*, p. 287: tout en réfutant cet argument, elle pose que l'âme telle qu'elle est donnée dans le passage (102a-107a) est une substance (Platon n'utilise cependant pas ce terme) qui possède des attributs qui lui sont propres et qui a la vie comme principe essentiel.

que, dans ce passage, Platon parle de l'Idée du Trois et non de sa forme immanente. C'est le Trois en tant que forme qui transmet sa nature à la chose qui participe en lui de telle sorte que cette chose sera non seulement trois mais aussi impaire.

Les critiques de Keyt soulèvent une autre question : si l'âme est une forme immanente, à quelle Forme transcendante participe-t-elle ? En effet, à la lumière des dialogues platoniciens, il n'existe pas d'idée immanente qui existe d'une manière autonome. En d'autres termes, toute idée immanente se rattache à une Idée transcendante. Ainsi, c'est parce qu'il existe une chose sensible qui participe au Beau en soi qu'il nous est permis de parler de l'idée immanente du beau qui occupe cette chose. S'il est donc vrai, comme le soutient Keyt, que l'âme est une forme immanente, alors il devrait nécessairement exister une Âme en soi à laquelle l'âme immanente serait subordonnée.

De surcroît, bien avant que le philosophe ne fasse l'assomption que l'âme est un principe de vie et qu'elle est immortelle (102a-107a), il avait déjà soutenu qu'elle n'était pas une Forme (80ab), mais qu'il y avait simplement une certaine ressemblance entre elle et les Formes :

Ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours identique à soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance. (*Phédon*, 80ab).

En outre, le *Phédon* n'est pas le seul dialogue où Platon attire notre attention sur les affinités entre l'âme et les Idées. Dans le *Phèdre*, il écrit que dans sa vie antérieure, c'est-à-dire celle qui précède son incarnation, « l'âme se nourrissait d'Idées » (247d). Elle contemplait, donc, les Idées auxquelles elle ressemble sans être de même nature qu'elles.

L'assertion de Keyt, à savoir que « la vie est le prédicat du corps mais non de l'âme » (Keyt, 1963) peut encore être réfutée par un autre passage du *Phédon* où Platon démontre que l'âme qui pratique la droite philosophie, c'est-à-dire qui s'exerce à mourir, peut causer « la mort »²⁸ du corps. Ainsi, la vie ne se rattache ni directement au corps, ni d'ailleurs au composé, mais elle se donne à voir comme la propriété essentielle de l'âme. L'âme a la capacité à vivre isolée du corps par la pratique de la *catharsis* intellectuelle. C'est ce que Platon exprime d'une manière très claire, dans ce passage du *Phédon* :

Mais la purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ? (*Phédon*, 67c-d).

Il est aussi notoire que le recours aux formes n'est pas le seul élément qui a semé la confusion dans l'esprit des interprètes. Socrate a aussi fait usage de termes qui les ont forcément induits en erreur. En soutenant au (105d) qu'« une âme, quelle

²⁸ Sur la philosophie en tant qu'apprentissage de la mort chez Platon, voir Khalia Haydara, 2020, « La philosophie platonicienne : un apprentissage de la mort » dans *Le Cahier Philosophique d'Afrique*, Presses Universitaires de Ouagadougou, N° 019.

que soit la chose dont elle s’empare, vient toujours vers elle en lui apportant la vie » (Ψυχή ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, αἰεὶ ἤκει ἐπ’ ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν), Socrate ne dit pas de manière explicite que la vie est un attribut essentiel de l’âme. L’utilisation du verbe « apporter » a manifestement influencé Keyt mais également Hartman. Le dernier va plus loin en maintenant que l’argument socratique peut être facilement réfuté, peu importe que l’âme soit considérée comme une Forme ou non. Selon lui, il n’est pas légitime de conclure, comme Socrate l’a fait, que la qualité apportée par une chose à quelque chose d’autre doit lui appartenir essentiellement. Ainsi, le fait que l’âme apporte la vie au corps ne signifie pas que celle-ci possède essentiellement la vie. Il donne quelques exemples. On ne peut pas « dire de la ciguë qu’elle est morte » et pourtant elle « apporte » la mort. « La fièvre », écrit-il, apporte la maladie sans être elle-même malade (E. Hartman, 1970, p. 221, *sq.*).

Quoi qu’il en soit, il faut reconnaître que Socrate a commis quelques erreurs de raisonnement²⁹. Le philosophe a poussé ses interlocuteurs à lui accorder que l’âme est un principe de vie sans avoir ni auparavant ni après étayé sa thèse par une argumentation solide. Il a plutôt assumé cette prémisse de départ, commettant ainsi une pétition de principe. Mais le lecteur averti doit savoir que, dans les écrits de Platon, il est possible de dissoudre l’obscurité dans un dialogue par la lumière d’un ou de plusieurs autres dialogues. En conséquence, la *République* et le *Phèdre* semblent avoir répondu à la question de savoir comment pour Platon l’âme est principe de vie.

Dans le livre x de la *République* (352e-353e), Platon introduit les notions d’œuvre propre et d’excellence. L’œuvre propre est, selon le philosophe, la capacité d’une chose à réaliser un certain effet et l’excellence ce qui permet à une chose de réaliser « de la bonne façon l’œuvre qui est la sienne ». Ainsi, si l’œuvre propre des yeux c’est de voir, leur excellence propre se trouve être la vue. Platon ajoute que c’est parce que les yeux ont une excellence propre qui est la vue, qu’ils sont en mesure de remplir pleinement leur fonction ou l’œuvre qui leur est propre, c’est-à-dire, la vue. A l’instar des yeux et des oreilles, l’âme doit aussi remplir certaines fonctions qui sont ses œuvres propres. Celles-ci sont, par exemple, « l’administration » et le « commandement »³⁰. Mais, selon Platon, l’excellence propre de l’âme, c’est la vie. Cela signifie que la vie doit être une propriété propre, essentielle de l’âme, de la même manière que la vue est une qualité essentielle de l’œil. De ce fait, dans le passage du *Phédon* précédemment mentionné, il est clair que l’âme n’apporte pas seulement la vie au corps, mais elle le rend vivant en tant qu’elle est elle-même un principe qui possède la vie. Cela revient également à dire que si la vie n’était pas propre à l’âme, elle serait incapable d’accomplir sa mission principale qui est de rendre vivant tout ce qu’elle occupe.

²⁹ Voir l’article de Cass Weller, 2001, “Fallacies in the *Phaedo* Again” in *Essays on Plato’s Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 35-49.

³⁰ Dans plusieurs dialogues, Platon accorde à l’âme la valeur d’un ἄρχή. Elle commande (ἄρχεῖν) le corps, (*Timée* 42d-e, *Mémorable* I.4.17) : διὲ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὥσι ψυχή καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει (*Phédon* 80a). Dans le *Philèbe*, Platon attribue à l’âme le pouvoir de guérir le corps de ses affections, d’assurer sa santé en y mettant « ordre » et « arrangement ».

Nous retrouvons la même idée dans le *Phèdre* (246 b7) où on peut lire ceci : ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (« Tout ce qui est âme a la charge de tout ce qui est inanimé »). La fonction de l'âme consiste donc à donner vie aux êtres inanimés. C'est ce que Léon Robin (1994, p.140) traduit par ces propos : L'âme est « principe de vie à l'égard d'une chose qui par elle-même est sans vie, étant sans âme ». L'âme est, somme toute, un principe de vie chez Platon. C'est elle qui rend le corps vivant, c'est aussi la raison pour laquelle, selon Platon, la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme, principe de vie, et du corps, principe inanimé.

Conclusion

Il est tentant de parler de l'existence de plusieurs théories de l'âme chez Platon ; ce qui, une fois encore, nous amène à conclure que dans la conception de sa psychologie, il propose des approches diverses et même contraires qui nous empêchent de prétendre à une perspective unitaire. Au terme de notre analyse des preuves de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*, nous nous rendons compte de l'originalité de la psychologie élaborée dans ce dialogue. Contrairement à l'avis de certains herméneutes, nous croyons que la psychologie du *Phédon* contraste amplement avec celle de la *République IV* et du *Phèdre*³¹. L'âme du *Phédon* est simple et entièrement intellectuelle, contrairement à celle, par exemple, de la *République IV* qui comporte des parties dissimilaires. La singularité de l'âme du *Phédon* ne réside pas seulement dans sa structure mais elle se retrouve dans sa fonction archétypale et ses propriétés. Elle est un principe de vie, de mouvement et de cognition. Mais le souci premier du Socrate du *Phédon* est de démontrer son immortalité. Nous avons longuement prouvé dans ce texte que, chez Platon, la foi en l'immortalité de l'âme est un principe d'autorité. L'éthique, comme l'épistémologie platonicienne, repose grandement sur l'existence d'une âme immortelle. L'immortalité est le pilier qui sous-tend l'épistémologie et justifie les principes éthiques. De ce fait, nous avons examiné la thèse erronée du prétendu scepticisme de Socrate sur l'immortalité de l'âme. Il est également vrai que même si Platon n'a pas, parfaitement, réussi à se concilier les faveurs de certains commentateurs du *Phédon*, qui n'ont pas manqué de relever la présence de quelques faux raisonnements dans la démonstration des preuves de l'immortalité de l'âme, il demeure qu'on ne peut éluder la fertilité de l'inspiration dont elles procèdent. Enfin, il faut conclure que, chez Platon, l'existence des idées, la réincarnation, la réminiscence et surtout l'immortalité de l'âme ne sont pas des pitreries métaphysiques, mais ils sont des points de doctrines philosophiques que Platon tient pour infaillibles.

³¹ Dans son article intitulé "Simple Souls", Christopher Shields soutient pourtant le contraire, notamment que "there is no reason to doubt Plato's contention that the argument for soul division in Republic iv is compatible with the conception of unitary souls upon which he relies elsewhere, mostly notable in the Phaedo and in Republic X" (Christopher Shields, 2001, "Simple Souls" in *Essays on Plato's Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 137-156).

Bibliographie

- ARCHE-HIND, Richard Dacre, 1973, *The Phaedo of Plato*, New York, Arno Press.
- BRÉHIER, Émile, 1997, *Histoire de la philosophie*, édition revue et mise à jour par Pierre Maxime Schuhl et Maurice de Condillac, T. I / *Antiquité et Moyen-âge*, Paris, PUF.
- BOSTOCK, David, 2008, « The soul and Immortality in the *Phaedo* », in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, pp., 404-424.
- BURNET, John, 1965, *Phaedo*, London, Oxford University Press.
- COOPER, John M., 2008, « Plato's Theory of Human Motivation » in *Plato : Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Gail Fine ed., New York, Oxford University Press, Tome 1, pp. 186-206.
- COOPER John, 2013, « la théorie platonicienne de la motivation humaine » dans *Lectures de Platon*. Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian éd., Paris, Ellipses.
- DODDS, Eric Robertson, 1957, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, 1950, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin.
- GALLOP, David, 2001, « Plato's Cyclical Argument "Recycled" », in *Essays on Plato's psychology*, Boston, Lexington Books, pp., 263-280.
- GALLOP, David, 1975, trans., *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press.
- GOLDSCHMIDT, Victor, 1949, *La religion de Platon*, Paris, Presse Universitaire de France.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1997, *the Greek Philosophers, from Thales to Aristotle*, London, Routledge.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1975, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, Vol. iv.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, 1971, *Socrates*, London, Cambridge University Press.
- KEYT, David, 1963, « The fallacies in *Phaedo* 102a-107b » in *Phronesis*, Vol.,8 n° 2, Netherlands, Brill Publisher.
- HARTMAN, Erwin, 1972, « Predication and Immortality in Plato's *Phaedo* » in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, pp., 215-228.
- HOBBS, Angela, 2000, *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATON, *Œuvres complètes*, 2011, textes traduits sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 1950, *Œuvres Complètes*, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard.
- ROBIN, Léon, 1926, *Phédon*, texte établi, traduit et introduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres.
- ROBIN, Léon, 1935, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ROBINSON, Thomas More, 1970, *Plato's Psychology*, chap. II, *Phaedo*, Toronto, University of Toronto Press.
- TAYLOR, Alfred, Edward, 1956, *Plato. The Man and His Work*, New York, Meridian Books.
- WELLER Cass, 2001, « Fallacies in the *Phaedo* Again » in *Essays on Plato's Psychology*, Ellen Wagner, ed., Maryland, Lexington Books, p. 35-49.
- WAGNER Ellen, 2001, « Supervenience and the Thesis That the Soul Is a Harmonia » in *Essays on Plato's Psychology*, Maryland, Lexington Books, p. 69-88.

Les rites domestiques d'intégration en Grèce ancienne et dans le milieu *sereer Sine*

Benjamin DIOUF

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (FLSH)

benjdiouf067@yahoo.fr

Résumé : La vie en Grèce antique et en pays *sereer Sine* est très fortement marquée du sceau de la religion. Beaucoup d'actes de la vie quotidienne sont précédés ou accompagnés d'une prière, d'une offrande, d'une libation, d'un sacrifice ou d'un rite. Ces pratiques religieuses s'effectuent plus en famille et en communauté. En Grèce, la famille est placée sous la protection d'Hestia qui a son foyer au centre de la maison et dans la cité. En revanche, chez les *Sereer Sine Roog*, leur unique divinité, n'a pas un lieu de culte en cet endroit qu'ils considèrent pourtant le plus important de la demeure. Toutefois, Grecs et *Sereer* jugent obligatoire d'accomplir des rites au milieu de la demeure lorsque la famille doit s'agrandir d'un nouveau membre. Les raisons du choix de cet endroit, les déroulements de ces rites et leurs objectifs sont le but de cet article qui met en parallèle les pratiques de ces deux peuples que ne lie ni l'histoire ni la géographie.

Abstract : Life in ancient Greece and in the *Sereer Sine* country is very strongly marked by religion. Many acts of daily life were preceded or accompanied by a prayer, an offering, a libation, a sacrifice or a rite. These religious practices are carried out more in the family and in the community. In Greece, the family is placed under the protection of Hestia who has her home in the centre of the house and in the city. In contrast, the *Sereer Sine Roog*, their only deity, does not have a place of worship in this area, which they consider to be the most important in the home. However, the Greeks and *Sereers* consider it obligatory to perform rites in the middle of the house when the family is to add a new member. The reasons for the choice of this place, the conduct of these rites and their objectives are the aim of this article, which compares the practices of these two peoples who are not linked by history or geography.

Mots - clés : rite, intégration, épousée, nouveau-né, foyer.

Keywords : rite, integration, bride, newborn, home.

Introduction

La religion grecque n'est pas une religion d'un livre mais d'une tradition transmise de générations en générations. Le respect et l'accomplissement correct de cet héritage religieux des Anciens rythmaient et légitimaient les actes de la vie quotidienne. Les Grecs honoraient leurs divinités par des cultes et des rites qui impliquaient des gestes, des paroles et des sacrifices. Ceux-ci étaient multiples et variés à cause de la répartition du peuple grec en communautés autonomes dont chacune a ses propres usages et ses propres croyances.

Cependant, en dépit de ces divergences dans la manière d'adorer les divinités et de se conformer à leurs vœux, la religion grecque demeure culturelle. Des cultes et des rites sont faits journalièrement ou lorsque surviennent certains événements par des citoyens, individuellement ou en communauté, afin de raffermir les liens entre les hommes et les divinités ou d'unir les hommes. Parmi ceux-ci, nous avons les rites du foyer très présents dans le monde grec. Ces pratiques religieuses qui font l'objet de notre étude ont leurs semblables chez les *Sereer Sine*, ethnie vivant majoritairement au centre-ouest du Sénégal. Ceux-ci ont, comme les Grecs, une religion formée de traditions ancestrales. Leurs cultes et leurs rites visaient également l'union avec leur dieu créateur, *Roog*, et leur intégration parfaite dans leur milieu de vie. Certains rites domestiques qu'ils font parfois sont similaires à ceux des Grecs même si rien ne les lie à la Grèce. Mais à quelle divinité ces pratiques religieuses grecques et *sereer* étaient-elles destinées ? Où se déroulaient-elles ? Quelles étaient leurs finalités ?

1. Le Destinataire du culte et l'emplacement foyer

1.1. Le Destinataire

Le culte du foyer est une pratique ancestrale dont l'origine est difficile à situer. Il pourrait dater de l'époque primitive avec la découverte du feu par l'homme. L'histoire de l'obtention de celui-ci par les humains fut longtemps fondée sur une légende en Grèce antique. Le feu serait une propriété divine dont les hommes sont ainsi entrés en possession :

À ce discours trompeur, Jupiter, doué d'une sagesse impérissable, ne méconnut point l'artifice ; il le devina et dans son esprit forma contre les humains de sinistres projets qui devaient s'accomplir. Bientôt de ses deux mains il écarta la graisse éclatante de blancheur ; il devint furieux, et la colère s'empara de son âme tout entière quand, trompé par un art perfide, il aperçut les os blancs de l'animal. Depuis ce temps, la terre voit les tribus des hommes brûler en l'honneur des dieux les blancs ossements des victimes sur les autels parfumés. Jupiter qui rassemble les nuages, s'écria enflammé d'une violente colère ; "Fils de Japet, ô toi que nul n'égale en adresse, ami ! tu n'as pas oublié tes habiles artifices". Ainsi, dans son courroux, parla Jupiter, doué d'une sagesse impérissable. Dès ce moment, se rappelant sans cesse la ruse de Prométhée, il n'accorda plus le feu inextinguible aux hommes infortunés qui vivent sur la terre. Mais le noble fils de Japet, habile à le tromper, déroba un étincelant rayon de ce feu et le cacha dans la tige d'une fêrulle. Jupiter qui tonne dans les cieux, blessé jusqu'au fond de l'âme, conçut une nouvelle colère lorsqu'il vit parmi les hommes la

leur prolongée de la flamme, et voilà pourquoi il leur suscita soudain une grande infortune¹.

Dans la pensée grecque, le feu est donc un don que fit aux humains le dieu Prométhée afin de leur octroyer une meilleure existence et une survie dans un environnement qui leur était hostile. Cette mythologie grecque, qui fait du feu un élément divin, se prolonge dans la théorie des quatre éléments d'Empédocle, au V^{ème} siècle av. J.- C., à savoir le feu, l'eau, la terre et l'air. Tout ceci prouve que l'homme a peiné à savoir l'origine exacte du feu. De nos jours encore, même si nous remontons son apparition à l'époque primitive, les circonstances exactes de sa découverte restent floues. Nous nous limitons souvent à dire que l'homme a découvert le feu, au hasard, en frottant deux silex ou en posant un morceau de bois sur un autre et en le tournant jusqu'à ce que le feu prenne.

De ce mythe grec et de notre pensée moderne sur l'origine du feu, nous pouvons retenir que celui-ci était difficile à obtenir. C'est pourquoi il fallait, une fois qu'on l'avait, chercher à le conserver le plus longtemps possible, et ce, par tous les moyens. La nécessité du feu pour la survie humaine avait fait de cette conservation un devoir moral et un culte religieux au vu de sa provenance². Lorsqu'une famille ou un clan obtenait du feu, il était précieusement gardé et entretenu par le chef, ce qui donna naissance au foyer commun dans ces sociétés nomades. Ce feu commun, confié au plus âgé de tous et plus tard au roi, subsista en Grèce.

Pendant l'époque mycénienne, le feu de la cité se trouvait au foyer royal où le roi ou sa fille veillait à son entretien. Cette princesse était vierge, car il fallait préserver la pureté qui était attribuée au feu. Plus tard, à Athènes, chaque bourgade conservait son feu dans un lieu appelé prytanée où il était aux soins de magistrats choisis à cet effet. Mais sous le règne de Thésée, il n'y eut qu'un seul prytanée pour toute la cité :

Cette tradition était fort ancienne et plus forte chez les Athéniens que chez tout autre peuple. En effet, au temps de Cécrops et des premiers rois jusqu'à Thésée, les habitants de l'Attique étaient répartis par bourgades, dont chacune avait son prytanée et ses archontes [...] Mais quand Thésée fut devenu roi, quand par son habileté il eut conquis le pouvoir, entre autres améliorations il supprima les consuls et les magistratures des bourgades ; les concentra dans la ville actuelle où il fonda un conseil et un prytanée uniques et forma avec tous les citoyens une seule cité³.

Au sujet de ce passage de Thucydide, il est important de savoir que la communauté civique du feu, placé sous la garde du roi ou des archontes, n'a jamais aboli celle familiale. Chaque famille détenait son petit foyer au feu dont s'occupait son chef. Ceci favorisa le culte domestique du foyer.

Venons-en maintenant à cette spiritualité qui entourait le feu du foyer puisque nous ne cessons de parler de culte depuis l'entame de notre propos. Nous avons

¹ Hésiode, *Théogonie*, v. 550-570.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiodo_theogonie_01/lecture/12.htm

² Deroy L., 1950, « Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne », *Revue de l'histoire des religions*, tome 137, n°1, p. 26.

³ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2, 15.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/thucy_guerre_pelop_02/lecture/8.htm

tantôt évoqué la divinité du feu dans le mythe grec. Cette origine qui ne s'est jamais détachée de lui a favorisé dans la mythologie, son placement sous l'égide d'une divinité⁴. Celle-ci s'appelle Hestia. Elle est une déesse dont on parle très peu dans les mythes grecs contrairement à d'autres divinités féminines telles qu'Héra et Athéna. Homère, par exemple, ne l'évoque pas explicitement dans ses deux œuvres phares que sont l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Ceci fit que certains en ont déduit qu'Hestia n'était pas connue en son temps. Cependant, l'illustre aède a parlé de la déesse dans son *Hymne à Aphrodite* sous le nom d' Histié.

Les amoureux de la religion grecque découvrent également que, presque, toutes les divinités sont représentées sous des formes anthropomorphes, sauf Hestia. Ceci traduit-il une méconnaissance d'Hestia ou le peu d'importance que les Grecs lui accordaient ? Nous estimons que non. Hestia était une déesse très importante dans la vie des Grecs, comme nous le révélerons à travers les buts des rites du foyer. Elle est, certes, peu évoquée par les auteurs grecs par respect pour sa pureté divine et virginale que nul ne veut entacher. Elle est aussi rarement représentée parce que « Hestia - nom propre d'une déesse, mais aussi nom commun désignant (le foyer - se prêtait moins que les autres dieux grecs à la représentation anthropomorphe »⁵.

En dépit de ces manquements, nous connaissons l'origine de la déesse Hestia que nous rapporte Hésiode :

Ῥεΐη δὲ δμηθεΐσα Κρόνοι τέκε φαίδιμα τέκνα, Ἰστίην Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον ἴφθιμόν τ' Αἰδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρίκτυπο ν' Ἐννοσίγαιον Ζῆνάν τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεΐαχθῶν. Καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὥς τις ἕκαστος⁶

Hestia est la fille aînée du dieu Cronos et de la déesse Rhéa. Elle est la sœur de Déméter, d'Héra, d'Hadès, de Poséidon et de Zeus. Elle fut consacrée déesse protectrice du foyer par son frère Zeus, devenu père des dieux après avoir détrôné leur père Cronos :

Ce n'est pas davantage la vierge vénérée qui se complaît aux travaux d'Aphrodite — Histié — que le subtil Cronos engendra la première (et aussi la dernière, selon le dessein de Zeus qui porte l'égide), la noble Déesse que recherchaient Poséidon et Apollon. Loin d'y consentir, elle refusa avec fermeté et jura le grand Serment à jamais

⁴ Nous faisons référence ici au feu du foyer puisque, dans la mythologie grecque, Héphaïstos est le dieu du feu et de la forge : « Il est le génie du feu. Non de la foudre céleste ; capricieuse et dévastatrice, mais du feu de la cuisine et de la forge, domestiqué à l'usage de l'homme docile au soufflet et fondeur de métaux. Héphaïstos invente et fabrique » (Bonnard A., 1990, *Les dieux de la Grèce*, Éditions de l'Aire, p. 111).

⁵ Vernant J. P., 1963, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme*, tome 3, n°3. p. 12.

⁶ Hésiode, *Théogonie*, v. 450 -459.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiodo_theogonie_01/lecture/10.htm

La traduction française est de nous : « Rhéa, unie à Cronos, mit au monde d'illustres enfants, Hestia, Déméter, Héra aux brodequins d'or, le terrible Hadès qui demeure sous terre et dont le cœur est inflexible, le bruyant Poséidon et le prudent Zeus, père des dieux et des hommes, dont la terre immense est ébranlée par son tonnerre ».

La filiation d'Hestia est également évoquée par Pindare, *Les Néméennes*, XI, 1.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pindare_nemeennes/lecture/11.htm

tenu, en touchant la tête de Zeus, le Père qui porte l'égide : elle resterait toujours vierge, la divine Déesse. Au lieu d'un présent de noces, Zeus le Père lui accorda un beau privilège : elle s'installa au centre de la maison, pour y prendre possession des graisses offertes⁷.

Cet extrait conforte notre pensée qu'Hestia fut l'une des déesses les plus importantes de la religion grecque. Elle est la patronne du foyer et de tous les autels de sacrifices. Aucun sacrifice destiné à une divinité ne parvient à celle-ci si Hestia ne reçoit pas, d'abord, sa part d'honneur⁸. À la maison, le feu du foyer n'est qu'une partie de sa présence que renferme l'autel qui lui est dressé.

L'ethnie *sereer* a pris possession du feu dans des conditions presque identiques à celles grecques. Ce peuple, du centre-ouest du Sénégal n'a, certes, pas une légende pareille à celle de Prométhée dérobant le feu au puissant Zeus pour en faire cadeau aux hommes. Mais il attribue son origine à *Roog*, un Dieu unique, maître de toute création et de l'univers, à qui tout culte ou rite est destiné. Pour les *Sereer*, si l'homme a le feu en sa possession, c'est parce que ce Dieu lui en a fait don au même titre que l'eau, l'air...

Cependant, cette pensée ne cache pas celle d'une autre origine possible du feu qu'imaginent certains sages *sereer*. Quand nous observons le mode de vie des bergers *sereer*, nous découvrons que les humains pourraient avoir obtenu le feu par un simple hasard. On voit encore certains de ces jeunes enfants, qui passent la journée à suivre leurs troupeaux, se faire du feu de façon primitive pour griller des produits agricoles durant l'hivernage ou le gibier qu'ils tuent parfois. Ils prennent deux morceaux de bois secs qu'ils polissent. Ils taillent un trou sur la surface plane de l'un et y mettent un peu d'herbe sèche qu'ils broient. Puis ils y introduisent l'autre et ils frottent jusqu'à ce que la chaleur produise un feu qui s'embrase grâce à l'herbe. Mais cette technique de production de feu n'est pas maîtrisée par tous.

Qu'il soit d'origine divine ou inventé par l'homme, il faut reconnaître que le feu était un bien rare pour les *Sereer*. Ceci a dû être l'une des raisons de sa précieuse conservation et de son soin par les plus âgés au sein des familles. Il y a encore quelques décennies, dans les villages *sereer*, le feu était gardé par chaque famille dans la case du chef de famille qui le recouvrait de cendre avant de s'endormir pour éviter ses dégâts et surtout permettre son usage le lendemain. Toutefois, le feu n'était pas vénéré et il n'y a jamais eu, dans le monde *sereer*, une divinité du feu ou un foyer collectif tel que ce fut le cas en Grèce ancienne. Cette différence avec la Grèce est due au monothéisme des *Sereer*.

1.2. L'emplacement du foyer

Pour retrouver facilement l'endroit où se déroulait le culte domestique rendu à la déesse Hestia, nous devons, d'abord, lever l'ambiguïté qu'entraîne le mot *foyer* dans notre pensée. Le dictionnaire *Le Grand Robert* nous propose cette première

⁷ Homère, *Hymne à Aphrodite*, v. 21-30. Traduction de J. Humbert reprise par Jouan F., 1956, « Thétis, Hestia et Athéna », *Revue des Études Grecques*, tome 69, fascicule 326-328, Juillet-décembre, p. 290.

⁸ Detienne M., 1988, « Conférence de M. Marcel Detienne », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 97, p. 267.

définition de *foyer* : « Espace aménagé dans les pièces d'une maison pour y faire du feu »⁹. De cette conception nous ne pouvons tirer qu'une certitude, à savoir que le foyer est un endroit de la maison où l'homme fait et conserve du feu. Aucune indication n'est donnée sur l'emplacement exact de cet espace qui peut se situer n'importe où dans la demeure. Plus complexe encore, ce même dictionnaire nous sert cette autre définition : « Lieu où se réunit, où habite la famille ». Le mot *foyer* a pour synonyme ici *demeure, maison*.

Tout ceci montre la difficulté que nous pouvons éprouver à déterminer l'emplacement exact du lieu réservé au culte d'Hestia et nous oblige à nous référer à ces vers de l'hymne homérique : « Au lieu d'un présent de noces, Zeus le Père lui accorda un beau privilège : elle s'installa au centre de la maison, pour y prendre possession des graisses offertes ». L'endroit réservé à la déesse était donc le cœur de la maison ; c'est ce lieu qui correspondait au prestige que Zeus lui avait octroyé.

À l'époque mycénienne, la maison grecque était de plan circulaire ou rectangulaire et l'autel de la déesse en était l'espace central. Cette position faisait de cette divinité la reine de la maison. Elle était le socle à partir duquel la demeure tirait sa stabilité. Elle est la racine principale qui fixe solidement l'habitat dans l'univers visible et invisible. Sans cette partie médiane, où la divine Hestia est quotidiennement vénérée, la maison ne saurait résister aux assauts des forces du mal, ce que traduit pleinement ce propos : « Seule Hestia demeure immobile à la maison, sans jamais quitter sa place. Point fixe, centre à partir duquel l'espace humain s'oriente et s'organise, Hestia, pour les poètes et les philosophes, pourra s'identifier avec la terre, immobile au centre du cosmos »¹⁰.

Au-delà même de cette fixité protectrice de la demeure et de ses occupants, Hestia accorde à ceux-ci la pureté qu'elle tire de sa virginité. Son autel et le feu qui y brûle continuellement, symbole de sa candeur¹¹, sont doublement bénéfiques pour la famille. En effet, elle éclaire et oriente la pensée de ses membres. Le matin, le père de famille venait au-devant d'elle pour lui confier non seulement la journée mais aussi les décisions, les projets futurs de sa maison et demander sa purification. La sainteté que répand autour de lui l'autel d'Hestia explique cette interdiction notée par Hésiode : « Dans ta maison ne va point, tout souillé d'une humide semence, te découvrir devant le foyer ; évite une telle indécence »¹².

Revenons sur la configuration ronde de la maison grecque pour parler de la forme du foyer domestique. L'autel de la déesse était rond. Implanté au milieu de la maison, il avait aux alentours les autres pièces et il est ainsi décrit : « Dans le mégaron mycénien, le foyer rond soudé au sol s'inscrit au centre d'un espace rectangulaire délimité par quatre colonnes. S'élevant jusqu'au faîte de la pièce, ces piliers ménagent dans le toit une lanterne ouverte par où s'échappe la

⁹ *Le Grand Robert de la langue française*, version numérique 2005, disponible sur le site Web <http://www.lerobert.com>

¹⁰ Vernant J. P., *op. cit.*, p. 13

¹¹ Martin T. H., 1874, « Mémoire sur la signification cosmographique du mythe d'Hestia dans la croyance antique des Grecs », *Mémoires de l'Institut national de France*, tome 28, 1^{ère} partie, p. 342.

¹² Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 733-734.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiodo_travaux_jours/lecture/15.htm

fumée »¹³. C'est au milieu de cet espace ouvert au ciel que brûlait le feu constamment entretenu par le maître de maison ou sa fille vierge et à côté duquel on pouvait garder des restes de la mémoire des ancêtres :

Chez les Grecs comme chez les Romains dont le climat chaud n'exigeait certes pas de telles précautions, le maître de la maison avait l'obligation sacrée d'entretenir le feu jour et nuit. Il l'entretenait dans un foyer (c'étaient des charbons allumés dans de la cendre) qui n'ayant plus d'utilité permanente et en raison de la présence au-dessous ou à côté de lui, de restes d'ancêtres, devenait une sorte d'autel¹⁴.

L'emplacement et la rontondité du foyer n'étaient pas fortuits. Ils répondaient à une préoccupation religieuse. Pour comprendre ce souci grec de se conformer à la religion, référons-nous à l'autre nom que les Grecs donnaient au foyer domestique : *μεσόμοφαλος*¹⁵. Cette appellation veut dire littéralement *milieu du disque*. Rappelons-nous que les Grecs croyaient que la terre était un disque plat flottant au milieu d'un océan infini sous la voute céleste. C'est cette rondeur et cette centralité de la surface terrestre que reprenait l'autel d'Hestia qui se conformait aussi à la décision de Zeus d'attribuer cette place d'honneur dans les maisons à sa sœur. Plus intéressante est la réflexion de Vernant à ce sujet : « Le foyer d'Hestia est rond. On a toute raison de penser que le cercle caractérise en Grèce les puissances à la fois chthoniennes et féminines, qui se rattachent à l'image de la Terre-Mère, enfermant dans son sein les morts, les générations humaines et les croissances végétales »¹⁶.

Dans la configuration des demeures *sereer*, l'emplacement du foyer, suivant la pensée grecque, n'est pas difficile à déterminer. Mais, pour pouvoir l'identifier, il faut au préalable lever une ambiguïté. Nous avons dit plus haut que le feu n'a pas été adoré par les *Sereer* qui ne vénèrent qu'un seul Dieu par l'intermédiaire des cultes des Ancêtres. Ceci exclut toute idée d'un autel contenant du feu et où se déroulent un culte et ses rituels. Le seul foyer faisant référence au feu, dans une maison *sereer*, est l'endroit où on cuisine à l'air libre ou sous l'abri d'une petite case, ce qui ne correspond ni à la pensée ni à l'usage du foyer d'Hestia.

En revanche, l'emplacement de l'autel de la déesse grecque renvoie à un endroit très symbolique dans l'habitat *sereer*. Dans la mythologie aussi bien que dans la réalité grecque, Hestia trônait au centre de la maison. Cette localisation nous renvoie à cet espace de sa maison que le *Sereer* nomme *unan* (*ounane*). Cet endroit où l'on pile le mil, tel que l'indique la traduction de son nom en français, est le milieu de la demeure. Certes, il n'abrite pas une divinité mais il est considéré comme le cœur de la maison où sont broyés les grains destinés aux cultes ancestraux et où sont accomplis certains rites semblables à ceux grecs. C'est également le lieu qui maintient la stabilité, la fixité de la maison et assure sa protection contre les forces occultes, car on y enfouit les talismans et les potions magiques conseillés pour y mener une vie heureuse et prospère. C'est la

¹³ Vernant J. P., *op. cit.*, p. 48.

¹⁴ Zaborowski S., 1900, « Le feu sacré et le culte du foyer chez les Slaves contemporains », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, V^o Série. Tome 1, p. 530.

¹⁵ Eschyle, *Agamemnon*, v. 1056.

http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Eschyle_agam/lecture/11.htm

¹⁶ Vernant J. P., *op. cit.*, p. 33.

raison pour laquelle il formellement interdit de creuser ou d'uriner en ce lieu. Cette dernière interdiction rappelle celle grecque relevée par Hésiode.

2. Les rites du foyer et leurs buts

2.1. Les rites d'intégration sociale

Le début des rites du foyer en Grèce antique demeure un mystère. Nous ne pouvons qu'admettre que ces pratiques religieuses prirent naissance avec la reconnaissance d'une divinité du foyer. Le feu, comme nous l'avons avancé ci-dessus, sera entretenu au début par le chef de famille ou de clan. Il sera prudemment transporté et conservé lors des pérégrinations et va faire, au fil du temps, l'objet d'un culte et de rites au foyer. Ces manifestations religieuses se déroulaient dans un cadre familial ou clanique. Mais, avec la sédentarisation des hommes qui a conduit à la formation des communautés, les rites seront effectués par un public plus large.

L'existence de rois va conduire à la création, au palais royal, d'un foyer du feu commun à tous les habitants, la tholos, comme ce fut le cas à Mycènes. Ce changement est très significatif. Le roi, dans les cités anciennes, n'incarnait pas uniquement l'autorité, mais était aussi vu comme un père qui guide et défend son peuple se reconnaissant en lui. Toutefois, la vie sur une même aire géographique, le partage de la même langue et la soumission à la même autorité ne suffisaient pas à asseoir des liens sociaux solides. La religion était le ciment qui pouvait unir fortement les hommes. C'est pourquoi il était important de gagner cette unité grâce à une pratique religieuse propre à toute la cité. Ceci conduisit à l'exécution des rites et des sacrifices du foyer par le roi¹⁷ qui était aussi le chef de la religion. Ainsi chaque sujet considérait-il le foyer royal et les sacrifices du roi comme les siens. La cité devenait un prolongement de la famille. Cette considération créait un lien familial entre les citoyens et renforçait la concorde civile.

Lorsque les Grecs mirent fin au pouvoir des rois, sauf à Sparte, le rôle fédérateur d'Hestia ne disparut pas. Cependant le foyer commun de la cité ne fut plus celui du roi. Ils construisirent au milieu de la ville un édifice public qui abritait le foyer où brûlait le feu perpétuel. Ce bâtiment, appelé prytanée, comportait d'autres pièces qui entouraient le foyer de la déesse Hestia. Ils choisirent aussi des magistrats, appelés prytanes, pour remplir la fonction religieuse du foyer qui était aux mains du roi. Les prytanes s'occupaient de l'entretien du prytanée, de son feu, et accomplissaient les rites et les sacrifices au nom de la cité¹⁸.

Le foyer d'Hestia était également le lieu où s'effectuaient les rituels d'intégration des nouveaux citoyens, les *astydromies*¹⁹. Ces futurs membres étaient soit des esclaves affranchis soit des étrangers à qui la cité offrait la citoyenneté en récompense des grands services qu'ils lui avaient rendus. Ces aspirants accomplissaient, sous la conduite des prytanes qui récitaient des prières, des tours

¹⁷ Aristote, *La Politique*, Livre III, Chapitre IX, §7 – 8.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique3.htm>

¹⁸ Deroy L., *op. cit.*, p. 30.

¹⁹ Paradiso A., 1988, « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 14, p. 204-205.

du foyer d'Hestia. Ces actes les unissaient à l'espace politique de la cité et les introduisaient dans leur nouvelle religion.

L'unification que crée le culte et les rites du foyer d'Hestia va au-delà de la seule cité. Le foyer de Delphes a, en effet, permis de fédérer tout le peuple grec. Dans cette ville célèbre grâce à son oracle, Hestia était la déesse du foyer : « Hestia était la déesse delphique du foyer, défendant sa virginité aussi bien contre Poséidon, ancien possesseur du sanctuaire, que contre Apollon, envahisseur plus récent »²⁰. Nous pouvons, dès lors, imaginer l'attention dont jouissait la déesse de la part des fidèles qui venaient de la Grèce tout entière pour consulter l'oracle. Ces croyants faisaient des offrandes à Hestia qu'ils honoraient, ce qui justifie cette attitude des Grecs après la souillure de leurs villes par les Perses lors des guerres médiques : « Et Delphes possède aussi un foyer qui, après l'invasion perse, joua le rôle de foyer commun du monde grec puisque les cités vinrent y chercher un feu pur pour remplacer ceux qu'avait souillés l'ennemi »²¹. Cet acte est un symbole de l'unité du monde grec que favorise le culte du foyer et ses rituels. En venant chercher du feu à Delphes, les Grecs réaffirment leur descendance commune et leur unité en dépit des conflits qui peuvent éclater entre leurs cités.

Enfin, la fédération que favorise le feu du foyer de la cité s'observe lors de la fondation d'une colonie. Lorsque des colons grecs quittaient leur ville pour aller fonder une autre ailleurs, ils emportaient avec eux du feu de leur cité. Celui-ci était le symbole de leur union sacrée avec leur cité d'origine. Les deux cités se devaient désormais une assistance mutuelle.

Cet aspect de la culture grecque n'est pas connu chez les *Sereer* du Sine. Mais le feu, bien que n'étant pas vénéré, est un élément de la fondation d'un nouveau village. Le fondateur prend toujours le soin d'allumer du feu dans le site choisi pour éloigner les mauvais esprits, grâce à la puissance purificatrice reconnue au feu, et marquer sa prise de possession de l'endroit.

2.2. Les rites d'acceptation et d'intégration familiale

À Athènes, l'accueil d'un nouveau membre dans la famille ne fut jamais automatique. Il était toujours précédé d'un rite qui le validait pour éviter tout malheur. Le chef de famille devait solliciter toujours l'accord et les bénédictions de la déesse patronne du foyer, Hestia, avant d'accueillir une nouvelle personne. Ainsi, pour toute nouvelle naissance enregistrée dans, la maison, un rite d'acceptation et d'intégration du bébé était fait au foyer domestique d'Hestia. Ce rite était appelé une amphidromie. En effet, lorsqu'un enfant venait de naître, il n'était pas aussitôt considéré comme un nouveau membre de la famille. Ses parents accrochaient au linteau de la porte un rameau d'olivier s'il est de sexe masculin ou une bandelette de laine s'il est de sexe féminin ; puis, ils attendaient que l'amphidromie soit faite. Ce rituel avait lieu quelques jours – le cinquième,

²⁰ Jouan F., 1956, « Thétis, Hestia et Athéna », *Revue des Études Grecques*, tome 69, fascicule 326-328, Juillet-décembre, p. 291.

²¹ Mezzadri B., 1987, « La pierre et le foyer [Note sur les vers 453 à 506 de la Théogonie hésiodique] », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 2, n°2, p. 218-219.

le septième ou le dixième jour - après la venue au monde de l'enfant. Tôt le matin, en présence du chef de famille, l'enfant était amené au foyer d'Hestia. Tenu aux bras par son père ou des porteurs, il effectuait le rite ainsi décrit : « Le nouveau-né est promené en cercle autour du lieu où brûle le feu de la maison, siège d'Hestia, déesse protectrice du foyer familial, puis il est déposé par terre »²². Ces deux actes accomplis étaient très significatifs. En faisant tracer au nouveau-né un cercle autour du foyer d'Hestia et en l'y posant par terre, les parents le liaient à l'autel de la déesse qui l'intégrait dans le cercle familial de ses aïeux. La terre et le feu purs de l'autel le lavaient des souillures de l'accouchement et le rendaient digne d'être parmi les siens et d'offrir des sacrifices à l'autel familial dans le futur²³. La cérémonie s'achevait par l'attribution d'un nom au bébé suivie d'un repas qui débutait et se terminait par une prière adressée à Hestia. La nourriture partagée par les convives scellait leurs liens d'amitié. Ce n'était qu'après ce rituel que l'enfant était rattaché à sa famille et à la société.

Un rituel pareil était également accompli par le père de famille quand il recevait un nouvel esclave ou affranchissait un qu'il désirait intégrer aux siens et quand il offrait l'hospitalité à un suppliant ou à un étranger :

C'est au foyer que s'accroupit le suppliant quand, chassé de chez lui, errant à l'étranger, il cherche à s'inclure dans un nouveau groupe afin de retrouver l'enracinement social et religieux qu'il a perdu. C'est au foyer que l'étranger doit être conduit, reçu, régalé, car il ne saurait y avoir contact ni commerce avec qui ne serait pas d'abord intégré à l'espace domestique²⁴.

La famille grecque ne s'agrandissait pas seulement par les naissances et les intégrations d'esclaves ou d'étrangers, il y avait surtout les mariages dont nous ne parlerons que du rite d'intégration de la mariée dans sa nouvelle famille. En effet, lorsqu'une jeune fille était donnée en mariage, elle devait quitter la demeure paternelle pour rejoindre celle de son mari. Le soir, avant son départ, son père la conduisait au foyer domestique d'Hestia où il exécutait le rite de sa séparation du culte du foyer paternel. Après ce rituel, la mariée n'était plus rattachée à un foyer. Elle devenait une étrangère dont l'introduction dans une nouvelle famille nécessitait un rite d'acceptation au foyer d'Hestia de celle-ci. C'est pourquoi, lorsque la jeune mariée arrivait au domicile conjugal la nuit, elle était conduite au foyer. Elle y était reçue, en compagnie de son époux, par la maîtresse de maison qui la soumettait au rite d'intégration des femmes mariées, les *katakhusmata*.

Accompagnée des invocations de la maîtresse de maison, l'épousée faisait le tour du foyer familial et après on répandait sur sa tête des fruits secs : des dattes, des noix et des figues²⁵. Sa circumambulation avait le même objectif que celle du nouveau-né. Quant aux friandises répandues sur elle, elles étaient des suppliques

²² Bruit-Zaidman L., Schmitt-Pantel P., 1989, *La religion grecque*, Paris, Armand Colin, p. 47. L'amphidromie était uniquement faite lorsque le père avait reconnu la paternité de l'enfant et accepté ainsi de l'élever. Lorsqu'il ne reconnaissait pas le bébé, celui-ci était placé dans un coffre et abandonné dans la forêt. Lire à ce sujet Paradiso A., 1988, « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies »

²³ Paradiso A., *op. cit.*, p 204-205 ; Vernant J. P., *op. cit.*, p. 40-41.

²⁴ Vernant J. P., *op. Cit.*, p. 27.

²⁵ Bruit-Zaidman L., Schmitt-Pantel P., *op. cit.*, p. 50.

de fécondité et de prospérité. À la fin de ce rituel les époux rejoignent la chambre nuptiale. Le lendemain, des sacrifices étaient offerts à Hestia et un repas était partagé avec les hôtes. L'épousée était ainsi définitivement intégrée dans son nouveau foyer dont elle allait assurer la continuité grâce à ses enfants de sexe masculin.

C'est grâce à Hestia que la famille grecque se maintenait dans le temps et se développait. Déesse du foyer, elle assurait sa sécurité et son élargissement en y introduisant de nouveaux membres (enfants et épouses) qui la perpétuaient. C'est elle également qui unissait la famille aux dieux et aux ancêtres. Seule divinité vivant parmi les humains, excepté Hermès, elle reliait la famille aux dieux de l'Olympe, l'enracinait dans la terre l'unissant ainsi aux divinités chtoniennes et au royaume d'Hadès demeure des aïeux.

Certes, les *Sereer* n'ont pas de culte domestique du foyer à l'image des Grecs, mais ils pratiquent des rites d'intégration à la famille comme ces derniers. Quand un bébé vient de naître dans une famille, la femme la plus âgée qui aidait la mère, pendant l'accouchement, lui coupe le cordon ombilical et le lave. Puis elle l'enveloppe dans un pagne blanc en laine, *njoor ndan*, et le dépose sur un van en vue de lui faire faire le rite d'intégration. En compagnie d'une ou de deux femmes qui ont assisté à la parturition, elle amène le bébé au centre de la concession, dit *unan* (*ounane*). Arrivée, elle dépose le van contenant le bébé à terre, le tire pour tracer un cercle, puis le soulève. Ensuite, elle transmet le van à une autre femme située en face d'elle. Après ces rituels, l'enfant est remis à sa mère qui a déjà emménagé dans la case de sa belle-mère. Le cordon ombilical est gardé soigneusement avant d'être enterré au *unan* pendant la nuit à l'abri de tout regard. Ces deux actes ont le pouvoir de fixer l'enfant dans la maison.

Les *Sereer* pratiquent également le rite d'intégration de l'épousée. La nuit, avant son départ pour la maison conjugale, celle-ci reçoit les conseils et les prières de ses parents et proches pour mieux s'intégrer dans sa nouvelle famille. Après cette séance, elle monte avec ses accompagnantes sur les charrettes affrétées par son mari pour rejoindre celui-ci. Lorsque ce cortège arrive tard dans la nuit à la porte du domicile, il s'arrête et sa présence est annoncée par ses membres aux cris répétitifs de : *o kulook na'a carin*²⁶. Le mari sort aussitôt de la maison par une porte dérobée pour éviter de s'y retrouver avec l'épousée²⁷. Celle-ci est descendue de la charrette et est accueillie au seuil de la porte par les femmes mariées. De là, voilée, elle rampe avec un jeune circoncis de la famille jusqu'au *unan*, milieu de la maison. Arrivée en cet endroit symbolique, l'épousée s'accroupit sur un pagne blanc. La maîtresse de maison place sur sa tête une petite calebasse et la remplit de grains de mil qui se répandent sur elle tout en lui listant les interdits de sa nouvelle famille. Le mil tombé sur le pagne est recueilli pour faire, plus tard, des gâteaux consommés par les membres de la maison qui respectent les mêmes interdits que l'époux.

²⁶ Ce propos *sereer* peut être traduit en français par : la mariée est à la porte ou la mariée est arrivée.

²⁷ Dans la pensée *sereer*, c'est à l'homme qu'appartient le monde extérieur. Il doit y être pour cultiver, chasser et apporter à son épouse qui ne doit pas le trouver oisif à la maison qui est le domaine féminin. Cette sortie symbolique rappelle au mari ce principe de vie. Cette vision est proche de celle grecque évoquée par Xénophon dans *Économique*, VII, 22.

Dans ce point du rite, le contact de l'épousée avec le sol l'enracine dans sa nouvelle demeure, tandis que les céréales déversées sur elle sont une invocation à *Roog* afin qu'elle apporte la fécondité et la prospérité à sa nouvelle famille.

Conclusion

La mythologie grecque avait fait de la déesse Hestia la divinité du foyer domestique. Seule divinité vivant parmi les humains, excepté Hermès, Hestia avait son autel bâti au milieu de la maison. Cette place d'honneur, que lui avait attribuée Zeus, fait d'elle la propriétaire et la gardienne des demeures. Les familles lui vouaient un culte, car rien de pérenne et de prospère ne pouvait se faire dans une maison sans son accord. C'est pourquoi des rites d'intégration familiale et sociale étaient faits à son autel lorsque la famille devait accueillir en son sein un nouveau membre ou lorsque la cité accordait la citoyenneté à un étranger. Cette pratique grecque n'est pas loin de celle des *Sereer* Sine. En effet, le centre de la maison, même s'il n'abrite pas un autel d'une divinité, reste l'endroit le plus important où se déroulent les rites d'intégration du nouveau-né et de l'épousée. Ces rites grecs et *sereer*, en dépit des différences, visent les mêmes objectifs : la fusion avec la famille, la fécondité et le développement.

Bibliographie

Aristote, *La Politique*.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique3.htm> , consulté le 10/02/2023

Bonnard A., 1990, *Les dieux de la Grèce*, Éditions de l'Aire.

Deroy L., 1950, « Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne », *Revue de l'histoire des religions*, tome 137, n°1, p. 26-43

Bruit-Zaidman L., Schmitt-Pantel S., 1989, *La religion grecque*, Paris, Armand Colin

Detienne M., 1988, « Conférence de M. Marcel Detienne », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 97.

Eschyle, *Agamemnon*. http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/Eschyle_agam/lecture/11.htm, consulté le 07/01/2023

Hésiode, *Les travaux et les jours*.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiode_travaux_jours/lecture/15.htm , consulté le 10/02/2023

Hésiode, *Théogonie*. http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiode_theogonie_01/lecture/12.htm, consulté le 10/02/2023

Hymne homérique à Aphrodite, traduction de Jouan F., 1956, In : « Thétis, Hestia et Athéna », *Revue des Études Grecques*, tome 69, fascicule 326-328, p. 290-302.

Le Grand Robert de la langue française, version numérique 2005, disponible sur le site Web <http://www.lerobert.com>, consulté le 20/01/2023

Martin T. H., 1874, « Mémoire sur la signification cosmographique du mythe d'Hestia dans la croyance antique des Grecs », *Mémoires de l'Institut national de France*, tome 28, 1^{ère} partie, p. 335 – 353

Mezzadri B., 1987, « La pierre et le foyer [Note sur les vers 453 à 506 de la Théogonie hésiodique] », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 2, n°2.

Paradiso A., 1988, « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 14, p.203 – 218.

Pindare, *Odes- Les Néméennes*.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/pindare_nemeennes/lecture/11.htm, consulté le 12/02/2023

Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*.

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/thucy_guerre_pelop_02/lecture/8.htm, consulté le 15/01.2023

Vernant J. P., 1963, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme*, tome 3, n°3, p. 12 – 50.

Zaborowski S., 1900, « Le feu sacré et le culte du foyer chez les Slaves contemporains », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, V^o Série, Tome 1, p. 530 -534.

Pédagogie fondée sur la logique ternaire dans la transmission de l'art médical grec antique.

Mayoro DIA
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : La médecine de la Grèce antique est divisée en parties qui sont subdivisées en sous-parties. Les parties et sous-parties sont classées et hiérarchisées dans un ordre cohérent et précis qui permet de pouvoir les enseigner et de les apprendre plus facilement. Cette médecine est le plus souvent morcelée dans un schéma qui, même s'il est peut-être une pure coïncidence, consiste en une méthode pédagogique tripartite. L'objectif est donc d'étudier la signification et la portée de cette méthode tripartite pour mieux transmettre cette discipline complexe.

Abstract: Ancient Greek medicine is divided into parts which are subdivided into subparts. The parts and sub-parts are classified and prioritized in an order that makes it easier to teach and learn them. This medicine is most often fragmented into a scheme which, even if it is perhaps a pure coincidence, consists of a tripartite pedagogical method. The objective of this article is therefore to study the meaning and scope of this tripartite method used in the medicine of ancient Greece which is actually made up of different parts and subparts, between which a classification and a hierarchy are established in a coherent and precise order to better transmit this complex discipline.

Mots-clés : Médecine, partie, pédagogie, sous-partie, tripartite.

Keywords: Medicine, part, pedagogy, sub-part, tripartite.

Introduction

Il est possible de constater que la logique ternaire est souvent utilisée par Galien de Pergame et Sextus Empiricus. On trouve ce schéma triparti chez les philosophes grecs antiques qui ont soutenu l'existence de trois parties en philosophie, dont la logique, la physique et l'éthique. Nous voulons montrer comment Galien a utilisé ce schéma pour rendre accessible l'enseignement de la médecine qui est une discipline complexe. Dans nos recherches, nous avons constaté qu'aucune étude n'a pris en compte cette question dans la médecine. C'est peut-être par un simple hasard que le nombre « trois (3) » se retrouve dans les textes des savants grecs qui en étaient particulièrement fascinés.

Notre intention n'est pas d'étudier le prologue du traité *Art médical* auquel les spécialistes de la médecine antique ont consacré de brillantes études, mais plutôt d'attirer l'attention sur ces faits : les médecins de l'Antiquité grecque décomposent souvent les définitions des concepts en trois parties, parfois les parties elles-mêmes en sous-parties, et ainsi à l'infini. Ce nombre « trois (3) » est le nombre de parties en lesquelles est en général divisée la médecine ancienne. On peut constater qu'il y a également des sous-parties dans presque chaque partie. De tels faits nous ont inspiré dans le choix du sujet de cet article pour étudier l'emploi de ce nombre « trois (3) »²⁸ dans l'enseignement et l'apprentissage de la médecine.

Toutefois, pour ne pas étendre infiniment cette étude, nous la limitons à Galien de Pergame, au Pseudo-Galien, à certaines écoles de médecine grecques antiques et à Sextus Empiricus. Dans l'Antiquité, l'art médical avait progressé en même temps que certaines disciplines lui venant au secours, notamment la philosophie, les sciences et la littérature. En lisant les livres de Galien, on peut constater l'enchevêtrement et les relations entre ces disciplines avec l'art médical, mais surtout par la tripartition ou la division par « trois (3) ». De brillantes études²⁹ ont déjà été faites sur l'origine de ce nombre pour savoir si les empiriques³⁰ avaient hérité la méthode tripartite des philosophes stoïciens, ou bien si ces derniers l'avaient héritée des premiers, ou bien si c'était un *topos* rhétorique, dont les Hérophiléens³¹, les empiristes, les pneumatistes et les philosophes s'étaient servi pour constituer leurs disciplines respectives. Cette question est, certes, intéressante, mais il ne s'agit pas de mener d'autres recherches sur l'origine de cette classification tripartite dans notre travail, en cherchant, par exemple, à

²⁸ La nature plus parfaite et divine est composée de trois principes (l'entendement, la matière, le produit de leur combinaison ou le monde), et le nombre 3 est le premier nombre impair et parfait. Voir Plutarque, *Œuvres morales, Sur Isis et Osiris*, chapitre 56.

²⁹ À propos de l'origine du principe de la classification tripartite en philosophie et en médecine empirique, voir von Staden H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Édition, translation and essays (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), xi.m-666 p. chapitre IV; Debru A., « Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique ». In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 44, n°3-4, 1991, (p. 435-445), p. 438.

³⁰ Sur les médecins empiriques, voir Deichgräber K, 1930. *Die Griechische Empirikerschule*. Berlin, Weidmann.

³¹ Sur la définition tripartite de la médecine que Galien semble emprunter à Hérophile, voir Boudon-Millot V. (éd.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 275, note 6, p. 276, note 4 et 277, note 3.

savoir si le médecin Hérophile avait influencé les stoïciens ou si ces derniers avaient influencé le premier; ce champ est déjà couvert. Il ne s'agit pas non plus de revenir sur les espèces et voies d'expérimentation des médecins empiriques pour trouver des traitements favorables aux maladies ; nous avons écrit un article sur ce sujet³². Mais nous voulons montrer l'importance des divisions et subdivisions de la médecine sur le modèle de certaines écoles philosophiques pour faciliter son enseignement et son apprentissage. En effet, on peut voir que les philosophes (principalement les stoïciens) et les médecins empiriques procèdent de la même manière en ce qui concerne le nombre « trois (3) » qu'ils utilisent dans un but surtout pédagogique de simplification, de classification et de clarification des notions médicales enseignées avec des exemples concrets, en donnant un nom précis à chaque partie ou à chaque sous-partie, car ces deux disciplines ont des objets complexes. Cette tripartition permet surtout aux médecins de pouvoir expliquer très facilement chacune des parties et des sous-parties de leurs disciplines, car il est difficile d'enseigner ou d'apprendre la médecine comme un seul bloc indivisible. C'est pourquoi il leur convient de diviser chacune des deux disciplines en parties et en sous-parties, tel un plan détaillé et cohérent, pour pouvoir, par la suite, les classer dans un bel ordre, les enseigner ou les apprendre. Mais dans lequel des trois modes d'enseignement qu'énumère Galien sous les noms d'analyse, de synthèse et de décomposition de la définition dans son traité *Art médical*³³ pourrait-on inscrire la méthode pédagogique tripartite? On pourrait l'inscrire dans le troisième type d'enseignement qui contient la décomposition, le développement, l'analyse, la division, l'explication, l'exposition de la définition ; autrement dit, c'est la

³² Dia M., « Les espèces et les voies d'expérimentation des médecins empiriques chez Galien de Pergame », Colloque « *Guérison du corps et de l'âme - Approches pluridisciplinaires* », du 23 au 25 septembre 2004 à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme de l'Université de Provence (Aix-Marseille I) d'Aix-en-Provence en France, 2006.

³³ Traduction française par Boudon-Millot V. *L'Art médical de Galien, Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris-Sorbonne Paris-IV, soutenue en décembre 1990, Atelier National de Reproduction des Thèses de Lille III, n° 1641. 11634/91, 1-2,8 (= Kuhn I, 305-306). Voir aussi son article : « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien », *Revue des Études Grecques*, tome 106, fascicule 504-505, Janvier-juin 1993, p. 122-123 : « L'ensemble des enseignements procédant avec ordre sont au nombre de trois : le premier qui part de la notion de la fin et opère par analyse, le deuxième qui part de la synthèse des éléments découverts par analyse, et le troisième qui part de la décomposition de la définition et qui est celui auquel nous recourons à présent. Il est en outre possible d'appeler l'enseignement de ce genre non seulement décomposition de la définition, mais aussi développement, comme certains l'ont nommé, ou analyse, ou division, comme quelques autres, ou bien explication, ou exposition, comme d'autres. Et d'ailleurs certains disciples d'Hérophile ont entrepris de mettre en œuvre un tel enseignement, comme ce fut aussi le cas d'Héraclide d'Érythres. Ont entrepris également de mettre en œuvre l'enseignement procédant par synthèse les disciples d'Hérophile eux-mêmes, certains de ceux d'Érasistrate et Athénée d'Attale. Aucun cependant de ceux qui nous ont précédé n'a consacré d'écrit à l'enseignement qui tire son origine de la notion de la fin à partir de quoi tous les arts sont constitués avec méthode. Mais nous avons traité de celui-ci en un autre lieu, tandis qu'ici c'est l'enseignement qui part de la définition que nous mettrons en œuvre. En effet, autant il est inférieur à celui qui procède par analyse, par le prestige et la méthode, autant nous le trouverons supérieur quand il s'agit d'atteindre la vision d'ensemble du tout et la mémoire des parties ».

division de l'ensemble ou du tout en différentes branches pour faciliter l'enseignement de chaque branche aux élèves. L'objectif de ce travail est de montrer la visée pédagogique du schéma triparti pour rendre la médecine accessible aux apprenants. Pour atteindre cet objectif, outre les sources secondaires tirées des écrits d'autres savants, nous utilisons surtout les écrits de Galien de Pergame et du Pseudo-Galien comme sources principales de notre corpus. Ainsi, nous analyserons les retombées pédagogiques attendues de cette méthode tripartite utilisée en médecine.

1. Analyse des retombées pédagogiques de la méthode tripartite dans l'enseignement de la médecine grecque antique

L'analyse des visées pédagogiques est l'occasion de voir les liens entre la philosophie et la médecine antiques de façon générale, en particulier les liens entre le stoïcisme et la médecine empirique, pour constater l'importance de la méthode tripartite dans la transmission des connaissances en médecine empirique. En effet, les médecins fondent un modèle de transmission des connaissances de la médecine empirique qui connaît un essor et une évolution considérables. L'objectif de cette méthode de transmission des savoirs médicaux est de rendre la matière médicale empirique plus accessible aux élèves, en tenant compte de la nature des problèmes complexes soulevés et de leur traitement à l'aide d'une argumentation claire et explicite.

Dans la philosophie, en tant que discipline complexe, l'usage de la tripartition consiste à diviser, à subdiviser, à classer et à hiérarchiser les parties et sous-parties des notions philosophiques dans le but de simplifier la philosophie et de la rendre plus accessible aux disciples. Cette même méthode pédagogique est utile en médecine, car elle permet d'enseigner et aussi d'apprendre avec la meilleure façon possible cette discipline complexe. Dans ses traités, surtout *Des sectes pour les débutants*, *Esquisse empirique* et *Art médical*, Galien³⁴ revient souvent sur les parties constitutives de l'art médical.

Cependant, il faut noter que l'usage du nombre « trois » (3) en médecine ou en art n'est pas né avec les médecins empiriques. En effet, on peut lire le traité hippocratique *Épidémies I*, où l'auteur donne les trois éléments qui composent l'art de la médecine : la maladie, le malade et le médecin. Le médecin est le desservant de l'art, alors qu'il appartient au malade de lutter contre sa maladie avec l'aide de son médecin. Cette triade est appelée « le triangle hippocratique » par Danielle Gourevitch³⁵. À propos du nombre « trois (3) » utilisé en art, Galien

³⁴ Dans *Des sectes pour les débutants* et dans *Esquisse empirique*, Galien donne les points de convergences et de divergences des trois sectes médicales opposées. Traitant de la secte empirique, il montre comment les médecins empiriques utilisent la méthode tripartite pour expliquer les parties et les sous-parties qui composent leur art. Sur l'enseignement de la médecine selon Galien, voir articles de Boudon-Millot V., « L'enseignement de la médecine selon Galien », *Actes de deux journées d'étude coorganisées*, les 22-23 octobre 2003 ; « Médecin et enseignement dans l'Art médical de Galien », 1993, p. 120-141.

³⁵ Voir Gourevitch D., *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*. Rome : Ecole française de Rome, 1984. 584 p. (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 251), p. 8.

DOI : <https://doi.org/10.3406/befar.1984.1211> [en ligne] consulté le 27 février 2023.

rappelle, après Platon dans la *République*, que « [...] le but de l'art est l'intérêt de celui pour lequel il est exercé et non de celui qui l'exerce » (*Des doctrines d'Hippocrate et Platon*, IX, 5, 1 = éd. De Lacy CMG V, 4, 1, 2, 1978, P. 564, 10 sq.). Dans ce passage, il s'agit de l'art, de l'artiste et de celui pour lequel l'art est exercé.

Dans la définition de la médecine, il existe trois états dans les causes, les corps et les signes : état de santé ou des choses saines ; état de maladie ou des choses morbides ; état des choses qui ne sont ni saines ni morbides (ou des choses neutres, ou indifférentes). Galien donne une définition incomplète contenant les deux premiers états dans ce traité (*Des sectes pour les débutants*, chap. I, 1)³⁶ : « D'où aussi cette définition : la médecine elle-même est la science de ce qui est sain et de ce qui est morbide, en appelant choses saines celles qui conservent la santé quand elle est là et celles qui réinstaurent la santé qui a été détruite, et choses morbides leurs contraires » Il donne une définition plus complète que la précédente dans un autre traité (*Esquisse empirique*, chap. V, § 52-53)³⁷ :

Mais il y en a d'autres qui disent que, certes, ce sont les subdivisions de l'art médical entier, mais qu'elles viennent de la division de réalités neutres, ni saines ni morbides, qui d'après eux sont trois : les corps, les causes et les signes. Hérophile³⁸ aussi adoptait cette position, en disant que l'art médical tout entier est la science des réalités saines, neutres et morbides. Mais ce qui est neutre se retrouve assurément dans les signes comme dans les causes. Il s'ensuit que, si nous entendons garder le point de vue empirique, il faut diviser selon cette division pour pouvoir mieux enseigner ce qui est divisé. Je n'interdis pas à d'autres de diviser autrement si leur division ne laisse de côté aucune subdivision de l'art. C'est pourquoi Théodas lui aussi au début de <son exposition> des parties de la doctrine dit ceci : "Il faut dire que ses parties - sémiotique, thérapeutique et ce qu'on appelle hygiénique - permettent aussi une division en d'autres." Il n'est donc pas étonnant que certains disent qu'il y a deux doctrines dans l'expérimentation, d'autres trois, d'autres quatre, d'autres cinq. Eux-mêmes disent que ceci n'est pas discordance, mais diversité de vocables, comme s'ils parlaient d'une doctrine <unique> avec des mots différents³⁹.

³⁶ Traduction en français de Dalimier C., Levet J.-P. et Pellegrin P., *Galien. Traités philosophiques et logiques*. Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 63-64.

³⁷ Sur la santé, la maladie et la réalité neutre, cf. aussi *Esquisse empirique*, chap. VI, § 55. Sur la tripartition et la définition de l'art médical, voir Debru A., *Le corps respirant : la pensée physiologique chez Galien*/ par Armelle Debru. Thèse : Lettres Classiques (Studies in ancient medicine edited by John Scarborough, volume 13), Éditeur Leiden ; New-York ; Köhl : E. J. Brill, 1996, p. 270 : « Dans la tripartition des branches de la médecine héritée d'Hérophile et reprise par une grande partie de la tradition médicale (elle figure au début de l'*Ars parva* de Galien), le savoir anatomique et physiologique se situe parmi les "choses relatives à la santé", à côté des "choses relatives à la maladie" et aux "indifférents". » Voir aussi Boudon-Millot V., « Les définitions tripartites de la médecine chez Galien », *ANRW II* 37.2, 1994, p. 1468-1490.

³⁸ Sur Hérophile considéré comme être à l'origine de cette tripartition, voir von Staden H., *op. cit.* ; Debru A., « Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique », 1991, p. 438, dit : « Hérophile est à l'origine d'une tripartition durable de l'art médical en trois branches : "connaissance des choses qui concernent la santé", "connaissance des choses qui concernent la maladie", et "connaissance des choses neutres" ».

³⁹ Voici comment Galien définit la médecine dans l'*Art médical*, c. Ib, 1 et Ib, 9 traduction par Boudon-Millot V. (Éd.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 276 : « La médecine est la science de ce qui est sain, malsain et neutre, et il n'y a pas

Dans ce texte cité, on peut relever des divisions et des subdivisions qui sont importantes et clairement expliquées. Mais on peut aussi relever cette expression pleine de sens : « il faut diviser selon cette division pour pouvoir mieux enseigner ce qui est divisé ». Cette expression est intéressante dans la mesure où, toujours dans le texte cité, c'est le but à atteindre par la méthode tripartite, à savoir « mieux enseigner ce qui est divisé ». Si le médecin empirique ne morcelle pas la médecine en branches, il peut y avoir des difficultés consistant à vouloir enseigner et apprendre l'art médical dans sa totalité en un seul bloc, ce qui est impossible. Le morcellement sert donc à faciliter la transmission des savoirs médicaux, comme cela est valable dans la philosophie et aussi dans d'autres disciplines. On verra que l'énoncé de la définition de la médecine se ramifie en différentes parties et sous-parties qui composent l'art médical⁴⁰.

Toujours dans l'*Esquisse empirique* (chap. V, § 52-53), Galien attribue cette tripartition de la médecine au médecin alexandrin Hérophile de Chalcédoine (né vers 330-320 av. J.-C. et mort vers 260-250 av. J.-C.)⁴¹. Il rapporte que les médecins empiriques, Sérapion d'Alexandrie et Glaucias de Tarente, emploient, eux aussi, la méthode tripartite : Sérapion argumente « par trois moyens », alors que Glaucias le fait par « le trépied » (*Esquisse empirique*, XII, § 83)⁴². Si l'on suit les trois sous-parties de la partie éthique, on peut se demander si Hérophile a emprunté cette tripartition aux stoïciens pour l'appliquer à la médecine, ou bien si ces derniers l'ont empruntée au premier pour l'appliquer à la partie éthique de leur philosophie, ou bien si tous ces savants ont recouru à un topos rhétorique⁴³ pour servir leurs domaines respectifs. En effet, les stoïciens et les médecins empiriques utilisent le nombre « trois (3) » ou la tripartition. Par exemple, les philosophes du stoïcisme divisent la philosophie en trois parties que sont la logique, la physique et l'éthique. De même, ils subdivisent la partie éthique en trois sous-parties que les choses bonnes, les choses mauvaises et les choses neutres⁴⁴.

de différence même si l'on parle de ce qui est maladif. Quant au nom de science, il faut l'entendre en un sens général et non particulier ». Pour savoir le nombre de fois que cette définition de la médecine apparaît dans les traités de Galien ou du Pseudo-Galien, voir Boudon-Millot V. (Éd.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 276 et 396-498, note 4. Elle y recense les traités et y donne les endroits où cette définition apparaît. Elle y parle également de l'origine de cette définition (origine sans doute hérophiléenne) et des sources dont Galien ou le Pseudo-Galien a pu faire connaissance : des sources empiristes (Philinos de Cos ou Héraclide de Tarente) ou des sources pneumatistes (Athénée d'Attalie).

⁴⁰ Sur cette définition, voir Boudon-Millot V. *L'Art médical de Galien, Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, 1990 et son article « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien », Janvier-juin 1993, p. 141 : « La médecine est la science des choses saines, malsaines et neutres » (Ἱατρικὴ ἐστὶν ἐπιστήμη ὑγιεινῶν, καὶ νοσῶδων, καὶ οὐδετέρων).

⁴¹ Pellegrin P., Dalimier C et Levet J.-P., *op. cit.*, 1998, p. 64, note 1.

⁴² Voir Pellegrin, P., Dalimier, C et Levet, J.-P., *op. cit.*, 1998, p. 122, note 1 : Sérapion a écrit un traité intitulé *Par trois moyens*; Glaucias a écrit un ouvrage intitulé *Le Trépied*.

⁴³ Voir Pellegrin P., Dalimier, C et Levet, J.-P., *op. cit.*, 1998, p. 64, note 1.

⁴⁴ Beaucoup de personnes ont écrit sur les sous-parties de la partie éthique sont nombreux. On peut citer Platon, *Philebe*, 43c -44d ; Aristote, *Politique*, VII, 1, 1323 a 24 ; *Éthique à Nicomaque*, livre I, chap. 8.; Épictète, *Entretiens*, II, 9, 15 ; 19, 13; Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 168-239, 271-272, 277-278 ; *Adv. Math.*, VII, 158, 162-163 ; *Adv. Math.*

2. Termes constitutifs et parties constitutives de l'art médical

2.1. Termes constitutifs de l'art médical

Il existe trois termes qui suffisent à constituer tous les arts, comme l'art médical : la perception évidente qui consiste à observer par les sens les choses; la mémoire qui consiste à se ressouvenir des choses (souvenir, rappel, mémorisation); *l'épilogisme* qui consiste à comparer les choses (*Des sectes pour les débutants* I-V et passim ; *Esquisse empirique*, chap. XII). L'importance de la méthode tripartite pour ces trois termes est de montrer que la perception évidente (sensible) et la mémoire fondent *l'épilogisme* défini comme un raisonnement empirique portant sur des choses évidentes ou apparentes et s'opposant à l'analogisme dogmatique défini comme un raisonnement par analogie portant sur des choses non apparentes ou cachées (*Esquisse empirique*, chap. II, § 44; chap. VI, 58; chap. VII, 63-64 ; chap. VIII, § 68-69; *Des sectes pour les débutants*, chap. I, § 2; chap. II, § 3; chap. V, § 11). Cette méthode tripartite permet de comprendre les différends entre les médecins empiriques et les médecins dogmatiques sur la terminologie à utiliser, par exemple *l'épilogisme* empirique et l'analogisme dogmatique. Elle permet aussi d'expliquer leurs différends, d'une part, sur les réalités, car les empiriques ajoutent foi seulement aux choses évidentes aux sens et à celles dont ils ont la mémoire à partir des premières, tandis que les dogmatiques ajoutent foi aussi bien à ces deux catégories de choses qu'à celles qui sont découvertes rationnellement par consécution naturelle sans aide de l'observation directe et, d'autre part, sur la manière de rendre compte des explications causales : les causes fondées sur les choses observées par les sens et leur mémorisation chez les empiriques, alors que ce sont les causes fondées sur des choses non apparentes ou tirées d'une suite logique chez les dogmatiques. Selon certains médecins empiriques, la perception évidente et la mémoire suffisent à constituer tous les arts, notamment la dialectique⁴⁵; Ménodote a introduit le troisième terme, à savoir *l'épilogisme* (*Esquisse empirique*, chap. XII, 87-88).

Termes		
Perception évidente	Mémoire	<i>Épilogisme</i>

2.2. Parties constitutives de l'art médical

Il y a trois parties constitutives de l'art médical qui sont les trois espèces ou formes d'expérimentation : l'espèce incidente ou spontanée scindée en deux espèces que sont l'espèce hasardeuse ou par rencontre fortuite, et l'espèce naturelle appelée aussi espèce non intentionnelle ou par coïncidence; l'espèce improvisée; l'espèce imitative (*Des sectes pour les débutants*, chap. II, § 2-3 ;

XI, 184, 246 ; Diogène Laërce, livre VII, 101. Voir aussi Méhat A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7). Paris, Éd. du Seuil, 1966, 1 vol. in-8°, 580 p., 1 index, p. 77sq. L'éthique contient la sagesse (ou la science de la vie) subdivisée également en trois sous-parties : choses bonnes, choses mauvaises et choses indifférentes (*Adv. Math.*, XI, 184, 246).

⁴⁵ Voir Pellegrin P., Dalimier C et Levet J.-P., *op. cit.*, 1998, p. 124, note 1.

Esquisse empirique, chap. II, III, X; *Des lieux affectés*, livre III, chap. IV = Kühn, tome VIII, p. 154, li. 12 sq. et p. 157, li. 3 sq.). On parle d'espèce hasardeuse ou naturelle qui se produit naturellement quand le médecin empirique fait l'expérience par hasard ou naturellement sans le vouloir : ces deux espèces ne sont pas volontaires. L'expérience improvisée est volontaire. L'espèce imitative consiste à imiter volontairement plusieurs fois et de la même manière les espèces d'expérimentation précédentes sur des affections semblables pour obtenir les mêmes résultats; autrement dit, les médecins empiriques puisaient à trois sources d'expérimentation⁴⁶. La première source se fonde, d'une part, sur le hasard qui s'appuie sur des faits que le médecin empirique cherche à reproduire si de tels faits ont été utiles, par exemple, le fait de retrouver la santé après être atteint d'une hémorragie nasale, ou après avoir eu des sueurs ou des diarrhées, et, d'autre part, sur la nature que ce médecin doit suivre ou éviter suivant ses résultats avantageux ou dommageables, par exemple, le fait de retrouver la santé après avoir bu de l'eau froide ou du vin, ou après être atteint d'une hémorragie nasale. La deuxième source est ainsi appelée improvisée lorsque le médecin expérimente volontairement quelque chose parce qu'il est poussé, par exemple, par le fait de retrouver la santé après avoir fait des rêves, ou après avoir bu de l'eau froide, ou après avoir mangé de la grenade ou une poire. La troisième source se fonde sur des expériences déjà tentées pour en savoir les résultats : l'ensemble des succès obtenus constitue la science. Parmi ces trois espèces, l'espèce imitative est le constituant principal de l'art médical empirique même si elles sont toutes trois des espèces d'expérimentation simples, primaires et faites avant l'expérimentation.

Espèces ou formes d'expérimentation (parties constitutives de l'art médical)		
Espèce incidente ou spontanée	Espèce improvisée	Espèce imitative

3. Moyens, parties finales, thérapeutique et définition de l'art médical

3.1. Moyens et parties finales de l'art médical

Il existe, en outre, trois moyens ou catégories d'expérience de l'art médical : l'autopsie, ou l'observation par soi-même, ou l'observation immédiate qui a pour but de décrire la maladie et non pas de la définir, car définir la maladie relèverait d'une prétention dogmatique; l'histoire (enquête) ou les observations antérieurement faites par les autres médecins; le passage du semblable au semblable, ou le passage selon l'analogie, ou le raisonnement par analogie qui permet de passer d'un cas à un autre qui lui est semblable (*Des sectes pour les débutants*, chap. II, § 3-4 ; *Esquisse empirique*, chap. II, III, IV, V, VI, VIII, IX, X)⁴⁷. En d'autres termes, des cas nouveaux que les médecins empiriques n'ont pas observés auparavant peuvent provenir, par exemple, des médicaments qu'ils n'ont pas encore utilisés. Dans de tels cas, ces médecins tirent des conclusions à partir de la ressemblance des phénomènes dommageables ou des qualités

⁴⁶ Sur les exemples tirés des trois formes d'expérimentation, voir Galien. *Des sectes pour les débutants*, chap. II; *Esquisses empirique*, chap. II; *Des lieux affectés*, livre III, chap. IV (= Kühn, tome VIII, p. 154, li. 12 sq. et p. 157, li. 3 sq.).

⁴⁷ Les trois moyens forment le traité *Le Trépied* du médecin empirique Glaucias de Tarente.

avantageuses des nouvelles substances à utiliser. Cette façon de faire s'appelle le passage selon l'analogie. L'observation par soi-même, l'histoire et le passage selon l'analogie sont donc trois méthodes qui fondent l'art médical empirique⁴⁸. Même si les médecins empiriques diffèrent entre eux sur la division de la médecine, ils sont d'accord sur sa doctrine, ses principes et ses trois parties fondamentales (autopsie, l'histoire et le passage du semblable au semblable) qui sont les trois procédés de l'investigation empirique.

Trois moyens l'art medical		
Autopsie	Histoire (enquête)	Passage du semblable au semblable

Il y a trois parties finales de l'art médical : la sémiotique est le fait de voir des signes dont on tire des enseignements, comme le diagnostic des phénomènes présents et le pronostique des phénomènes présents; la thérapeutique ou le fait de soigner les malades se divise en trois parties; l'hygiénique ou le fait de prendre des précautions hygiéniques (*Esquisse empirique*, V-VI).

Parties finales de l'art médical		
Sémiotique	Thérapeutique (traitement des maladies)	Hygiénique

3.2. Thérapeutique et définition de l'art médical

Il existe trois branches de la thérapeutique : la chirurgie par l'opération des mains; les régimes ou la diététique par les régimes sains, à savoir par le régime alimentaire, le mode de vie, les exercices physiques, etc. ; la pharmacologie par l'usage des médicaments, des remèdes (*Esquisse empirique*, chap. V, § 52; *Des sectes pour les débutants*, chap. I, 1, chap. IV, § 12, chap. VII, § 15). Ces différentes parties de l'art médical sont complémentaires et ont entre elles une si grande liaison qu'il est impossible de les séparer⁴⁹. Par exemple, le pharmacologue peut parfois demander à son patient de suivre la diète, alors que le diététicien n'exclut pas les médicaments.

Thérapeutique (traitement des maladies)		
Chirurgie	Régimes	Pharmacologie (médicaments, remèdes)

⁴⁸ Ces méthodes sont à comparer à celles que décrit Sextus (*Adv. Math.*, XI, 250) : la compréhension de chaque objet, sensible ou intelligible, se produit au moyen de l'expérience à partir des témoignages des sens (cette compréhension se produit empiriquement) et la compréhension au moyen de l'inférence par analogie à partir des choses qui ont apparu empiriquement aux sens (cette compréhension se produit par le passage du semblable au semblable). On peut relever deux méthodes, l'une proche de l'autopsie, l'autre proche du passage du semblable au semblable. Et la compréhension de chaque objet sensible ou intelligible peut se produire à l'aide d'une inférence par analogie à partir des choses qui ont apparu empiriquement. Cette inférence provient de trois moyens, soit par assimilation ou ressemblance, soit par synthèse, soit par analogie de proportion (*Adv. Math.*, XI, 250-252). Par exemple, il y a inférence par ressemblance lorsque Socrate absent est reconnu par sa ressemblance avec Socrate ; il y a inférence par synthèse lorsque nous formons l'idée d'un centaure, en réunissant un être humain et un cheval ; il y a inférence par analogie de proportion lorsque nous concevons, à partir de l'homme ordinaire, un Cyclope par amplification et un pygmée par diminution.

⁴⁹ En ce qui concerne toutes les parties de la médecine ayant entre elles une si forte liaison qu'il est impossible de séparer, par exemple, la branche diététique (le régime), la branche chirurgicale (la chirurgie) et la branche pharmaceutique, cf. Celse, *Traité de la médecine*, livre I, Préface dans Serbat G., *Celse. De Medicina, Prooemium*, tome I. Paris, C. U. F., 1995.

Dans les régimes, il y a deux parties : les bons régimes et les mauvais régimes ; dans l'hygiène, on a cinq parties : la forme du corps, la bonne condition du corps, la partie prophylactique, la partie réparatrice et la partie gérontologique. Selon certains médecins empiriques, notamment Hérophile, les subdivisions des parties finales de l'art médical tout entier viennent de la division des réalités neutres ou intermédiaires qui ne sont ni saines ni morbides. Il y a trois de ces réalités : les corps qui reçoivent la maladie, les causes⁵⁰ qui la provoquent et les signes qui la désignent (*Esquisse empirique*, chap. V, § 52-53; chap. VI, 55.)⁵¹.

Réalités neutres ou intermédiaires, ni saines ni morbides		
Corps	Causes	Signes

C'est ici où se rejoignent la tripartition comme système de classement avec la tripartition logique : santé/morbide/neutre. Ainsi, l'art médical tout entier est ainsi défini comme « la science des réalités neutres, saines et morbides »⁵².

Définition de l'art médical tout entier en trois réalités		
Réalités neutres	Réalités saines	Réalités morbides

Les différentes parties de l'art médical permettent aux médecins d'atteindre la plupart du temps leur but selon Théodas (*Esquisse empirique*, chap. III, § 48; chap. IV)⁵³. Quant aux différentes parties de l'art médical, elles sont acquises par l'expérimentation qui advient par ces trois moyens que sont l'autopsie, l'histoire et le passage du semblable au semblable ou le passage selon l'analogie qui se fondent sur des choses observées par soi-même ou par quelqu'un d'autre (*Esquisse empirique*, chap. II). Les parties constitutives (les trois espèces de l'expérience) se distinguent des parties considérées comme moyens de l'art médical. Théodas invite ses collègues à faire la distinction entre les parties constitutives et les parties finales que sont la partie sémiotique, la partie

⁵⁰ Galien énumère trois catégories de causes : les causes « conservatrices » (φυλακτικά) de la santé ou causes « correctrices » (επανορθωτικά), les causes « productrices » (ποιητικά) de la santé ou causes « thérapeutiques » (θεραπευτικά), et les causes « prophylactiques » (προφυλακτικά). Voir *Art médical*, chapitres XXIII, XXIV, XXV et XXXVI ; Boudon-Millot V. (Éd.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 344, note 5, p. 345, note 1, p. 346, note 3, p. 383, note 5 et p. 386, note 2.

⁵¹ Sur ces trois termes, cf. Boudon-Millot V., « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien », Janvier-juin 1993, p. 141 : « Puis il (Galien) examine ensuite à son tour chacune de ces notions (le sain, le malsain et le neutre) comme pouvant s'appliquer aussi bien au corps qui reçoit la maladie qu'à la cause qui la provoque ou au signe qui la désigne. Interviennent ensuite plusieurs catégories temporelles distinctes appliquées au corps, à la cause ou au signe de la maladie, selon qu'on les considère "purement et simplement" (απλώς), "présentement" (εν τω νυν), "toujours" (δια παντός) ou "le plus souvent" (ώς επί το πόλυ). »

⁵² Chez Sextus (*Adv. Math.*, XI, 186), la médecine est ainsi définie : « Ainsi on dit que la médecine est la science des choses qui concernent la santé, de celles qui concernent la maladie et de celles qui ne sont ni les unes ni les autres; [...] ». Traduction française de Grenier J. et Goron G. *Œuvres Choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*, 1948, p. 137.

⁵³ Galien a expliqué le sens du but opposé à la fin de l'art médical dans *Des sectes pour les débutants*, chap. I, § 1 : « Le but de l'art médical c'est la santé, mais sa fin c'est la possession de celle-ci ». (Τῆς ἰατρικῆς τέχνης σκοπὸς μὲν ἡ υἰγεία, τέλος δὲ ἡ κτήσις αὐτῆς). Traduction française de Pellegrin P., Dalimier C et Levet J.-P. *op. cit.*, 1998, p. 63.

thérapeutique et la partie hygiénique dans l'art médical (*Esquisse empirique*, chap. V, para, 51). Les parties finales viennent après les parties constitutives de l'art médical.

On peut voir que les médecins empiriques diffèrent sur les mots qu'ils utilisent pour désigner les réalités. C'est le cas lorsqu'il s'agit de définir les moyens. En effet, dans le traité *Esquisse empirique*, Galien rapporte les différents mots utilisés par ces médecins pour définir chacun des trois moyens. De telles différences apparaissent entre les empiriques et les dogmatiques : le passage du semblable au semblable empirique fondé sur les choses évidentes par les sens ou sur les expériences, et le passage du semblable au semblable logique des médecins dogmatiques qui tirent la connaissance à partir de la nature des choses grâce à l'indication (*Esquisse empirique*, chap. IX).

La méthode tripartite permet de transmettre, avec des explications et définitions claires, les sens et appellations donnés aux notions médicales par les médecins empiriques. Ainsi, leurs sens et appellations évoluent et changent au cours du temps. En plus d'exposer les points de vue des différents médecins empiriques sur telle ou telle notion à définir ou à décrire, elle permet aussi de transmettre les mots et expressions forgés par ces médecins pour désigner les notions médicales, en distinguant leurs sens, car les mots et expressions ont parfois le même sens (synonymie) ou plusieurs sens différents (polysémie). Le mot « autopsie » peut avoir les différents sens suivants : une opération, une connaissance, toute connaissance de ce qui apparaît, une expérimentation constituée par l'accumulation de beaucoup de telles connaissances (*Esquisse empirique*, chap. III, § 47). Le mot « observation » peut avoir les sens de connaissance et de mémoire de ce qui est découvert (*Esquisse empirique*, chap. III, § 48). L'expérimentation est définie aussi comme une chose qui ne diffère en rien de l'observation par soi-même ; elle est appelée l'observation totale d'une chose qui se manifeste. Au lieu de mémoire (ou remémoration) et de connaissance, Théodas utilise l'observation appelée aussi conservation (*Esquisse empirique*, chap. III, § 48; chap. IV, § 50-51).

En bref, tout cela est comme un programme d'étude divisé en parties qui sont, à leur tour, subdivisées en sous-parties dans le but d'aider les élèves à maîtriser et à intégrer très facilement les premières notions et réalités enseignées avant d'y ajouter d'autres pour compléter les premières (*Esquisse empirique*, chap. X). Par exemple, les notions et les réalités ne sont pas enseignées d'un seul coup, mais en les morcelant pour exposer des points de vue convergents ou divergents des médecins empiriques. Une telle méthode pédagogique est importante, car elle ne transmet pas de façon globale les réalités et les notions, mais les expose et les analyse par petits morceaux. On voit que la méthode pédagogique tripartite en parties et en sous-parties de la médecine empirique donne l'impression qu'elle a un caractère hiérarchique suivant leur ordre et leur contenu : les trois termes (perception évidente, mémoire et *épilogisme*) sont à l'origine de l'expérimentation, car ils en constituent le point de départ ; les trois espèces ou formes d'expérimentation se fondent sur les termes, car elles prennent leur existence et origine à partir des termes; les trois moyens sont le fondement de la doctrine empirique ou de l'expérimentation; les parties finales sont les résultats à atteindre quand on exerce l'art médical empirique. La thérapeutique

(traitements des maladies) est une des parties finales et se subdivise en trois sous-parties.

Conclusion

Après avoir étudié les textes grecs antiques en rapport avec l'usage du nombre « 3 » dans la médecine, nous arrivons à cette conclusion que cet emploi entre dans la pédagogie pour faciliter l'enseignement et l'apprentissage de ces disciplines. Il convient de dire que les divisions et subdivisions d'une discipline complexe comme la médecine répondent à un souci pédagogique d'enseignement. C'est pourquoi, au lieu d'étudier chacune dans son ensemble, il est préférable de faire des divisions et des subdivisions pour en faciliter l'enseignement et l'apprentissage par la classification. On a vu également que ces divisions et subdivisions sont diverses et variées au cours du temps chez les différents savants. Comme c'est le cas notamment des sciences et de la philosophie, l'art médical tout entier est composé de ses différentes parties et presque chacune de ses parties est décomposable en différentes sous-parties.

La méthode tripartite de division et de subdivision de l'art médical, en particulier de la médecine empirique, correspond à un souci méthodologique et pédagogique pour bien organiser l'enseignement, en constituant un plan cohérent de transmission facile et claire des savoirs.

Les médecins empiriques doivent concevoir l'art médical dans son ensemble. Pour y arriver, la méthode tripartite leur permet de distinguer et de savoir les constituants de l'art médical. Elle leur permet également non seulement de donner et d'expliquer les différents sens et appellations des notions médicales, mais aussi de rendre compte de leurs convergences et divergences de point de vue des médecins empiriques. Nous ne pensons pas que cette méthode leur permette de concevoir l'art médical dans son unité essentielle, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas connaître toutes les causes et tous les signes de toutes les maladies pour y apporter des traitements efficaces partout et à tout moment.

Cependant, il convient de noter qu'il y a une continuité de l'utilisation du nombre « trois (3) » en dehors de la médecine, car il réapparaît toujours au cours des siècles dans d'autres situations. Par exemple, en parlant de la tripartition chez Hérophile, Armelle Debru évoque cette méthode dans d'autres situations comme les symptômes et les rêves :

[...] son analyse des symptômes selon un modèle "à trois temps" pratiqué par la suite par l'école empirique; ou encore une classification tripartite des rêves qui semble, selon l'exposé de Von Staden, avoir été prolongée et modifiée par les Stoïciens, une classification dont on suit la trace chez Philon d'Alexandrie et les Pères de l'Église, à la seule différence près que les rêves mixtes, comprenant les rêves sexuels, y étaient remplacés par des rêves "démoniques"⁵⁴.

⁵⁴ Debru A., « Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique », 1991, p. 443.

On retrouve cette tripartition dans la philosophie, la religion chrétienne, la pédagogie⁵⁵. Toujours dans la religion chrétienne, on peut retrouver la tripartition dans un autre contexte comme la trinité (le Père, le Fils et le Saint-Esprit).

Bibliographie

- Galien de Pergame : *Art médical ; Des sectes pour les débutants ; Esquisse empirique ; Des lieux affectés ; Des doctrines d'Hippocrate et Platon.*
- Celse, *Traité de la médecine*, livre I, Préface.
- Hippocrate, *Épidémies*.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos (Adv. math.)*.
- Plutarque, *Œuvres morales, Sur Isis et Osiris*, chapitre 56.
- Boudon-Millot V. (Éd.), 2018, *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, texte établi et traduit par Véronique Boudon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, in-8°, 454 p.
- Boudon-Millot V. (éd.), 2003, « L'enseignement de la médecine selon Galien ». *Actes de deux journées d'étude coorganisées*, les 22-23 octobre 2003, par les Universités Charles-de-Gaulle-Lille 3 et Lille 2, faculté de médecine, Édité par Jacques Boulogne, Antoine Drizenko, Université Charles de Gaulle, Université du droit et de la santé, Faculté de médecine, Université Charles de Gaulle, Conseil scientifique, Centre de gestion de l'édition scientifique-Université Charles-de-Gaulle-Lille 3.
- Boudon-Millot V. (éd.), 1994, « Les définitions tripartites de la médecine chez Galien », *ANRW II 37.2*, pp. 1468-1490.
- Boudon-Millot V. (éd.), Janvier-juin 1993, « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien ». In: *Revue des Études Grecques*, tome 106, fascicule 504-505, pp. 120-141;
doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1993.2575>
https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1993_num_106_504_2575, [en ligne], consulté le 03-05-2019.
- Boudon-Millot V. (éd.), 1993, « Médecin et enseignement dans l'Art médical de Galien », *REG 106*, pp. 120-141.
- Boudon-Millot V. (éd.), 1990, *L'Art médical de Galien, Introduction, texte critique, traduction et commentaire*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris-Sorbonne Paris-IV, soutenue en décembre, Atelier National de Reproduction des Thèses de Lille III, n° 1641. 11634/91.
- Dalimier C., Levet J.-P. et Pellegrin P., 1998. *Traité philosophiques et logiques*, trad. Pierre Pellegrin, Garnier-Flammarion : *Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*.
- Debru A., 2008, « chap. 10 Physiology ». In: *R.J Hankinson (ed.), The Cambridge Companion to GALEN*, Cambridge University Press.
- Debru A., 1996, *Le corps respirant : la pensée physiologique chez Galien/* par Armelle Debru. Thèse: *Lettres Classiques (Studies in ancient medicine edited by John Scarborough, volume 13)*, Éditeur Leiden; New-York; Kohl: E. J. Brill.
- Debru A., 1991, « Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique ». In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 44, n°3-4, pp. 435-445.

⁵⁵ Houssaye J., *Le triangle pédagogique. Théorie et pratiques de l'éducation scolaire*, Peter Lang, Berne, 2000 (3^e éd., 1^{re} éd. 1988), a proposé « le triangle pédagogique » avec ses trois éléments : l'élève, le savoir et l'enseignant, dont les deux premiers prédominants sur le troisième.

- doi : <https://doi.org/10.3406/rhs.1991.4200>
https://www.persee.fr/doc/rhs_0151-4105_1991_num_44_3_4200, [en ligne], consulté le 24-05-2019.
- Deichgräber K., 1930, *Die Griechische Empirikerschule*. Berlin, Weidmann.
- Dia M., 2006, « Les espèces et les voies d'expérimentation des médecins empiriques chez Galien de Pergame », *Colloque Guérison du corps et de l'âme - Approches pluridisciplinaires, du 23 au 25 septembre 2004* à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme de l'Université de Provence (Aix-Marseille I) d'Aix-en-Provence en France.
- Gourevitch D., *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*. Rome : Ecole française de Rome, 1984. 584 p. (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 251), p. 8.
 DOI : <https://doi.org/10.3406/befar.1984.1211> [en ligne] consulté le 27 février 2023.
- Grenier J. et Goron G. *Œuvres Choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*, 1948.
- Houssaye J., 2000, *Le triangle pédagogique. Théorie et pratiques de l'éducation scolaire*, Peter Lang, Berne (3^e éd., 1^{re} éd. 1988).
- Palmieri N. (Éd.), 26 juin 2008. *L'Ars medica (Tegni) de Galien : lectures antiques et médiévales*, textes réunis et édités par Nicoletta Palmieri, *Actes de la Journée d'étude internationale (Saint-Etienne, 26 juin 2006)* (Centre Jean Palerne. Mémoires, XXXII), publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Serbat G., 1995, *Celse. De Medicina, Prooemium*, tome I. Paris, C. U. F.
- Von Staden H., 1989, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Édition, translation and essays (Cambridge: Cambridge Univ. Press), xi.m-666 p. chapitre IV.

*L'Iliade et l'Odyssée, poèmes dramatiques d'après
Poétique d'Aristote et Commentaires à l'Iliade d'Eustathe
de Thessalonique.*

Augustin TINE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Cette étude qui a pour thème majeur l'art dramatique d'Homère est bâtie sur une analyse d'un matériau de base d'un drame, c'est-à-dire l'unité d'action. La structure de l'*Iliade* et celle de l'*Odyssée* reposent sur ce matériau. Deux analystes ont servi à cerner ce thème : Aristote et Eustathe de Thessalonique. Il est également apparu dans cette étude une interprétation faisant ressortir une signification symbolique des représentations que la postérité a faites de ces drames homériques.

Abstract: This study, which has as its major theme Homer's dramatic art, is built on an analysis of a basic material of a drama, that is to say the unity of action. The structure of the Iliad and that of the Odyssey are based on this material. Two analysts have been used to identify this theme: Aristotle and Eustathius of Thessalonica. It also appeared in this study an interpretation highlighting a symbolic meaning of the representations that posterity has made of these Homeric dramas.

Mots clés : drame, action, colère, retour, *Iliade*, *Odyssée*, scène.

Keywords: drama, action, anger, return, *Iliad*, *Odyssey*, scene.

Introduction

Les poèmes d'Homère, l'*Illiade* et l'*Odyssée* ont longtemps été considérés comme deux œuvres monumentales grecques du fait de la valeur exubérante de leur contenu. Celle-ci traduit la fécondité et la finesse du Poète au point qu'après maintes analyses érudites, certains critiques littéraires, comme Aristote dans sa *Poétique*, trouvent dans ses poèmes un certain nombre d'aspects référant formellement aux drames tragiques. Les unités dramatiques alliées à la pluralité des personnages favorisée par le sujet de chaque poème, ont permis leur mise en scène. Eustathe de Thessalonique en conserve la preuve dans ses *Commentaires à l'Illiade*. Le Poète, dans sa fibre et son ingéniosité, a fait l'objet d'une imitation à l'époque postérieure où certains ont su mettre en scène des pièces rehaussant les élans tragi-comiques de sa verve. D'où notre désir d'en donner une lecture expressément justificative du lien entre les unités d'action et les représentations symboliques que certains auteurs postérieurs en ont adopté.

1. Les unités dramatiques formelles

Elles ont donné naissance au sujet, au déroulement et au dénouement des poèmes : ce qui, du point de vue de l'art dramatique, du style, poussent certains analystes à en faire des drames¹, par comparaison avec la tragédie. L'unité d'action, la pluralité des personnages et la particularité du langage sont, en effet, des caractéristiques manifestes assimilant l'épopée homérique à des drames tragiques.

1.1. L'unité d'action dans l'*Illiade*

D'après le philosophe et critique littéraire, Aristote, l'*Illiade* et l'*Odyssée* ont été composés autour d'une seule et unique action², chacun. Eustathe de Thessalonique lui emboitant le pas dit très clairement que « pour l'un et l'autre [Homère] a utilisé la même méthode »³ : un prélude où une invocation initiale à la muse énonce le sujet et présente le héros. L'unité dramatique ou d'action dans l'*Illiade* est donc la colère⁴ funeste d'Achille⁵ contre Agamemnon, c'est-à-dire le point culminant dont les conséquences constituent des péripéties dans le déroulement des faits lorsque « Aurore en robe de safran se lève des eaux d'Océan, afin d'apporter la lumière aux immortels comme aux humains »⁶.

Ces faits sont essentiellement marqués de l'impartialité tragique⁷ du divin. Les Achéens, comme les Troyens, souffrent de la furie meurtrière de l'ennemi ou éprouvent « en retour des malheurs selon la loi de la guerre »⁸ et à cause de cette

¹Aristote, *Poétique*, 1448a, 20-29.

²Aristote, *Poétique*, 1451a, 16 -35.

³ Eustathe de Thessalonique, *Commentaires à l'Illiade*, 7, 34 – 38.

⁴ Homère, *Illiade*, I, 1-5.

⁵ Eustathe de Thessalonique, *Commentaires à l'Illiade*, 7, 26 - 29

⁶Homère, *Illiade* XX, 156-173.

⁷Somville Pierre, « Homère ou l'impartialité tragique », *L'Antiquité classique*, Tome 66, 1997, 249-254.

⁸Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Illiade*, 8, 1- 4.

colère qui est le « point le plus culminant des événements »⁹. Il est plus proche du drame tragique du fait de son dénouement malheureux marqué de part et d'autre par la mort du Péléide¹⁰ passée sous silence, celle d'Hector et le sac de Troie en présence du « deus ex machina »¹¹. Comme sa sœur, l'*Odyssée* est ramenée à une unité d'actions puisqu'aux yeux d'Eustathe, le poète a utilisé le même mode de composition.

1.2. L'unité d'action dans l'*Odyssée*

Quant à l'*Odyssée*, son unité d'action est le Retour¹² d'Ulysse qui a pour retentissements une demeure assaillie par des paillards étrangers dont il vient à bout, un fils nostalgique à la recherche d'un valeureux père, etc.

Cette unité d'action a aussi pour corollaire l'univers particulièrement hostile parcouru par Ulysse sur le chemin du retour et également ensoleillé par « Aurore aux doigts de rose » qui détermine non pas la durée ou le temps du récit mais le moment où commence et s'achève une action au cours de la journée. Pour Aristote, l'unité d'action donne une meilleure compréhension du sujet¹³ de l'*Odyssée* : loin de sa patrie pendant de nombreuses années, Ulysse emprunte, soumis à la volonté du *fatum*¹⁴, le chemin tortueux du retour au bout duquel il sort victorieux. Ce qui fait de l'*Odyssée* un drame tragi-comique au dénouement heureux.

Toutes ces actions unifiées sont le fait d'une « pluralité de personnages »¹⁵ agissant¹⁶, héros et hérauts, chefs et subalternes, à qui le Poète délègue la parole par un style affabulateur distinctif de son langage et permettant sa mise en scène par la postérité.

2 Représentations dramatiques tardives

Les unités dramatiques et leurs effets sur les personnages des drames homériques ont suscité le goût de leur imitation chez certains auteurs antiques et permis leurs représentations imagées.

2.1. La symbolique vestimentaire de l'*Illiade* sur scène

La preuve qu'Homère a composé ce poème de façon dramatique est donnée par Eustathe dans *Commentaires à l'Illiade* où il s'appesantit sur les types de costume dont étaient revêtus les acteurs et leur signification. En effet, « la postérité représentait de façon assez dramatique la poésie homérique habillée, [...] pour

⁹ Eustathe, *Préface du commentaire au chant 1^{er} de l'Illiade*, 7, 34-35.

¹⁰ Eustathe, *Préface du commentaire au chant 1^{er} de l'Illiade*, 7, 28-34.

¹¹ Aristote, *Poétique*, 1454b, 33-38.

¹² Homère, *Odyssée*, I, 1-10. L'invocation à la Muse renferme l'unité d'action.

¹³ Aristote, *Poétique*, 1435b, 15-23.

¹⁴ Aristote, *Poétique*, 1454b, 33-38.

¹⁵ Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Illiade*, 1, 27-28

¹⁶ Aristote, *Poétique*, 1448a, 19-23.

l'Iliade aux couleurs rouges »¹⁷, dit-il pour convaincre son lecteur de la valeur théâtrale de cette épopée.

Ces propos montrent que *l'Iliade* était bien adaptée à une représentation théâtrale répondant à son sujet et à sa thématique. Ce sont ces matériaux qui justifient fort éloquemment la symbolique des vêtements qu'Eustathe, à la suite des anciens, explique par les « cris de guerre à Troie et du sang qui y a coulé »¹⁸ et dont l'effusion résulte de la colère d'Achille

Habiller les acteurs d'une scène de *l'Iliade* « aux couleurs rouges » avait pour objectif premier de mettre en relief son caractère élégiaque¹⁹, la violence des combats et les lamentations funèbres dont se couvre *l'Iliade*: le récit de la mort d'Hector peut sans doute servir d'illustration. Ainsi, la couleur rouge était l'emblème du sang dont l'imagerie recouvrait les scènes qui en ont été proposées par la postérité. D'ailleurs, cette symbolique consacre, à bien des égards, la différence entre *l'Iliade* et *l'Odyssée*.

2.2. La symbolique vestimentaire de *l'Odyssée* sur scène

Pour légitimer le caractère dramatique de *l'Odyssée*, Eustathe, s'en réfère à une interprétation singulière identique à celle que la postérité a donnée des représentations de *l'Iliade*. Par conséquent, « La postérité représentait de façon assez dramatique la poésie homérique habillée, pour *l'Odyssée*, en vêtement de pourpre »²⁰, lance -t-il. Le pourpre est un manteau princier ou royal jadis porté par les dignitaires impériaux byzantins de son époque.

De fait, les personnages s'habillaient ainsi « à cause des courses errantes d'Ulysse en mer »²¹, ajoute Eustathe. En d'autres termes, ces auteurs anonymes donnaient de *l'Odyssée*, à travers les « vêtements de pourpre », des pièces où se mettaient en évidence les dignités nobiliaires de ses héros et leur statut souverain. Les « courses errantes » sont inséparables des faits qui jalonnent le retour d'Ulysse à Ithaque. Il va sans dire que ces scènes du retour d'Ulysse sont une imitation suscitant la « crainte et la pitié »²² chez leurs spectateurs. Celles-ci, en effet, recréent le monde sensible à travers la souffrance vécue par le héros et la compassion ou la terreur que le public en éprouva.

Eu égard à l'art dramatique, tel que le présente Aristote²³, ces mises en scène de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* par la postérité sont une imitation du vrai dans laquelle les caractères des personnages sont conformes²⁴ à leurs apparences dans le récit. Les personnages scéniques sont ainsi typés à travers leurs vêtements et sont l'objet d'une parfaite et somptueuse unité de l'imitation dans laquelle transparaît le nœud de l'action.

¹⁷Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Iliade*, 1, 20-21

¹⁸Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Iliade*, 1, 21-22

¹⁹Alfred Croiset et Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1933, p. 91.

²⁰Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Iliade*, 1, 20-21.

²¹Eustathe, *Préface du commentaire au 1^{er} chant de l'Iliade*, 1, 21-22

²²Aristote, *Poétique*, 1452a, 1-10.

²³Aristote, *Poétique*, 1454b, 8-10.

²⁴Aristote, *Poétique*, 1454a, 16-22.

Conclusion

En définitive, l'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère sont deux chefs-d'œuvre homériques à l'étude desquels se sont dévoués d'éminents lettrés de l'antiquité grecque et byzantine. La relecture des productions de deux d'entre eux, Aristote et Eustathe, a permis de découvrir l'art dramatique du Poète. Cet art est centré sur son mode de composition qui consiste en l'adoption d'un nœud ou unité d'action : la colère d'Achille pour l'*Illiade*, le Retour d'Ulysse à Ithaque, pour l'*Odyssée*. Conçus de manière à être adaptés, ces poèmes ont été symboliquement représentés en parfaite conformité avec les circonstances et les caractères de leurs héros dans les récits par des dramaturges que l'allusion vestimentaire-en ce qui concerne l'*Odyssée* - assimile à des Byzantins. Il reste indéniable que l'œuvre du Poète a subi une double imitation : l'imitation dramatique et les différents emprunts que tragiques et comiques grecs postérieurs ont faits à son œuvre. Euripide et Aristophane peuvent servir de sujet d'étude dans ce sens.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par Jean Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- CROISSET Alfred et CROISSET Maurice, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1933.
- EUSTATHE de Thessalonique, *Préface des commentaires à l'Illiade d'Homère*, Edit. Rom. Tome I. p. 1- 8, 1971.
- HOMERE, *Illiade*, Tome IV, texte établi et traduit par Paul Mazon, Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- HOMERE, *Odyssée*, Tome II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- SOMVILLE Pierre, « Homère ou l'impartialité tragique », *L'Antiquité classique*, Tome 66, 1997.
- VAN DER VALK Marchinus, *Eustathii commentarii ad Homeri iliadem pertinentes*, Volumen Primum, Lugdini Batavorum, E. J. Brill, 1971.

La quête de l'honneur, socle de la république romaine

Robert Adama SÈNE
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
robertadsene@gmail.com

Résumé : En étudiant la civilisation romaine, on remarque de prime abord qu'aucune des civilisations qui l'avaient côtoyée n'avait atteint son niveau d'essor. Mais, à la question « qu'est-ce qui a valu à Rome un tel stade de développement et une si impressionnante longévité ? », nous croyons qu'il n'y aurait meilleure réponse que : « c'est la quête de l'honneur ». Les historiens qui se penchent sur les raisons de la force de cette civilisation n'en font presque pas mention. Or cette quête de l'honneur, devenue sous la république une réelle obsession, était le mobile de tous les efforts des citoyens ; et ce, du simple individu au plus haut magistrat. Ainsi, le concours entre citoyens pour l'accès à la gloire aidant, Rome se voyait fleurir à tous les niveaux.

Abstract : When we look into the Roman civilization, we notice at first glance that none of the civilizations that had rubbed shoulders with it had reached its level of development. But, to the question "what has earned Rome such a stage of development and such impressive longevity?", we believe that there would be no better answer than : "it is the quest of honour. Historians who examine the reasons for the strength of this civilization hardly mention it. Now this quest for honour, which had become a real obsession under the republic, was the motive of all the efforts of the citizens; and this, from the simple individual to the highest magistrate. Thus, the competition between citizens for access to glory helping, Rome saw itself flourish at all levels.

Mots clés : Rome – République – Quête - Honneur - Gloire

Keywords : Rome – Republic – Quest - Honor - Glory

Introduction

Devant la grandeur de la civilisation romaine, on ne peut s'empêcher de se demander comment ses bâtisseurs ont réussi, en dépit des troubles socio-politiques de l'époque, à la mettre sur pied et à la maintenir rayonnante aussi longtemps. Comme réponse à cette question, il est généralement soutenu que Rome doit sa puissance à son armée. En effet, alors que d'autres peuples, tels que les Grecs, s'écartaient petit à petit des conquêtes militaires pour s'orienter vers les commerces avec d'autres contrées, Rome ne cessait de perfectionner son armée et devenait de plus en plus conquérante. Ainsi, de simples fermiers du Latium, les Romains vont devenir des redoutables soldats qui vont subjuguier d'abord toute la péninsule Italique, ensuite l'Europe et enfin une bonne partie de l'Asie et de l'Afrique. L'immense butin guerre qu'ils avaient amassé, les alliés qu'ils s'étaient faits et toutes les techniques que les besoins de la guerre les avaient fait découvrir donnent ainsi de penser que l'armée est le principal fondement de la force de Rome.

Or une étude approfondie de l'évolution de la civilisation romaine permet de remarquer un aspect très peu évoqué par les historiens mais incontournable dans l'édification de cette puissance. Il s'agit de la quête de l'honneur. Par honneur, nous voulons ici parler du *honor* qui signifie, non le simple égard, estime ou respect, mais plutôt ce désir nourri par chaque Romain, désir d'être, par ses actes, ses paroles et manière d'être, ses charges politiques, considéré par ses concitoyens comme un modèle, une personne dont les mérites devaient passer à la postérité. L'*honor* était une marque de reconnaissance que l'État ou une autorité témoignait à un citoyen en guise de récompense. Distinction à valeur inestimable, cet *honor* importait au point que les Romains, de nature très ostentatoire, en étaient même arrivés au stade où ils en faisaient le but ultime de la vie. Ce faisant, par le challenge continu de ses citoyens pour en être honoré, Rome se voyait fleurir à tous les niveaux. Pour s'en convaincre, il sied d'étudier l'impact de ce sentiment sur trois domaines fondamentaux de cette civilisation : la société, la politique et l'armée.

1. L'honneur dans la société romaine

Les Romains s'étaient accordés sur un certain nombre de valeurs sur lesquelles leur société devait être bâtie. Comme valeurs cardinales, ils avaient :

- La *fides* qui renvoie à la fois à la fidélité, au respect de la parole donnée, à la loyauté, la foi, la confiance et la réciprocité entre deux citoyens ;
- La *pietas* signifiant la piété, la dévotion, le devoir envers les divinités romaines et envers les membres de sa famille ;
- La *majestas* était relative à la majesté, la dignité, la vertu, qualités censées s'incarner dans le comportement du citoyen ;
- La *virtus* qui traduit, courage, l'engagement en politique, le don de soi pour le bien de la patrie ;
- La *gravitas* qui regroupe l'ensemble des règles de conduite du romain traditionnel, le respect de la tradition, le sérieux, la dignité, l'autorité ;
- La *constantia* : le fait de s'en tenir à ses décisions (la stabilité) ;
- La *frugalitas* renvoie à la frugalité, la modestie, la tempérance, la simplicité.

Regroupées autour du concept de *mos majorum* (tradition des ancêtres), ces valeurs, véritables objets de fierté de toute la nation, marquaient l'identité du Romain et devaient de ce fait être sauvegardées jalousement. En un mot, elles constituaient un code de conduite pour chaque citoyen. D'ailleurs, c'est en développant en soi ces valeurs du *mos majorum* qu'un citoyen pouvait être récompensé du *honoris*, c'est-à-dire la plus haute marque de considération. Si, par exemple, Lucius Quinctius Cincinnatus fut le citoyen le plus considéré au début de la République¹, c'est en raison de sa *virtus* (courage). En effet, en 458 av. J.-C, Rome est secouée par une profonde crise politique et de l'insurrection des Étrusques. Pour y mettre un terme, le sénat vient supplier Cincinnatus d'accepter la dictature alors qu'il était aux champs. Ce dernier sait que son départ risque de ruiner sa famille, déjà appauvrie à la suite du procès de son fils². Néanmoins, il accepte cette demande, abandonnant, famille, amis et récoltes. En seize jours, il défait les Étrusques, célèbre un triomphe, rétablit la stabilité politique, abdique le pouvoir et retourne à ses champs³. Puisque Cincinnatus était honoré, respecté, admiré de tous les citoyens et célébrés par les historiens (Tite-Live, Florus, Plutarque, Dion Cassius), toute la génération qui le suit va s'investir à tous les niveaux pour lui ressembler.

C'est pourquoi, dès le bas âge, les enfants, comme en témoigne le récit de Plutarque sur Caton⁴, étaient éduqués à incarner cet idéal. Les femmes à qui cette éducation était souvent confiée s'exerçaient toutes à adopter le modèle, par exemple, de Cornelia, la mère des Gracques, dont la *fides*, la *pietas* et la *majestas* demeuraient exemplaires. Veuve et sans soutien, elle eut le mérite d'éduquer dignement ses enfants dans le courage et la sagesse au point d'en faire d'illustres hommes d'État. À son sujet, Plutarque, l'un des plus productifs auteurs grecs écrivait :

La veuve se mit à la tête de la maison, et se chargea elle-même de l'éducation de ses enfants ; elle fit paraître en tout tant de sagesse, tant de grandeur d'âme et de tendresse maternelle, qu'il parut que Tiberius avait sagement fait de préférer sa propre mort à celle d'une femme de ce mérite. Le roi Ptolémée lui ayant offert de venir partager son diadème, avec le rang et le titre de reine, elle le refusa⁵.

Après Cornelia, il est noté un réel enthousiasme des femmes à se distinguer en vertus. Comme le laisse penser l'inscription ci-dessous, conserver les valeurs ancestrales et en être honoré semblaient constituer un défi que chaque femme romaine se lançait elle-même. Sur sa tombe, une certaine Postumia Matronilla, fière de la vie qu'elle a menée, fit écrire :

¹ Anonyme, *Les hommes illustres de la ville de Rome*, traduction de Paul Marius Martin, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

² Parce que faisant obstacle à *Lex Terentilia* qui limitait le pouvoir des consuls, Cæso Quinctius, le fils de Lucius Cincinnatus est poursuivi en justice pour meurtre et condamné. Son père dépense toute sa fortune pour payer l'amende qui lui était fixée. Tite-Live, *Histoire romaine*, III, 13, 10

³ Florus, *Abrégé de l'Histoire romaine*, I, 11

⁴ On rapporte que Caton écrivit de sa propre main une histoire en gros caractères afin que son enfant trouvât dans sa propre maison le moyen de connaître les traditions. Plutarque, *Caton l'Ancien*, 20

⁵ Plutarque, *Vies des hommes illustres*, Livre IV, 2

Monument consacré aux dieux Mânes. Postumia Matronilla, épouse sans égale, bonne mère, aïeule pénétrée de ses devoirs, pudique, scrupuleuse, laborieuse, tempérante, agissante, vigilante, s'inquiétant de tout, femme d'un seul homme et d'une seule union, mère de famille, pleine de ressources et d'une fidélité parfaite, elle a vécu des années au nombre de cinquante-trois, des mois au nombre de cinq, et trois jours⁶.

Allant dans ce même sillage, Livie, l'épouse d'Auguste, le premier empereur romain, s'offrait aussi en exemple dans la promotion de la tradition ancestrale romaine. Pour mieux aider son mari à régner en modèle d'intégrité, elle s'était exercée à faire figure de la femme chaste, vertueuse, confinée dans l'univers domestique pour s'occuper des servantes, filer et confectionner des habits ; bref, à incarner la bonne matrone. Son attachement à la tradition romaine lui a d'ailleurs valu d'être élevée au rang de déesse⁷.

Ce concours pour l'honneur noté chez les femmes, vraies gardiennes des traditions et des foyers, assurait ainsi à la société une certaine stabilité. Par conséquent, les Romains ont connu très peu de troubles sociaux majeurs au cours de leur histoire. D'ailleurs une transgression de cet acquis constituait toujours un scandale, comme en furent l'affaire des Bacchanales en 186 av. J.-C.⁸ et la manifestation des femmes contre la *lex oppia* qui, pour les faire participer à effort de guerre (deuxième guerre punique), les privait de leur luxe⁹.

La quête de l'honneur était donc une réelle préoccupation sous la République. Outre la réputation qu'elle assurait à l'individu, elle rendait sa famille influente et crainte. C'est pourquoi, pour avoir bien accompli ses devoirs de citoyen et gagné un important poste administratif, Scipion Hispanus s'en trouve honoré au point de faire écrire fièrement sur sa tombe :

⁶ CIL, VIII, 16159

⁷ Suétone, *Vie des douze Césars*, Claude, XI

⁸ Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 8. Originaire de la Grèce antique, ce culte était à ses débuts fait en l'honneur du dieu du vin, d'où les beuveries dont la célébration constituait une occasion à Rome. Mais, selon Tite-Live, un Grec l'aurait dénaturé en le rendant plus occulte et tout à fait orgiaque. Dès lors sa pratique autorisait des vices allant des immoralités sexuelles aux meurtres. Pour en décrier les excès, il écrit :

« Les vapeurs de l'ivresse, l'obscurité de la nuit, le mélange des sexes et des âges eurent bientôt éteint tout sentiment de pudeur, et l'on s'abandonna sans réserve à toutes sortes de débauches ; chacun trouvait sous sa main les voluptés qui flattaient le plus les penchants de sa nature. Le commerce infâme des hommes et des femmes n'était pas le seul scandale de ces orgies ; c'était comme une sentine impure d'où sortaient de faux témoignages, de fausses signatures, des testaments supposés, de calomnieuses dénonciations, quelquefois même des empoisonnements et des meurtres si secrets, qu'on ne retrouvait pas les corps des victimes pour leur donner la sépulture ».

Aux yeux de la société romaine, cette nouvelle manière de célébrer les bacchanales était en contradiction avec les valeurs ancestrales. Contrairement à ce que voudraient la *virtus*, la *fides* et la *pietas*, trois vertus cardinales et socle de la société romaine, cette pratique religieuse œuvrait non seulement à ôter de l'homme toute moralité, mais aussi à encourager ses instincts les plus sombres et bestiaux.

⁹ Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIV, 2, 11. Indigné par cette manifestation indiscreète et y voyant les signes précurseurs de la dépravation de valeurs ancestrales, Caton l'Ancien tentait avec véhémence de rappeler que la valeur des femmes romaines se jugeait, non par leur implication dans des affaires publiques, mais plutôt dans la discrète gestion des affaires domestiques.

*Virtutes generis mieis moribus accumulauit,
Progeniem genui, facta patris petiei.
Maiorum optenui laudem, ut sibi me esse creatum
Laetentur: stirpem nobilitauit honor.*¹⁰

(Grâce à mes qualités, j'ai augmenté les vertus de ma race,
J'ai une descendance, j'ai cherché à atteindre les exploits de mon père.
J'ai préservé la gloire de mes ancêtres, de sorte qu'ils se réjouissent de m'avoir
engendré :
Mon honneur a ennobli ma lignée.)

De cette épitaphe, il ressort que c'est l'honneur qui garantissait au citoyen une place sûre dans la société romaine. Et Cicéron a si bien compris cette mentalité que, pour faire acquitter Cnaeus Plancius, descendant de la noble famille des Scipion, jadis accusé du grave délit de coalition et de corruption électorale (*sodalitium*), n'eut d'autre choix que de chanter aux juges l'*honos* de son client, *honos* qui désormais dépassait le cadre restreint de la famille pour s'élargir dans une contrée entière. Aussi s'exclame-t-il : « Toute la région, si peuplée, de Vénafre et d'Allifes, bref toute cette contrée qui est la nôtre, si rude, montagneuse, loyale, sincère, dévouée aux siens, se jugeait distinguée par l'honneur fait à Plancius, élevée en dignité [...]. » Jouant ainsi à faire distinguer Plancius du vulgaire citoyen dépourvu de gloire et ignoré de tous, Cicéron voudrait, en opposant l'honorabilité de son client à l'ignoble délit dont il était accusé, éloigner de l'esprit des juges tout ombre doute sur son innocence.

L'importance de l'honneur aux yeux des Romains se lie par ailleurs dans les alliances familiales. En portant un regard sur certains liens conjugaux des Romains de souches, on peut être surpris par leurs instabilités. À voir le nombre important de divorces et de remariages, on peut être porté à croire qu'il s'agissait d'une société libertine. Mais la réalité est que cette irrégularité était liée à la quête de la gloire. Les Romains se mariaient, divorçaient ou se remariaient très souvent pour garder ou acquérir des honneurs. Généralement, un homme ou femme cherchait à épouser un partenaire de noble naissance pour faire hériter à sa descendance la noblesse. C'est, par exemple, pour cette raison qu'Octave avait contraint Livie, alors mariée à un certain Tiberius Nero, de l'épouser.¹¹ Parce que Scribonia, sa première épouse, était de modeste famille, Octave la répudia pour se lier à Livie. Ainsi, non seulement ce nouveau mariage le rapprochait de la haute noblesse républicaine dont cette dernière était issue, mais aussi lui garantissait une alliance politique plus solide.

C'est aussi pour sauvegarder ses honneurs qu'Agrippine la jeune avait contracté plusieurs mariages de son vivant. Après la mort de son premier mari Cneius Domitius Ahenobarbus, de qui elle eut Néron, elle chercha en vain à épouser le futur empereur Galba. Par la suite, elle put s'unir au riche consul Caius Sallustius Crispus Passienus qui lui légua une grande fortune. Après la mort de ce dernier, elle se maria enfin avec l'empereur Claude, qui se trouve être son propre oncle. On raconte d'ailleurs que son obsession à faire accéder son fils au trône était telle

¹⁰ *CIL* I², 15 = *ILLRP* 316

¹¹ Virginie Girod, *La véritable histoire des douze Césars*, Perrin, 2019, p.68-69

que, en réponse aux mages chaldéens qui lui prédisaient que son fils la tuerait une fois au pouvoir, elle dit : « qu'il me tue, pourvu qu'il règne ». ¹²

Au demeurant, notons que l'honneur chez les Romains, en plus de la notoriété et la protection qu'il était censé assurer à l'individu dans la société, lui garantissait une certaine immortalité. Par conséquent, il demeurait le trésor derrière lequel tous les citoyens romains couraient. Sa valeur était telle qu'il constituait le principal objectif de tous ceux qui aspiraient à la carrière politique.

2. L'honneur dans la vie politique

La politique est sans doute l'un des domaines où s'aperçoit le plus l'attachement des Romains à la réputation. Mais en parlant d'honneur en politique, il nous semble utile de faire des nuances. L'honneur dont il est question dans ce travail revoie moins à la charge politique qu'à la fierté qui en résulte. Précisons-le, quand le Romain parle de *cursus honorum*, il fait généralement référence aux différentes fonctions politiques ou administratives que peut occuper un individu. Or, dans ce travail, on fait plutôt allusion au prestige qui émane de ces fonctions et qui en donne tout l'intérêt. En effet, occuper une charge publique, en plus du pouvoir qu'il attribuait à l'individu, lui donnait aussi droit à des avantages, tels que le droit aux places d'honneur lors des spectacles, la possibilité d'être escorté et de se déplacer en véhicule..., mais aussi et surtout la révérence des concitoyens.

Jouir de ce prestige était sans doute pour l'homme politique le motif de tous ses efforts. C'est ainsi que, alors que rien ne le prédestinait à la magistrature suprême, parce qu'*homo novus*, Cicéron va employer toutes ses énergies pour accéder au consulat. Après avoir démasqué avec ardeur la conjuration de Catilina et être par décret élu consul pour la même raison, cet homme politique ne pouvait manquer de chanter cet honneur qui, selon lui, l'élevait au rang, non de simple héros, mais plutôt de sauveur de Rome. Aussi écrit-il :

Qu'on accorde la célébrité au fameux Scipion, qui par sa tactique et son courage, contraignit Hannibal à rentrer en Afrique et à abandonner l'Italie, qu'on honore d'une gloire extraordinaire l'autre Africain, qui détruisit les deux villes les plus hostiles à notre empire, Carthage et Numance ; [...] qu'on préfère à tout autre Pompée, dont les exploits et les vertus sont renfermées dans les mêmes limites et les mêmes bornes que la course du soleil : en vérité, il y aura parmi les louanges qu'on leur décernera quelque place pour ma gloire... ¹³

Partant de cette conception, il convient donc de dire que l'accès à la gloire était pour le romain de cette époque ce que le paradis est pour les adeptes des religions révélées. En d'autres termes, sans gloire, la vie de l'homme politique ne valait rien. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains individus n'hésitaient pas à faire usage de méthodes illégales en vue de passer pour honorables aux yeux des autres citoyens. Fustigeant ce désir aveugle d'acquérir la célébrité, Cicéron, dans son plaidoyer pour Flaccus écrit :

¹² Max Gallo, *Les Romains : Néron, le règne de l'antichrist*, Fayard, 2006, p. 233

¹³ Cicéron, *Catilinaire IV*, 20 et 21, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Car combien y en a-t-il qui puissent s'attacher à notre parti politique, qui songent à vous complaire, à vous et à ceux qui vous ressemblent, qui attribuent un grand prix à l'autorité des premiers citoyens de l'État, quand ils voient qu'ils ont une autre route pour les mener plus aisément aux magistratures et à tout ce qu'ils ont désiré ?¹⁴

Il faut donc remarquer ici que la lutte pour l'accession aux honneurs occasionnait au sein de la classe politique une compétition aux conséquences souvent très bénéfiques pour l'État. Par le fait de vouloir se distinguer par leur savoir et savoir-faire, les protagonistes mettaient aux services de l'État toutes les ressources dont il a besoin pour se raffermir. Ainsi, si, par exemple, Jules César avait fini grand stratège, réformateur et maître incontesté de Rome, c'est bien pour avoir combattu pour sauvegarder son honneur que le pouvoir de Pompée, soutenu par le Sénat, commença sérieusement à compromettre¹⁵. De même, si Rome a atteint très tôt une certaine maturité politique, comparée au système politique des puissances voisines, c'est bien en raison des retombées de la longue et rude opposition entre patriciens et plébéiens et, plus tard, entre *Optimates* et *Populares*¹⁶. Les premiers, issus de la noblesse romaine traditionnelle, s'efforçaient de garder fièrement le pouvoir avec toutes les traditions ancestrales qui jadis en faisaient la spécificité et d'en écarter le parti populaire féru de réformes et de nouveautés. Aussi, une fois élue, chaque autorité tentait-ils de marquer le pouvoir de l'empreinte de la classe à laquelle elle appartient.

Dans leur opposition aux *Optimates*, par exemple, poussés par l'instinct de challenge, les Gracques, avaient révolutionné la politique économique de Rome par une instauration inédite de lois agraires¹⁷. En agrandissant l'*ager publicus* par la conquête de nouveaux territoires et en redistribuant des parcelles aux paysans romains, jadis privés de leurs terres, ces *populares* avaient ainsi réussi non seulement à résoudre la crise économique qui frappait durement Rome, mais aussi éviter un conflit social qui allait inévitablement et violemment opposer le bas peuple à la noblesse. Par ailleurs, c'est aussi le désir des *Optimates* de conserver leur honorabilité qui va valoir à la république romaine une certaine longévité. Fidèles à la tradition patricienne, conservateurs et grand défenseur de la *res publica*, ces *Optimates* n'entendaient pas céder devant les menées subversives et souvent démagogiques de certains populistes qui, une fois au pouvoir, replongeraient l'État dans la l'horreur monarchie.

Cette éternelle lutte des classes, loin d'être un conflit nourri par des intérêts matériels, traduit plutôt cette volonté de chaque homme politique romain à se

¹⁴ Cicéron, *Discours pour Flaccus*, 104, Traduction d'André Boulanger, Paris, Belles Lettres, 1959.

¹⁵ Velleius Paterculus, *Histoire romaine*, II, 49, 4

¹⁶ Les *Optimates* sont un rassemblement des membres de la noblesse romaine traditionnelle. Ils formaient une tendance politique qui marqua le dernier siècle de la République romaine. Conservateurs, ils maquèrent une opposition farouche aux *Populares*, une autre tendance politique. Populiste, cette dernière rejette les théories aristocratiques des *Optimates* et promeut la politique réformisme.

¹⁷ En 133 av. J.-C., le tribun de la plèbe Tiberius Gracchus avait instauré des lois, telle que *Lex Sempronia*, dont l'objectif était de mettre en place une réforme agraire, en limitant la grande propriété sur l'*ager publicus* et en redistribuant à la plèbe les terres récupérées.

surpasser et surpasser les autres en honneur. Cette forte aspiration qui a marqué la vie politique ne sera d'ailleurs pas sans effet dans la vie militaire.

3. L'honneur dans l'armée

Les soldats de l'armée romaine avaient droit à une motivation financière. En plus de leur bourse, ils pouvaient bénéficier des largesses de l'État, des consuls et même de leurs généraux, surtout après la conquête de nouvelles terres. Au terme de leur service militaire, on pouvait aussi leur faire don de lopins de terre dans l'*ager publicus* en guise de récompense. Mais leur forte motivation à combattre au risque de perdre la vie émanait moins de ces avantages que de l'honneur de servir leur nation. D'ailleurs, en cas d'invasion ou de défaite de l'armée, tout le peuple, sans distinction de statut social, se mobilisait pour défendre la république. L'appel du consul, *Qui rem publicam saluam esse volunt me sequantur*¹⁸ (« Que ceux qui veulent le salut de la république me suivent »), était d'ailleurs devenu la formule d'engagement des jeunes recrues.

L'historien Salluste, dans la *Guerre de Catilina*, reconnaît que Rome doit son essor à la passion de la gloire¹⁹. L'accès à la renommée était en fait la principale ambition du jeune romain. L'armée avait si bien compris cette réalité qu'elle s'y fondait pour maintenir la motivation de ses soldats. Ainsi, pour chaque acte de bravoure accompli, le soldat romain avait droit à une distinction. Il ne s'agissait pas de récompenses économiques, mais plutôt des couronnes dont la valeur symbolique était inestimable pour le soldat. Comme récompense, il y avait la *corona obsidionalis*²⁰, une haute distinction militaire accordée au soldat qui avait fait lever un siège ; la *corona civica*²¹, distinction destinée au soldat qui avait sauvé un citoyen romain en tuant son agresseur ; la *corona rostrata*²² était décernée au soldat qui se lançait le premier à l'abordage d'un vaisseau ennemi ; la *corona muralis*²³ pour le soldat qui franchit le premier les fortifications de l'ennemi ; la *corona vallaris*²⁴ pour le premier soldat qui a investi le camp de l'ennemi lors de sa prise...

Véritables objets de fierté, la quête de ces couronnes poussait le soldat à affronter toutes sortes de périls. Nous ne nions pas l'existence de traîtres et de fugitifs dans les rangs romains, mais le constat général est que les soldats de cette armée se livraient au combat avec une intrépidité telle qu'ils impressionnaient l'ennemi. Célébrant ce dévouement pour la cause de Rome, Salluste écrit :

Un jeune homme, dès qu'il pouvait être soldat, se façonnait à l'art militaire au camp, par le travail et la pratique, et il avait la passion des belles armes et des chevaux de guerre, plus que des femmes et de la bonne chère. Pour de tels hommes, pas de fatigues dont ils n'eussent l'habitude, pas de position qui leur parût escarpée ou rude

¹⁸ Engagement de Scipio Nasica à combattre Tiberius Gracchus.

¹⁹ Salluste, *Conjuration de Catilina*, VII.

²⁰ Mireille Cébeillac-Gervasoni, Alain Chauvot et Jean-Pierre Martin, *Histoire romaine*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 471

²¹ *ibidem*

²² *ibid.*

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

à atteindre, pas d'ennemi en armes à redouter : leur courage avait tout brisé devant eux. Mais c'est entre eux surtout qu'ils rivalisaient de gloire chacun courait massacrer un ennemi, escalader un mur, se montrer accomplissant cet exploit : c'était là pour eux la richesse, la bonne renommée, la noblesse suprême ; avides d'honneur, ils dépensaient largement ; beaucoup de gloire, une aisance honorable, voilà ce qu'ils voulaient.²⁵

Partant de ce constat, nous osons aussi penser que c'est l'amour de la patrie et la quête de la gloire qui ont animé les soldats romains qui, alors que leur armée se trouvait dans une situation assez critique, avaient repoussé l'armée d'Hannibal hors de l'Italie. En effet, après les victoires successives de l'armée punique, une propagande destinée à susciter la haine contre les Carthaginois et à galvaniser les soldats romains fut mise en œuvre. Sous la direction de Fabius Pictor, une histoire de Rome à la tournure anti-punique est rédigée. Hannibal et les Carthaginois y sont décrits comme étant indignes de confiance, impies et cruels ; les Romains, quant à eux, sont présentés comme respectueux des accords, pieux et pratiquant la tempérance²⁶. Par ce moyen, les autorités romaines avaient réussi à toucher la fibre nationaliste et à inciter les jeunes soldats désireux d'inscrire leurs noms dans l'immortalité à repousser l'armée punique des territoires italiens²⁷.

C'est aussi, à cause de ce même désir de gloire que Marius, de modeste naissance, consacra sa vie à s'exercer à la vertu pour être le parfait soldat. Dédaignant les mœurs de la noblesse, il œuvra à atteindre le sommet des honneurs et à se donner en exemple de don de soi à la jeunesse romaine. De lui Valère Maxime dit :

Marius, si petit à Arpinum, ce candidat si inconnu à Rome et si dédaigné, qui devint le grand Marius qui soumit l'Afrique, qui fit marcher le roi Jugurtha devant son char de triomphe, qui anéantit les armées des Teutons et des Cimbres, celui dont on voit encore à Rome les deux trophées, dont on lit les sept consulats dans les fastes consulaires, qui eut le bonheur au sortir de l'exil d'être créé consul et le pouvoir, après avoir été proscrit, de proscrire à son tour.²⁸

Et Marius lui-même reconnaît que :

Mais j'ai étudié ce qui était le plus utile pour l'Etat : frapper l'ennemi, commander des garnisons, ne rien craindre si ce n'est une mauvaise réputation, supporter de la même façon l'hiver comme l'été, dormir à terre, supporter en même temps le dénuement et la souffrance. C'est avec ces principes que je vais encourager mes soldats, je ne les traiterai pas durement alors que moi-même je vivrai dans l'opulence ; je n'obtiendrai pas ma gloire sur leurs souffrances. Voilà ce que je considère comme un commandement utile, qui sert l'État. Car vivre en sécurité dans la douceur et obliger son armée à la discipline, c'est le fait d'un maître et non d'un général en chef. C'est en agissant ainsi que vos ancêtres se sont couverts de gloire et ont couvert de gloire la république.²⁹

²⁵ Salluste, *Conjuration de Catilina*, VII, 3-6

²⁶ Biographie d'Hannibal (onzième édition de l'Encyclopædia Britannica)

²⁷ Tite-Live, *Histoire*, XXVI, 9

²⁸ Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, VI, 9, 14

²⁹ Salluste, *Guerre de Jugurtha*, 85

De là, il ressort donc que le culte de l'honneur était très ancré à Rome. En effet, voir son courage et ses exploits vantés par ses concitoyens justifiait en fait les efforts du soldat romain. Pour preuve, Catilina, parce que peu apprécié par le sénat et voulant reconquérir son honneur, avait pris le risque suicidaire de s'emparer du pouvoir. Car, pour lui, il valait mieux mourir courageusement que de perdre honteusement une vie misérable et sans honneur.³⁰ Cette mentalité qui était assez partagée par les soldats a fait que l'armée romaine ne pouvait manquer d'efficacité. Et Salluste va même constater que Rome, avec quelques hommes, avait mis en déroute d'énormes armées ennemies et pris toutes les villes naturellement fortifiées...³¹

Conclusion

En définitive, retenons que les réflexions menées sur les raisons de la force de la république romaine antique sont nombreuses. Habituellement, on estime que Rome doit son affermissement à sa force militaire et au dynamisme de son administration politique. Une telle thèse n'est sans doute pas fautive, cependant au-delà de tous ces éléments demeure un aspect incontournable : il s'agit évidemment de la quête de la gloire.

Cette quête, devenue au fil des âges un état d'esprit, va considérablement participer à la puissance de Rome. Être honoré, voire être acclamé par ses concitoyens, était généralement le mobile des efforts des Romains. Qu'il s'agisse du domaine socio-politique ou du domaine militaire, tout essor n'était en fait que le résultat d'une réelle compétition entre Romains. Chaque citoyen voulant se distinguer par ses vertus, son savoir et son savoir-faire, participait activement au succès de la république.

En considérant tous les points abordés dans cette étude, il semble que la culture est incontournable pour tout peuple qui aspire au progrès. En tout cas, les Romains, parce qu'ayant fait de leur culture un facteur d'unité nationale, étaient venus à bout de plusieurs défis. Ce faisant, nous croyons que leur attachement à leur culture et les avantages qui en ont découlé doivent constituer une source de réflexion féconde pour les États actuels qui peinent à trouver des solutions idoines pour se développer.

Bibliographie

- Cicéron, *Catilinaire IV*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 2012
- Cicéron, *Discours pour Flaccus*, Traduction d'André Boulanger, Paris, Belles Lettres, 1959.
- Florus, *Abrégé de l'Histoire romaine I*, Paris, Belles-Lettres, 1967.
- Plutarque, *Vie de Caton l'Ancien*, traduction de Bernard Latzarus, Paris, Classiques Garnier, 1950.
- Salluste, *Conjuration de Catilina*, trad. de François Richard, Paris, Garnier, 1933.
- Salluste, *Guerre de Jugurtha*, trad. de François Richard, Paris, Garnier, 1933.

³⁰ Salluste, *Conjuration de Catilina*, XX, 8-9.

³¹ Salluste, *Conjuration de Catilina*, VII, 3-6.

- Suétone, *Vie des douze Césars, Claude*, XI, Bibliotheca Classica Selecta (consulté le 20 janvier 2023)
- Tite-Live, *Histoire romaine*, XXVI à XXX, Paris, Garnier-Flammarion 1993.
- Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, VI, Paris, Classiques Garnier, 1935.
- Velleius Paterculus, *Histoire romaine*, II, Paris, Classiques Garnier, 1932.
- Gallo Max, 2006, *Les Romains : Néron, le règne de l'antichrist*, Fayard.
- Cébeillac-Gervasoni Mireille, Chauvot Alain et Martin Jean-Pierre, 2003, *Histoire romaine*, Paris, Armand Colin.
- Girod Virginie, 2019, *La véritable histoire des douze Césars*, Perrin.

L'aristocratie sénatoriale face au Principat d'Auguste

Moussa Aleyri Salam SY
 Université de Franche-Comté (Besançon)

Résumé : Les bouleversements qui ont accompagné les structures sociales, traditionnelles, politiques et l'affirmation du pouvoir personnel d'Auguste à Rome durant le passage de la République au Principat, s'étaient traduits par la perte de la plupart des prérogatives des *optimates*, l'aile conservatrice de la *nobilitas*. Même si, du moins en apparence, le *princeps* est censé être l'exécutant de la volonté du Sénat, mais en réalité, il instituait une véritable monarchie. Ce nouveau système politique enlevait à la classe dirigeante de la défunte République une bonne part de ses privilèges dans la gestion de l'Empire. Le Sénat, institution phare qui incarnait la puissance et la noblesse aristocrate est presque vidé de la plupart de ses prérogatives. Ainsi, des privilèges hérités depuis les premières heures de la République, échappaient désormais à l'aristocratie sénatoriale au profit du *princeps* et son clan. Cette nouvelle donne est symbolisée par la création de nouvelles familles aristocratiques par Auguste afin de renforcer l'ossature de son pouvoir et récompenser ses partisans après sa victoire à Actium. Eu égard de cette nouvelle réalité, il devait inévitablement y avoir des mécontentements et des conflits, surtout chez les aristocrates d'ancienne souche. De ce fait, tous les empereurs, partant des Julio-Claudiens jusqu'aux Antonins, ont dû faire face à des oppositions et des critiques acerbes, en privé ou en public, au Sénat, dans les rues ou aux théâtres, etc. Des réactions qui pouvaient aller jusqu'aux complots et tentatives d'assassinat.

Abstract : The upheavals that accompanied the social, traditional and political structures and the assertion of Augustus' personal power in Rome during the transition from Republic to Principate had resulted in the loss of most of the prerogatives of the *optimates*, the conservative wing of *nobilitas*. Even though, at least in appearance, the princeps was supposed to be the executor of the Senate's will, in reality he instituted a true monarchy. This new political system stripped the ruling class of the defunct Republic of many of its privileges in the management of the Empire. The Senate, the flagship institution embodying aristocratic power and nobility, was almost stripped of most of its prerogatives. Privileges inherited from the early days of the Republic now eluded the senatorial aristocracy, to the benefit of the princeps and his clan. This new situation is symbolized by the creation of new aristocratic families by Augustus, to strengthen the backbone of his power and reward his supporters after his victory at Actium. Given this new reality, there was bound to be discontent and conflict, especially among aristocrats of ancient stock. As a result, all emperors, from the Julio-Claudians to the Antonines, had to face opposition and harsh criticism, in private or in public, in the Senate, in the streets or in theaters, and so on. Reactions that could.

Mots- Clés : Principat, opposition, Auguste, aristocratie, politique.
Keywords: Principate, opposition, Augustus, aristocracy, politics.

Introduction

Le Principat mis en place par Auguste, un pouvoir de type monarchique à tendance héréditaire²⁴³, a donné naissance à une opposition politique *constituée essentiellement de membres de l'aristocratie romaine qui voulaient restaurer la République, garder ses privilèges et liberté*. C'était une période durant laquelle des évolutions contradictoires demeuraient encore à cause de l'ambiguïté du nouveau régime.

Qu'est-ce que c'est le Principat selon les sources ?

D'après Tacite : « on ne recourut pas à une royauté ni à une dictature mais seulement au titre de prince²⁴⁴. » selon Dion Cassius : « la dimension monarchique du Principat augustéen ne ferait aucun doute et poserait véritablement la question du changement de régime en termes de rupture nette avec une République qualifiée²⁴⁵. » L'analyse détaillée du régime augustéen ne saurait ici être de mise. Dans l'historiographie moderne, des milliers de pages lui ont été consacrées et le XX^e siècle a largement contribué au débat. Peu de régimes dans le monde ont fait l'objet de divergences aussi considérables de la part des historiens modernes. Pour certains, c'est une monarchie sénatoriale ; pour d'autres c'est une république où certains pouvoirs auraient été partagés entre le *princeps* et le Sénat. La réalité du pouvoir montre qu'il s'agissait plutôt d'une monarchie, déguisée et inavouée²⁴⁶. D'après Mason Hammond : « le Principat devrait être considéré comme une monarchie. Mais paradoxalement, cette monarchie n'aurait pas été celle du *princeps* mais du Sénat, organe de l'État, représentant le peuple, dont le prince n'aurait été qu'un agent »²⁴⁷. Pour Frédéric Hurlet, « une fois parvenu au pouvoir, Auguste n'eut de cesse de créer un régime qui lui donnait la première place à la tête d'une *res publica* à la fois restaurée et transformée »²⁴⁸. Selon Jean Le Gall : « À l'historien moderne, le remplacement de la république par une monarchie paraît avoir été inéluctable »²⁴⁹.

Si on se réfère à l'historiographie moderne en tenant compte de ce que nous révèlent les sources anciennes, on peut affirmer que le principat que l'on oppose au « dominat » désigne une forme de gouvernement personnel inauguré par Auguste en 27 av. J.-C., et caractérisé par la prédominance de l'empereur bien qu'assisté par d'anciens organes de la République, par l'existence de magistratures, de comices, et d'un Sénat. En quelque sorte un gouvernement monarchique qui se cachait sous des formes républicaines. C'était comme une sorte de dyarchie, un gouvernement à deux têtes : un empereur et un Sénat.

L'acceptation du Principat par une partie de l'aristocratie sénatoriale n'a pas été une chose aisée puisqu'il n'existe pas de système politique parfait donnant pleine satisfaction à tous. L'autorité qui détient le pouvoir fait l'objet de critiques

²⁴³ Hurlet, 2020, p. 157.

²⁴⁴ Tac., *Ann.*, I, 9, 5 Non regno tamen neque dictatura sed principis nomine constitutam rem publicam.

²⁴⁵ Dio Cass., LIII, 17, 1-2. οὐτω μὲν δὴ τὸ τε τοῦ δήμου καὶ τὸ τῆς γεροῦσίας κράτος πᾶν ἐς τὸν Αὐγουστον μετέστη, καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀκριβῆς μοναρχία κατέστη.

²⁴⁶ Roman, 2001, p. 277.

²⁴⁷ Hammond, 2012, p. 22.

²⁴⁸ Hurlet, 2020, p. 109-110.

²⁴⁹ J. Le Gall et M. Le Glay, 1987, p. 34.

plus ou moins virulentes, plus ou moins justifiées. Il y a toujours, dans tout système, un nombre plus ou moins élevé d'insatisfaits. Si l'autorité ou le système politique est acceptée par la majorité, les critiques sont ponctuelles, les réactions de mauvaise humeur, épidermiques et sans conséquence ; les adversaires irréductibles du pouvoir sont marginalisés et souvent neutralisés. Mais, si l'autorité est ressentie par un plus grand nombre comme une tyrannie arbitraire, le mécontentement se généralise, la grogne peut devenir colère, sédition et révolte fondée sur une véritable opposition visant à renverser l'autorité, soit pour la remplacer par d'autres personnes, soit pour instaurer un système différent.

Partant de ce constat, Auguste savait que tout régime politique désireux de s'inscrire dans la durée a besoin d'être accepté par le plus grand nombre de personnes et de rallier des acteurs principaux de la vie politique et sociale²⁵⁰. Il s'agit d'un processus attesté pour le principat augustéen appelé *consensus uniuersorum*, le consentement de tous. Auguste tenta de ramener les différentes composantes réfractaires de la société romaine notamment l'aristocratie sénatoriale héritière de la défunte république à sa cause, c'est-à-dire la mise en place du Principat et l'acceptation d'une sorte de monarchie républicaine qui s'identifierait à la personne de l'empereur²⁵¹. Pour mener à bien notre étude, nous allons voir :

- en premier lieu, les origines de l'opposition politique aristocratique sous le principat d'Auguste.
- en deuxième lieu, comment il a affaibli l'aristocratie sénatoriale à son profit avec ses réformes.
- et en troisième lieu, les réactions de l'aristocratie sénatoriale.

1. Les origines de l'opposition politique aristocratique sous le principat d'Auguste.

Après sa victoire à Actium face à Marc Antoine et Cléopâtre en 31 av. J.-C., Octave jette les bases d'un changement de régime. Pour bien mener cette entreprise, c'est-à-dire l'acceptation du nouveau régime politique par l'aristocratie sénatoriale, héritière de l'ancien régime, Octave, le futur Auguste cherchait à élargir le cercle du consensus et intégrer les chevaliers et les autres forces politiques et sociales avec lesquelles il avait conclu implicitement un pacte²⁵². Il renforce la création d'une aristocratie impériale dévouée à un prince à qui elle doit son statut et les privilèges qui l'accompagnent. En effet, les patriciens issus des anciennes *gentes* pensent que le régime instauré par Auguste et maintenu par ses successeurs engendre toutes sortes de luttes d'influence qui regroupent en partie les conflits dynastiques²⁵³. À cela, s'ajoutent les défaillances et ambiguïtés de ce nouveau régime favorisent vraisemblablement cette opposition entre les anciennes *gentes* et le *princeps*. Une opposition liée à l'attachement que l'aristocratie sénatoriale avait pour le Sénat.

Pour mieux saisir le contenu et l'origine de cette opposition politique aristocratique dirigée en majorité par les patriciens, qui s'attachent à la république sénatoriale, nous allons étudier les rapports entre le patriciat et le

²⁵⁰ Hurlet, 2020, p. 100.

²⁵¹ Dio Cass., LIII, 3-7

²⁵² Dio Cass., LIII, 3-7

²⁵³ Galtier, 2002, p. 201-216.

Sénat dans l'évolution du système institutionnel romain dès le début de la République.

Au début du V^e siècle av. J.-C., les familles aristocratiques s'identifiaient avec les *gentes*. On appelait ainsi des familles de filiation patrilinéaire, constituées de l'ensemble des descendants d'un ancêtre commun éponyme légendaire²⁵⁴. L'aristocratie est alors une catégorie juridique, politique, sociale et culturelle. L'appartenance à une *gens* déterminée donnait des droits dans le domaine successoral, comme l'atteste la loi des XII tables²⁵⁵. Ils étaient les chefs de *gentes* qui accédaient régulièrement aux plus hautes charges de la cité, en particulier au consulat. Mais, la réalité du nouveau régime, le Principat, essentiellement monarchique, a supplanté les prérogatives de la noblesse qui prétendait être l'héritière de la République et du Sénat romain. Les membres de l'aristocratie, notamment les *optimates*, l'aile conservatrice au sein de l'aristocratie romaine, deviennent de farouches défenseurs de la défunte République romaine face à un pouvoir perçu comme personnel.

Le principal enjeu de la quête de consensus que cherchait Auguste était de faire adhérer une partie de l'aristocratie romaine toujours attachée à l'idéologie républicaine au Principat. Cette attachement d'une partie de l'aristocratie romaine à l'ancien régime, la République, reposait d'abord sur des idéaux²⁵⁶. Ces idéaux étaient indissociables de l'idéologie républicaine. Ils étaient par essence les défenseurs de la République et du Sénat. Le système institutionnel organisé autour du Sénat est dans lequel la *libertas* du peuple est strictement contrôlée par l'*auctoritas* des sénateurs. Cette allégeance aux idéaux républicains s'explique par l'histoire de l'aristocratie qui est incarnée par le patriciat depuis la royauté²⁵⁷. L'origine de l'aristocratie romaine à travers le patriciat se situe au début de l'histoire de Rome, c'est-à-dire à l'époque de Romulus. D'après la tradition, une centaine de familles ont été les premières à s'installer sur les sept collines. Se considérant descendants d'ancêtres déifiés auxquels ils consacrent un culte, les *sacra* portent par le même *nomen gentilicum*²⁵⁸. Depuis cette époque royale, les patriciens constituent un véritable groupe politique, religieux et militaire avec une reconnaissance de droit à l'hérédité, ils concentrent les sacerdoces religieux et constituent l'armée. C'est la naissance d'une noblesse héréditaire, qui se désigne comme *patricii*, c'est-à-dire « descendants de *patres* ».

Cette noblesse patricienne se chargea de créer une charte de gouvernance qui va mettre sur pied la première constitution républicaine de type oligarchique. Le patriciat fait du consulat le fondement de son pouvoir politique. On assista ainsi véritablement à la création d'une aristocratie républicaine qui rend difficile l'accès au consulat, organe suprême du pouvoir politique. Le pouvoir (*imperium*) consulaire était une rémanence religieuse placée sous les auspices de Jupiter. Comme à l'époque royale, les patriciens sont à la tête de la plupart des sacerdoces et possèdent la majorité des richesses. Compte tenu de cet attachement aux valeurs républicaines qu'ils incarnaient, on peut comprendre la naissance d'une

²⁵⁴ Baudry, 2017, p. 209.

²⁵⁵ Baudry, 2017, p. 211.

²⁵⁶ Roman, 2001, p. 100.

²⁵⁷ Férone-Creuzet, 2015, p. 12.

²⁵⁸ Férone-Creuzet, 2015, p.16.

opposition politique aristocratique contre le Principat pour garder leur privilège et prérogative. D'autant plus que la perspective d'Auguste de créer une aristocratie impériale dévouée à sa cause est devenue une évidence. Ce qui, par conséquent, est justifié par la création de nouveaux patriciens, un fait témoignant d'une nouvelle conception de l'aristocratie romaine. L'aristocratie étant l'héritière des prérogatives de la défunte République, la création de nouvelles familles aristocratiques par Auguste pour renforcer l'ossature du principat et récompenser certaines familles qui l'avaient soutenu durant la lutte à mort avec Marc Antoine et Cléopâtre, n'a pas été une source de stabilité. Au contraire, elle a renforcé la résistance des aristocrates conservateurs et a fait ressurgir les compétitions aristocratiques durant la fin de la République²⁵⁹. D'après Robinson Baudry, « l'institution aristocratique plus particulièrement le patriciat était devenu un instrument de régulation pour réguler les compétitions aristocratiques²⁶⁰ ». De ce fait, Auguste contrôlait et décidait quelles seraient les familles qui constitueraient l'élite de l'aristocratie en quelque sorte, être aristocrate dépendait du bon vouloir du prince, mais il manquait à ces nouveaux aristocrates le prestige de l'ancienneté, surtout le fait de pouvoir revendiquer une ascendance prestigieuse. Il y a fort à penser que César avant son assassinat en 44 av. J.-C. et Auguste ont accompagné la création de nouvelles familles patriciennes et toute une entreprise de création de généalogie fictive afin de donner à ces familles un prestige qui fut conforme à leur nouveau statut. Il est fort possible en effet que plusieurs récits généalogiques fallacieux exaltant l'origine ancienne des futurs aristocrates aient été créés après leurs changements de statut, afin de répondre aux contestations des anciens aristocrates²⁶¹. Auguste s'appuyait sur le statut des nouveaux patriciens pour tenter d'unifier la nouvelle aristocratie impériale, en lui donnant une identité commune, qui serait aussi un rappel de leur allégeance au prince. Cette mesure a fait que beaucoup de plébéiens étaient devenus des nobles grâce à un pouvoir politique basé sur les relations personnelles.

En somme, la création de nouvelles familles aristocratiques par Auguste afin de légitimer le nouveau régime et contrecarrer toute opposition qui pouvait venir des patriciens d'ancienne souche et la perte des prérogatives que ces anciennes familles nobles avaient acquises sous la République à son profit sont les principaux facteurs de la naissance de l'opposition aristocratique sénatoriale.

2. L'affaiblissement de l'aristocratie sénatoriale au profit princeps.

Pour mener son entreprise à terme, c'est-à-dire changer de régime politique, il fallait aussi composer avec le reste de l'aristocratie en particulier avec les patriciens d'ancienne souche, malgré leur résistance ou les affaiblir en

²⁵⁹ Auguste aurait choisi les nouveaux patriciens parmi ses alliés politiques et leur aurait conféré ce statut à titre de récompense. C'est la raison pour laquelle on considérait souvent qu'Agrippa a dû faire partie des nouveaux patriciens alors qu'aucun élément ne l'atteste. Roddaz., 1984, p. 186.

²⁵⁹ Baudry, 2008, p.7.

²⁶⁰ Baudry, 2008, p. 360.

²⁶¹ Baudry, 2008, p. 367.

dépouillant le Sénat qui était le symbole de leur prestige prérogative. Et c'est la deuxième option que semble prendre Auguste.

Ces derniers pouvaient, par leur existence même, menacer l'équilibre du nouveau système politique et risquaient de dévaloriser les nouveaux patriciens²⁶². C'était l'appartenance à la catégorie sociale et politique qui était déterminante et qui conférait une identité. Cela étant, l'opposition entre patriciens et plébéiens n'avait plus rien à voir avec ce qu'elle avait été durant les premiers siècles de la République. L'affrontement opposait désormais les anciens patriciens, fondamentalement attaché à la défense de la République sénatoriale et les nouveaux patriciens attachés au *princeps*.

L'aristocratie était devenue sous Auguste une aristocratie ouverte. Une entreprise de légitimation dynastique à la solde d'Auguste pour devancer toute contestation des autres familles de l'aristocratie et en particulier des familles patriciennes d'ancienne souche.

Durant l'époque tardo-républicaine, les patriciens n'en demeuraient pas moins historiquement et juridiquement liés à l'institution sénatoriale. Le monopole statutaire des patriciens sur l'interrègne leur était associé. L'image du patriciat était comme une institution supposée garantir la continuité de la République. Les patriciens se trouvaient dans une relation d'allégeance constitutive avec le Sénat et, plus largement avec la République sénatoriale²⁶³. Ils tendent à être présentés comme des défenseurs du Sénat et, plus largement de la république sénatoriale, c'est-à-dire d'un système institutionnel organisé autour du Sénat, dans lequel la *libertas* du peuple est strictement contrôlée par l'*auctoritas* des sénateurs. Cette allégeance à la République sénatoriale s'explique par des traits propres à la qualité de patricien²⁶⁴.

Patriciens et sénateurs étaient deux mots sémantiquement liés. Les patriciens tendaient à se confondre dans les représentations communes des sénateurs. La langue latine porte la marque de cette relation privilégiée. À l'origine, le terme de *patres* désignait les sénateurs créés par Romulus puis, par extension, les sénateurs patriciens, par opposition aux *conscripti*²⁶⁵ [...] il y avait une relation de continuité historique entre le patriciat et le Sénat et relevait l'importance de l'accès au Sénat dans la définition de la légitimité patricienne²⁶⁶. Ce lien historique est souligné par Pline l'Ancien qui fait un parallèle entre l'évolution du Sénat et celle du patriciat, au point de sembler confondre les deux institutions²⁶⁷ : la permanence du monopole des patriciens sur le sénat et le prince

²⁶² Baudry, 2008, p.7.

²⁶³ Baudry, 2008, p. 292.

²⁶⁴ Baudry, 2008, p. 292.

²⁶⁵ Ce point a été souligné par T. Mommsen, VI, I, p. 15. L'usage du terme dans le corpus livien est représentatif de cette évolution. Alors que dans la première décade, le terme désigne les seuls sénateurs patriciens, il s'applique également aux sénateurs plébéiens dans la troisième décade. À partir de cette époque, afin d'éviter toute ambiguïté, Tite-Live emploie systématiquement le terme pour désigner ceux des sénateurs qui appartenaient au patriciat. Une exception mérite toutefois d'être soulignée. Lorsqu'il évoque l'élection en 215 de deux consuls plébéiens (XXIII, 31), Tite-Live fait part de l'opposition des *patres*, ce terme désignant sans doute ici les seuls patriciens et non l'ensemble des sénateurs.

²⁶⁶ Baudry, 2008, p. 282.

²⁶⁷ Plin., *N. H.*, XV, 120 - 121.

du Sénat qui auparavant sous la République, était dépourvue de toute influence politique.

Mais, avec l'avènement du pouvoir impérial, c'est-à-dire le Principat, le titre de prince pouvoir impérial le titre de prince du Sénat passait d'un titre purement honorifique à une institution incarnée par un *princeps*, qui faisait du prince du Sénat une réalité politique voire institutionnelle²⁶⁸. Le titre de *princeps senatus*, « le premier du sénat », était un vieux titre donné sous la République au plus vénérable, au plus ancien des sénateurs, celui qui était chargé de la plus grande *auctoritas* et qui, pour cette raison, figurait en tête de l'album sénatorial et jouissait de la « prérogative », c'est-à-dire s'exprimer le premier. Le Sénat avait accordé ce titre à Auguste, mais celui-ci devint très vite *princeps civitatis*, « premier des citoyens », même s'il ne s'agit pas d'une appellation officielle. Le terme même de *princeps*, très différent de celui de *rex* (roi), montre assez comment était perçu l'empereur romain : un chef aux pouvoirs dilatés, mais qui demeurait pour la classe sénatoriale une sorte de *Primus inter pares*²⁶⁹.

Au vu de ce changement plus ou moins brutal, il fallait s'attendre à une aristocratie réactionnaire. Le Principat ne fit en réalité que parachever un processus depuis longtemps engagé. Mais pour cacher les apparences d'une monarchie, Auguste s'est gardé de toucher au Sénat. Au contraire, il le conserva avec les autres institutions républicaines, parce qu'il avait compris que sa révolution ne serait acceptée que si elle paraissait ne pas en être une²⁷⁰.

Cela étant, dans le nouveau système, le Sénat en tant qu'institution avait beaucoup perdu son rôle d'inspirateur de la politique romaine au profit du *princeps*, si bien que l'assemblée ne reflétait guère la force réelle du groupe social dont elle émanait. D'une façon générale, la toute-puissance du *princeps* asséchait le pouvoir des institutions traditionnelles. Comme le dit Paul Veyne, un rôle politique important : « aurait été dangereux et contraire à sa dignité. Il ne voulait pas être ce qu'il était théoriquement, le conseil du *princeps*, qui avait par ailleurs son propre conseil [...]. Ces aristocrates ne peuvent être libres conseillers d'un mauvais empereur qui peut leur faire payer de leur tête leur franchise, ni les dignes conseillers d'un bon empereur qui pouvait à son gré se passer de leurs conseils [...]»²⁷¹. Pour reprendre une distinction chère à Raymond Aron, « la noblesse sénatoriale était une classe dirigeante, une élite aux vœux de laquelle le gouvernement devrait se conformer (et, s'il ne le fait pas, il risquait d'être renversé), mais non une classe gouvernante qui prenait part en personne à ce gouvernement ²⁷²». Pour ainsi dire, les nobles, à titre individuel, ne demandaient pas mieux, même s'ils affectèrent jusqu'à la fin de l'histoire de Rome de regretter la « liberté » d'autrefois. Toutefois, le Sénat conservait un intérêt fonctionnel important. Il avait en particulier gagné un rôle législatif à

²⁶⁸ « Nous connaissons 14 *principes senatus*, pour une période du début du V^e siècle au début du I^{er}. Mais on a des doutes sur l'authenticité du principat du Sénat du premier d'entre eux, M'Valerius Volusi f. Maximus, le dictateur de 494, car il n'est attesté que par un *elogium* dont on a soupçonné qu'il dérivait de Valerius Antias, « le panégyriste » de la *gentes Valeria*. (*princeps senatus fui usque ad eum diem quo scripseram haec per annos quadraginta*. Ce qui nous reporte effectivement à l'année 28 ? » Bonnefond-Coudry, 1993, p.1.

²⁶⁹ Renucci, 2004, p. 266.

²⁷⁰ Renucci, 2004, p. 269.

²⁷¹ Veyne, 2002, p. 10-11

²⁷² Aron, voir Veyne P, 2002, p. 11.

cause de la désuétude dans laquelle étaient tombés les comices populaires ²⁷³. C'est pour combler ce vide institutionnel qu'Auguste donna force de loi aux *sénatus-consulte* qui n'étaient auparavant que des avis. Et puis l'ordre sénatorial continuait d'occuper les prestigieuses magistratures et constituait désormais, à côté de l'ordre équestre, le vivier où l'empereur recrutait gouverneurs, préfets, et généraux pour renforcer une nouvelle aristocratie acquise à sa cause. En réalité, Auguste a dépouillé le Sénat qui symbolisait le prestige de l'aristocratie sénatoriale. Il s'est adjugé des pouvoirs sans limites sur toutes les affaires de du Principat. Ceci est justifié puisqu'à l'issue de ses réformes, on est tenté de dire qu'il a soumis les institutions à sa personne. Il a aussi remplacé l'oligarchie conservatrice qu'il avait combattue et en partie décimée lors de la seconde proscription par une autre oligarchie qui détient les richesses et les honneurs. Auguste a acquis la force militaire. Il est également conforté et légitimé par ce que nous appelons aujourd'hui une idéologie et par des structures juridiques. Il détient à la fois l'*imperium*²⁷⁴ sans limites, la *tribunicia*²⁷⁵, la *potestas*, et enfin l'*auctoritas*²⁷⁶, notions et fonctions sous le giron des patriciens durant la République.

En somme, l'aristocratie sénatoriale avait perdu ses prérogatives qui constituaient autrefois son prestige.

3. Les réactions de l'aristocratie sénatoriale.

Les réactions farouches d'une partie des sénateurs contre le Principat se comprennent puisque le Sénat, cette institution prestigieuse, était sorti fort éprouver des guerres civiles au cours du dernier siècle de la République. Selon toute apparence, il incarnait le parti vaincu. L'institution perd la plupart de ses prérogatives et ne légifère plus. Il ne juge plus les consuls et l'empereur choisit désormais des *consuls suffecti*²⁷⁷. En outre, il y avait des sénateurs qui avaient suivi la voie normale pour entrer au Sénat. D'autres étaient admis exceptionnellement par faveur d'Auguste²⁷⁸, ce qui créa en quelque sorte la naissance d'un certain clientélisme vis-à-vis de l'empereur. Un tel pouvoir est perçu comme dangereux par beaucoup de patriciens et par les cercles intellectuels en quelque sorte l'aristocratie sénatoriale. C'est ainsi que le Sénat constituera un terrain d'expression pour les aristocrates réactionnaires d'ancienne souche qui

²⁷³ Renucci 2004, p. 271.

²⁷⁴ L'*imperium* : est un pouvoir de commandement fondé sur la force et le prestige du chef. Gaudemet J., [1994], p.331. L'*imperium* proconsulaire s'exerce traditionnellement dans les provinces d'après. Homo, 1970, p. 254-255.

²⁷⁵ C'est la racine la plus importante du pouvoir. C'est du jour où il est attribué par le Sénat que commence la durée de règne. Elle confère à l'empereur des pouvoirs d'ordres politiques et civiques, celle de la convocation du Sénat. Elle confère aussi à l'empereur et à tous ceux qui participent à son pouvoir, une inviolabilité sacro-sainte.

²⁷⁶ Sous l'empire, ce terme devient une des composantes du pouvoir Imperial. L'empereur jouit d'un charisme qui confère à toutes ses décisions une dimension qui déborde de sa stricte sphère d'application. Leclant, 2005, s.v. *auctoritas*.

²⁷⁷ La fonction essentielle des consul suffecti est de remplacer temporellement pour le restant de son mandat un consul mort ayant démissionné. Sous l'empire le titre était honorifique et la personne était nommée. Mouckaga, 2008, s.v. *Suffecti*.

²⁷⁸ Suet, *Aug.*, XL, 1-2.

ont perdu presque toutes leurs prérogatives au profit du *princeps*. Ce sont eux qui conduiront les complots, et les tentatives d'assassinat visant la personne d'Auguste.

D'après Frédéric Hurlet,

« L'opposition à Auguste exista, étant entendu qu'elle ne fut ni fixe ni institutionnelle, voire institutionnalisée comme c'est le cas aujourd'hui dans nos démocraties parlementaires. Elle revêtit deux formes principales. La plus répandue est celle qui poussa des sénateurs à réagir de temps à autre aux différentes mesures prises par Auguste et à infléchir ainsi la forme du nouveau régime. On parlera à ce propos de contestation ou de résistance des aristocrates, attestée par exemple en 23 lorsqu'on passa du principat consulaire à un Principat reposant pour sa composante civile sur la puissance tribunicienne. L'autre forme d'opposition, plus radicale et inefficace dans le cas d'Auguste, est la conspiration visant à éliminer physiquement le prince. Elle est attestée à plusieurs reprises de 44 av. J.-C. à 14 ap. J.-C. et a été regroupée par Isabelle Cogitore²⁷⁹ en trois catégories les conspirations "républicaines", qui justifieraient la volonté d'assassiner Auguste par le désir, sincère ou non, de rétablir la République ; les conspirations dynastiques, par exemple celles liées à la disgrâce de Julie en 2 av. J.-C., à L. Aemilius Paulus et Pleutius Rufus en 6-8 ; les conspirations obscures montées de tout cas remodelées *ex euentu* qui semblent avoir servi de prétexte au prince pour renforcer son pouvoir celles de Cornélius Gallus et de Muréna et Catio dans les années 20 av. J.-C., de M. Egnatius Rufus en 20-19 ap. J.-C. ou pour mettre en valeur sa clémence lorsqu'il pardonna à Cn. Cornelius Cinna d'avoir comploté contre lui (entre 16 et 13 av. J.-C.) »²⁸⁰.

Les réactions de cette opposition aristocratique sénatoriale ont visé dans un premier temps à s'opposer à Auguste, puis dans un second temps au Principat en tant que système politique²⁸¹. Une telle puissance entre les mains d'une seule personne fait du *princeps* un homme puissant et aiguise les appétits politiques des potentiels successeurs et de facto réduit les anciennes familles patriciennes à sa merci. Mais l'ambiguïté de ces pouvoirs et de sa succession restent les points faibles de ces réformes. Du coup, l'empereur pouvait toujours redouter de voir son pouvoir contesté par un ou plusieurs prétendants dont le nombre augmentait mécaniquement au fur et à mesure que les alliances matrimoniales faisaient entrer de nouveaux sénateurs. Auguste créa une institution combinant étroitement les aspects monarchiques, religieux et civiques. Dans l'institution religieuse, on a le culte impérial et dans ce culte, les Romains devaient honorer son *numen*, c'est-à-dire la parcelle divine qui était en Auguste²⁸². C'est ce que semblaient ne pas comprendre ses successeurs qui se comportaient souvent comme des dieux. Cette démesure sacrilège incomprise par les conservateurs romains est l'une des causes des réactions de l'aristocratie sénatoriale très attachée à la romanité.

Il est important d'indiquer que l'analyse de ce processus de transmission du pouvoir sous le Principat fait entrevoir une forte tendance héréditaire. Ainsi,

²⁷⁹ Hurlet, 2020, p. 99. Voir Cogitore, 2002.

²⁸⁰ Hurlet, 2020, p. 99-100.

²⁸¹ Cogitore, 2002, p. 313.

²⁸² Lançon, 2005, p. 40.

on a vu Auguste se plonger constamment dans sa lignée à la recherche d'un successeur valable. Cet exemple fera tache d'huile comme le note Jean-Pierre Martin quand il affirme : « L'exemple augustéen a toujours été suivi. Le successeur ne pouvait qu'être un membre de la *domus Augusta*, la famille impériale par le sang ou par l'adoption²⁸³ ». Cette perception héréditaire était aussi l'une des causes de l'opposition aristocratique puisque la plupart des anciennes familles patriciennes ne pouvaient plus avoir accès au pouvoir. À l'issue des différentes réformes, on peut dire que la consolidation du pouvoir d'Auguste marque la fin de la République gouvernée jusque-là par des sénateurs et des consuls élus démocratiquement.

Cette description de la perte d'influence du Sénat est la principale source d'opposition chez les patriciens qui furent les défenseurs des institutions et des valeurs de la République sénatoriale. Le Principat signifiait pour les patriciens la perte de ce qui faisait leur raison d'être et qui justifiait leur rôle dans la cité par exemple : la possibilité d'exercer l'interrègne. Auguste continua sa démarche tendant à consolider son emprise en cherchant un jeu d'alliance ou une fusion avec d'anciennes familles patriciennes de souche, cela créa une résistance dans beaucoup de familles patriciennes de souche²⁸⁴. Cette politique d'Auguste participait de la fiction républicaine sur laquelle avait été fondé le Principat autrement dit un système conciliant Monarchie et Démocratie dans l'héritage de l'ancienne République²⁸⁵. Les patriciens qui incarnaient l'aristocratie sénatoriale s'accrochaient à des rêves de liberté oligarchique malgré la réalité monarchique du nouveau régime qui cache une hypocrite revendication démocratique, appelée officiellement la *Restitutio Rei Publicae*²⁸⁶. Il ne restait pratiquement pas beaucoup de leur statut originel des patriciens au début du Principat, mais les représentations avaient survécu car ils se considéraient toujours comme les nobles par excellence²⁸⁷. Les patriciens avaient presque perdu leur ancien poids politique.

En vérité, ce sont les prestiges et prérogatives perdus qui ont fait naître une attitude qui penchait souvent vers la résistance. Une résistance qui se manifestait par une opposition au Principat en tant qu'institution et système politique d'une part et à la personne du *princeps* d'autre part. Un fait important est à noter : les soubassements de cette opposition aristocratique sont construits dans la plupart du temps par des enjeux de pouvoir. Ces oppositions ont été accentuées par la réalité d'un pouvoir monarchique, qui a maintenu l'illusion d'une continuité des institutions alors que la réalité est celle d'une fracture historique et politique²⁸⁸.

La pensée politique de l'oligarchie sénatoriale évolua largement, car une faction des sénateurs était toujours prête à s'incliner devant un pouvoir autoritaire. Cela dit, il est également clair que face à un pouvoir de plus en plus

²⁸³ Sur cette question de l'investiture impériale, se rapporter à l'excellente bibliographie élaborée sur le sujet par Martin J-P, **2016**, p. 201.

²⁸⁴ Baudry, **2008**, p. 373.

²⁸⁵ Hollard, **2018**, p.8.

²⁸⁶ Hollard, **2018**, p.3.

²⁸⁷ Baudry, **2008**, p. 376.

²⁸⁸ Ledentu, 2009, p. 3.

monarchique, une large majorité sénatoriale eut très longtemps une autre attitude, une réaction de rejet, qui, parfois, prit des aspects violents comme les conspirations visant à éliminer physiquement le prince²⁸⁹, ou les conspirations dynastiques, par exemple celles liées à la disgrâce de Julie en 2 av. J.-C., à L. Aemilius Paulus et Pleutius Rufus en 6-8 ap. J.-C.²⁹⁰. Il ne s'agissait pas d'un mouvement d'humeur, et plus que d'un souci de prestige il s'agissait d'une réaction qui montait du fonds même de l'âme sénatoriale, prête à tout pour faire resurgir *la Libertas*, c'est-à-dire le système d'une République oligarchique à laquelle une écrasante majorité de l'aristocratie sénatoriale était viscéralement attachée²⁹¹. Pour une partie des sénateurs quand le Principat émergea la situation relevait du dilemme, voire du cauchemar. Beaucoup d'aristocrates furent toujours attachés à l'idée républicaine

Conclusion

En définitive, l'opposition entre le *princeps* et une partie de l'aristocratie sénatoriale était inévitable, vu la perte des prérogatives et de l'autorité des patriciens sur le Sénat au profit du *princeps*, qui avait de son côté les nouvelles familles qu'il a introduit dans l'ossature du patriciat pour instaurer ce nouveau régime qui remplace la République. Cependant, sur un point de vue purement structurel, ce nouveau régime portait en lui-même les germes d'une profonde instabilité. En effet, dans l'optique de ménager les susceptibilités des divers courants politiques de l'époque et surtout par prudence politique, Auguste maintient une ambiguïté sur la question cruciale de la transmission du pouvoir et donc de sa continuité. « Cette anomalie congénitale » du système, sera l'une des origines des oppositions que connaîtra Rome sous le principat²⁹².

La majorité sénatoriale n'accepta jamais ce nouveau régime qu'elle percevait comme autoritaire et annihilant la plupart de ses prérogatives. Par conséquent, une partie de l'élite sénatoriale tenta par tous les moyens de retrouver ses anciens prestiges et prérogatives. Pour cela, certains sénateurs complotèrent avec une seule idée : éliminer le *princeps* afin de revenir à la seule forme politique qui trouvait grâce à leurs yeux, la république oligarchique du passé. À l'époque julio-claudienne les complots visèrent de plus en plus à remplacer un *princeps* par un autre car l'acceptation totale de la synthèse était encore à venir. Ainsi, on peut dire que dans le Principat, le *princeps* n'était légitime que lorsqu'il bénéficiait ce que Egon Flaig, appelle une « acceptation »²⁹³. Cette « acceptation », il la définit comme étant l'accord actif ou passif des forces politiques à accepter un individu comme chef, comme empereur. Les forces politiques en présence, ici, sont les Assemblées populaires, le Sénat et les Armées (garde prétorienne à Rome et les légions en province). Selon toujours Hermann Amon, « il existait une certaine corrélation et un équilibre mutuel entre les différentes forces politiques²⁹⁴ ».

²⁸⁹ Roman, *2001*, p. 253-254.

²⁹⁰ Dio Cass, LV, 27, 1- 6.

²⁹¹ Roman, *2001*, p. 99

²⁹² Amon, *2012*, p. 33.

²⁹³ Flaig, voir Amon, *2012*, p.16

²⁹⁴ Amon, *2012*, p.16.

Une frange importante des sénateurs n'accepta en effet qu'à reculons le triomphe politique d'Auguste, tandis que nombreux de ses projets et de ses initiatives entraînaient des mécontentements. Les conjurations furent en définitive assez limitées en nombre. Le véritable défi pour Auguste fut plutôt de convaincre l'aristocratie sénatoriale des bienfaits de certains de ses projets. Il y mit une ardeur qui témoigne de sa propension à une pratique modérée du pouvoir. Cette mobilité eut en outre l'avantage de justifier l'octroi et la réitération d'un *imperium* consulaire et d'ancrer davantage encore l'image triomphante du nouveau régime. Auguste tirait les leçons du précédent césarien, atténuant en partie le risque d'assassinat de la part d'opposants résolus. On ne saurait minorer l'importance de cette solution originale. De ces tensions qui attisèrent les mouvements d'humeur et les résistances, nous avons conservé quelques témoignages. La première révision du Sénat a par exemple été réalisée dans un climat tendu : c'est protégé d'une cuirasse masquée par sa toge, muni d'un glaive et entouré de dix sénateurs soigneusement choisis et pour leur loyauté et pour leur robustesse qu'Octavien présida aux opérations. Il évitait également alors de se retrouver seul avec un sénateur et n'en accueillait qu'après les avoir fait fouiller²⁹⁵. Ce qui illustre le climat tendu et le manque de confiance entre Auguste et une partie de l'aristocratie sénatoriale pro-républicaine.

Bibliographie

- Auguste, *Res Gestae divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste* Texte établi et traduit par John Scheid, Paris, L.B.L, 2021.
- Dion Cassius, *Histoire romaine*, éd., trad., Paris, L.B.L, 2014.
- Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle, édition intégrale bilingue traduite par Émile Littré*, Paris, L. B. L, 2017.
- Pline le Jeune, *Panegyrique de Trajan*, Introduction et notes de : Hadrien A. Chino, Texte établi et traduit par : Marcel Durry, Paris, L.B.L 2019.
- Sénèque, *La Clémence*, texte établi et trad. par F. Préchac, revu, introduit et annoté par P. Veyne, Paris, L.B.L, 2003.
- Suétone, *Vies des douze Césars*, trad. de Théophile Baudement révisée par Jean Gascou, G-F, Paris, L.B.L, 1990.
- Tacite, *Annales*, texte traduit et établi par Pierre Willeumier, Paris, L.B.L, 1975.
- Tite-Live, *Histoire Romaine*, Texte établi et traduit par Paul Jal, Paris, L.B.L, 2005. Grimal P., 1999, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF. Mouckaga H., *Abécédaire de la Rome ancienne*, Paris, L'Harmattan, 2008. Leclant J., 2005, *Dictionnaire de l'antiquité*, PUF.
- Amon H. 2012, « Usurpation et coup d'État dans l'empire romain : nouvelles approches », *Cahiers d'histoire*, volume 31, numéro 2, p. 33-65.
- Baudry R. 2008, *Les patriciens à la fin de la République romaine et au début de l'Empire*, Paris.
- Baudry R. 2017, « Les familles de l'aristocratie romaine », *Pallas, H.S.*, p. 209226.
- Beudet C. 1996, *Histoire des Institutions jusqu'à la révolution de 1789*, Paris.

²⁹⁵ Le Doze, 2020, p. 358.

- Bonnefond-Coudry M. 1995, « *princeps et Senat sous les Julio-claudiens : des relations à inventer* », *Mélange de l'école française de Rome*. Féron-Creuzet G. 2015, *Le crépuscule fossile*, Stock.
- Flaig E. 2019, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich*. 2., actualisée und erweiterte Auflage. (Campus Historische Studien, Bd. 7.) Frankfurt am Main, Campus.
- Cojiture I. 2002, *La légitimité dynastique d'Auguste à Néron à l'épreuve des conspirations*, Paris.
- Galtier F. 2002, « Conflit et communication dans les *Annales* de Tacite », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, p. 201-216. Grimal P. 1991, *Sénèque*, Paris. Hollard V. 2018, « Monarchie et Démocratie dans l'analyse du Principat d'Auguste par Dion Cassius : Pistes de réflexion à partir des événements électoraux augustéens dans l'*Histoire romaine* », dans A. Daguet-Gagey, S. Lefebvre (éd.), *L'empereur Auguste et la mémoire des siècles, Actes des journées d'études de Dijon* (28 novembre 2014) et Arras (23 mars 2015). Arras, Artois Presses Université, p. 37-50.
- Hommond M. 1933, *The Augustan Principate in Theory and Practice during the Julio-Claudian period*, Cambridge.
- Homo L. 1969, *Le siècle d'or de l'empire romain. Les antonins 96-192 ap. J.-C.*, Paris.
- Hurlet F. 2020, *Auguste. Les ambiguïtés du pouvoir*, Paris
- J. Le Gall et M. Le Glay, 1987, *L'empire romain : Le haut empire Romain de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre*, (31 av. J.-C. -235 ap. J.-C.), Paris. Lançon B.
- 1994, *L'État romain, quatorze siècles de modèles politiques*, Paris. Le Doze P. 2020, *Auguste, un prince républicain*, Paris.
- Ledentu Marie, 2009, « *In arto...labor* : la parole de l'historien à l'épreuve des guerres civiles et du principat ».
- Martin J-P, 2016, « Le principat augustéen », Armand Colin, *Histoire romaine*, Paris, p. 193- 211.
- Mommsen T. 2012, *Römisches Staatsrecht*, II, Cambridge University Press.
- Ponsard Claude-B., Hurlet F. 2019, *L'empire romain d'Auguste à Domitien*, 4^e éd., Paris. Renucci P. 2004, *Auguste : le révolutionnaire*, Paris.
- Roddaz J-M. 1983, « De César à Auguste : *L'image de la monarchie chez un historien du siècle des Sévères* ». *Réflexions sur l'œuvre de Dion Cassius, à propos d'ouvrages récentes*, in *Revue des Études Anciennes*, 85, p.67-87.
- Roman Y. 2001, *Empereurs et Sénateurs. Une histoire politique de l'Empire romain*, Paris.
- Veyne P. 2002, « Qu'était-ce qu'un empereur romain ? Dieu parce qu'empereur » Dans *Diogène* /3 (n°199), p. 3 à 25.

LANGUES, LITTÉRATURES ET SOCIÉTÉS

Le Dit de l'Herberie de Rutebeuf : entre discours de leurre et apologie de la médecine traditionnelle

Oumar DIÈYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

oumar8.dieye@ucad.edu.sn

Résumé : *Le Dit de l'Herberie* est une pièce en vers et en prose de Rutebeuf qui s'inscrit dans la tradition de la poésie morale, religieuse et satirique du Moyen-Âge. L'Université de la Sorbonne avait donné la primauté aux médecins d'appliquer la médecine au détriment d'une autre entité de l'institution : les Ordres mendiants. Ces derniers, dénommés « herbiers », parti prenants de la formation cléricale, ont décidé d'impliquer dans leurs pratiques médicinales les herbes et la richesse de la nature pour guérir avec générosité les malades. C'est dans ce contexte que le champenois Rutebeuf écrit *Le Dit de l'Herberie* pour traduire en profondeur le débat posé sur la médecine dans sa dimension controversée, c'est-à-dire naviguant entre le moderne et le traditionnel. *Le Dit* reflète également la poétique de l'apologie, du leurre de la parole innovante.

Abstract : *The Tale of the Herberie* is a piece in verse and prose by Rutebeuf which is part of the tradition of moral, religious and satirical poetry of the Middle Ages. The Sorbonne University had given primacy to doctors to apply medicine to the detriment of another entity of the institution : the mendicants Orders. The latter, called "herbarians", involved in clerical training, decided to involve herbs and the richness of nature in their medicinal practices to generously heal the sick. It is in this context that the Champagne Rutebeuf wrote the *Tale of the Herberie* to translate in depth the debate on medicine in its controversial dimension, that is to say navigating between the modern and the traditional. The *Said* also reflects the poetics of the apology, of the lure of the innovate speech.

Mots- clés : Moyen-âge, poésie, théâtre, monologue, éloge, médecine.

Keywords : Middle Ages, poetry, theater, monologue, eulogy, medicine.

Introduction

François Villon est certainement plus connu dans la sphère de la littérature française du Moyen-âge. Cependant, le fait d'oublier Rutebeuf (1245-1285) qui est le premier, deux siècles avant Villon (1431-1463), à parfaire la poésie médiévale, demeure une confusion imprévue. D'ailleurs, c'est l'inverse qui devrait se produire puisque Villon et même Verlaine ont l'amour de se reconnaître devant cette grande virtuose de l'art du théâtre et de la poésie : Rutebeuf. D'ailleurs, Jean-Claude Brialy, préfaçant une anthologie de poèmes, conclut sur un registre amusant : « J'aime Rutebeuf parce que j'aime Verlaine ».¹ L'imaginaire collectif le connaît souvent par les calembours attribués à son nom *Rutebeuf qui rudement œuvre* ou *Il est rude comme est rude le bœuf*. La production rutebouviennne a fait l'objet de plusieurs travaux² tant sur le plan thématique que sur l'analyse esthétique. Mais ces critiques ont occulté la dimension langagière adossée à la pratique médicale. Rutebeuf fait partie des premiers à installer le courant de la poésie morale, religieuse et satirique suivant des procédés stylistiques qui convoque le discours d'éloge et du leurre discursif. Poète maudit³ mais également poète de la société et des circonstances, il place la médecine au cœur des préoccupations sociales et littéraires exaltant l'éloge du verbe et le talent poétique connu de lui. C'est pourquoi la production esthétique qu'il met en place évoque tous les sujets allant de la société aux questions de santé. La médecine devient un sujet qui l'intéresse puisque le débat est posé au Moyen-Âge entre l'usage de la pratique moderne de la médecine et les traditions médicales fondées sur les herbes de la nature. Ce débat a fait l'objet de la publication en 1264 d'un monologue théâtral dénommé *Le Dit de l'Herberie* de Rutebeuf. Ainsi, s'appuyant sur la théorie de la théâtralisation, il n'est pas étonnant que le lecteur puisse déceler les procédés de dérision, d'humour, de parade et du comique verbal. Donc, il est opportun de poser les questions suivantes : en quoi la médecine peut être le sujet adéquat tant par les convictions sociales que les retombées esthétiques ? *Le Dit de l'Herberie* est-il le dit de l'éloge ou du leurre des herbes médicinales ? Les effets de voix constituent-ils la réponse à la problématique de la médecine ballotée entre les pratiques modernes et les coutumes génériques de l'homme ? Ces questions nous amènent à des relectures du *Dit de l'Herberie* suivant une méthode pragmatique et analytique prise entre les profondeurs sociales et les procédés discursifs innovants.

¹ Michel Zink, *L'Humiliation, le Moyen-Âge et nous*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 135.

² Alain Corbellari (éd.), « De Rutebeuf à Léo Ferré : les fortunes du "poète maudit" », in *Réception du Moyen Âge dans la culture moderne*, Amiens, Presses du « Centre d'Études médiévales », « Médiévales », 23, 2002, p. 52-60 ; Paul Zumthor, « Roman et gothique : deux aspects de la poésie médiévale », in *Studi in onore di Italo Siciliano*, Firenze, Olschki, 1966, p. 1228-1234 ; Edmond Faral et Julia Bastin (éd.), Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Picard, 1959-1960 (2 vol.) ; E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, Champion, 1910 ; Germaine Lafeuille, *Rutebeuf*, Paris, Seghers, 1966, p. 77-80.

³ Voir la préface de Michel Zink (éd.), Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », 2001.

1. La médecine : un débat controversé au Moyen-âge

La médecine occupe une place primordiale dans les débats littéraires au Moyen-Âge.⁴ Les institutions parisiennes comme les universités ont proposé un système d'enseignement centré sur les compétences médicales initiées par les clercs. Mais un autre groupe se concentre sur un ordre différent de la conception de la médecine : Les Ordres mendiants. La composition des institutions et établissements universitaires s'organisent d'une manière particulière. Au XIII^{ème}, les écoles parisiennes prennent le profil des universités placées sous l'égide d'un chancelier. Cette université regroupe la faculté des Arts, la faculté de Décret appelée aujourd'hui la Faculté des sciences juridiques, la faculté de théologie et enfin la faculté de Médecine. L'art médical médiéval correspond à une période d'obscurantisme pour la médecine. Ainsi, la première école de médecine du Moyen- Âge se développe à Salerne en province italienne. L'Italie a joué un rôle fondamental dans le développement de la médecine médiévale à travers ses institutions et la figure monumentale de Trotula, femme médecin de Salerne qui enseignait la gynécologie. D'ailleurs, dans *Le Dit de l'Herberie*, Rutebeuf revendique son appartenance à l'école de médecine de Trotula :

Sachez-le, je n'appartiens pas à cette catégorie, mais je suis au service d'une dame qui s'appelle Madame Trote de Salerne : elle se fait un couvre-chef des ses oreilles et ses sourcils lui pendent en chaînes d'argent sur les épaules. Sachez que c'est la dame la plus sage qui soit dans les quatre parties du monde.⁵

Trotula était la fondatrice de l'école de Salerne au XI^e siècle. Elle est spécialisée dans la gynécologie. Son identité qui épouse la bizarrerie « couvre-chef », « oreilles », « sourcils », « pendent en chaînes d'argent » lui attribuent les signes de sagesse et de rigueur au Moyen-Âge parce que les traités le confirment dans les dictionnaires de description identitaire à l'époque. Par conséquent, entre le IX^e et le XIV^e siècle, il est proposé des enseignements de la médecine et de la chirurgie et la théorie se fonde sur l'étude des textes anciens centrés sur la pratique, l'observation et l'examen. Hippocrate a théorisé le serment utilisé aujourd'hui dans les institutions et universités du monde pour rétablir l'ordre de la morale et de la probité des actes médicaux effectués par les patriciens :

Au moment d'être admis(e) à exercer la médecine, je promets et je jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité. Mon premier souci sera de rétablir, de préserver ou de promouvoir la santé dans tous ses éléments, physiques et mentaux, individuels et sociaux.⁶

La médecine grecque fondée sur les principes d'Hippocrate et de Claude Galien accorde une importance décisive au soulagement, à la rassurance du malade sur le plan psychologique. De plus, les théories médicales se font à travers les pratiques médicales de Galien qui a développé l'Art médical et Avicenne, médecin et philosophe iranien qui vivait à Canon. Pour Aristote, la médecine est

⁴ Paul Zumthor, « Roman et gothique : deux aspects de la poésie médiévale », in *Studi in onore di Italo Siciliano*, Firenze, Olschki, 1966, p. 1228-1234.

⁵ *Le Dit de l'Herberie*, p. 775.

⁶ Hippocrate, cité par Mireille Kerlan, *Éthique en orthophonie. Le sens de la clinique*, Paris, De Boeck Supérieur, p. 202.

la philosophie du corps. Donc, soulager le corps du malade et l'esprit de son fonctionnement demeure la philosophie des médecins grecs. François Rabelais, dans le *Prologue du Quart Livre*, ébauche la doctrine d'Hippocrate à travers le rôle du médecin :

En gestes, maintien, regard, toucher, contenance, grâce, honnêteté, netteté de face, vêtement, barbe, cheveux, mains, bouche, voire jusqu'à particulariser les ongles, comme s'il dût jouer le rôle de quelque Amoureux ou Poursuivant en quelque insigne comédie [...]⁷.

Dans cet effort d'imitation et de personnalisation des théories grecques, la médecine médiévale pose des principes qui sont la création d'un diplôme qui sanctionne la formation universitaire *Licentia docendi et practicandi* (Licence d'enseignement et de pratique) afin de promouvoir la pratique de l'art médical. Il s'en suit également un ensemble varié de textes et de traités⁸ sur les différentes spécialités de la médecine (pouls, l'urine, la lèpre, la peste, les opérations chirurgicales, etc.). De plus, les régimes de santé *regimina sanitatis* sont codifiés avec des conseils et règles de vie à suivre pour un environnement indispensable à la vie : l'air, l'alimentation et la boisson, le sommeil et l'exercice de repos. Finalement, la pratique médicale n'était pas stable au Moyen- Âge. Les universités parisiennes ont essayé de codifier et de classifier le système et les modalités d'enseignement. Ce faisant, ces institutions ont essayé de prendre le monopole de la médecine. Ainsi, la pratique médicale était entre les mains des institutions cléricales qui ont tous les moyens d'influer sur l'opinion avec des enjeux politiques. Cette autonomie de l'institution est fortement menacée par les Ordres mendiants qui commencent à avoir accès à des chaires de théologie qui leur sont réservées. Cette une communauté qui s'interdit la richesse et impose la puissance de la privation comme modèle de vie. De plus, ils vivent uniquement d'aumônes et de dons radicalisant l'idéal de pauvreté évangélique.

On les appelle les dominicains et franciscains. Le regroupement de cet ordre suivant le modèle de la privation pose des réticences du côté de de la papauté. Ce qui n'empêchera pas les Ordres mendiants de reconnaître et de s'engager rapidement dans les disciplines de la philosophie, de la théologie et de l'étude des Arts et de la Médecine. Ce qui ne paraît pas surprenant puisque Rutebeuf fait partie des Ordres mendiants dont l'identité est franciscaine. C'est pourquoi Rutebeuf a décidé de se mêler aux questions de santé tiraillées entre la médecine moderne et traditionnelle incarnées respectivement par les clercs modernes et ceux appelés l'Ordre des mendiants. *Le Dit de l'Herberie* s'inscrit essentiellement dans le débat tant controversé à la Sorbonne de l'exploitation de la médecine jusqu'au principe de traitement des malades.

⁷ François Rabelais, *Quart Livre, Épître à Mgr Odet de Chatillon*, éd. Demerson, Paris, Seuil, 1973, p. 562.

⁸ Jole Agrimi et Chiara Crisciani, Les « concilia » médicaux, Turnhout, Brepols, 1993 ; Mario Tabanelli, *La chirurgia italiana nell'alto medioevo*, vol. 2, Florence, Lanfranco, 1964 ; Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, éd. et trad. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1990 ; Jacques Jouanna, « La naissance de l'art médical occidental » in *Histoire de la pensée médicale en Occident : Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1995 ; Joly Robert, *Le niveau de la science hippocratique. Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Rutebeuf est un poète qui n'a peur de rien sinon de Dieu, capable de renverser l'ordre des choses : « La grâce a été rendue, et le ciel rouvert au genre humain »⁹. C'est pourquoi il pense solennellement que le miracle existe dans les herbes médicinales à travers son seul personnage de « hercier » qui expose la parole avec le verbe de l'emphase et de la virtuose notamment dans l'usage des pratiques langagières qui transcendent la littérature, socle d'un changement perpétuel. La tradition de la thérapeutique par les herbes médicinales remonte à l'Antiquité et au Moyen- Âge. C'est l'exemple de la *Fille batelière*, œuvre à auteur anonyme, composée vers 1536. C'est un monologue où joue une bateleuse nommée Binette. Elle est dans l'optique, comme le personnage du médecin de Rutebeuf, à pouvoir vendre ses remèdes miraculeux et ses philtres magiques :

Si la personne était goûteuse
 Ou dessus la partie honteuse
 Soudainement serait guérie
 Devant que partir de mes mains.¹⁰

Ainsi, l'*hercier*, le *bateleur*, le *boniment* ou le *médecin médiéval*, le *guérisseur du carrefour* sont les noms attribués au vendeur d'herbes médicinales au Moyen-Âge. Leur tradition est de circuler dans les lieux de rassemblement, en l'occurrence les marchés et les foires suscitant la forte curiosité et le rire des chalandes par la verbe d'emphase. Leurs pratiques verbales, au regard de l'humour qu'elles dégagent, s'apparentent au valet des farces et des sottises. Dans cette période de controverse sur la légitimité de la médecine entre les clercs et les Ordres mendiants, se profile une crise de la notoriété entre la médecine traditionnelle et celle moderne. Ce débat est posé dans *Le Dit de l'Herberie*. Ce poème à valeur théâtrale est conditionné par les circonstances et les événements qui l'inspirent. Le poète s'est engagé dans la querelle universitaire aux cotés de ses séculiers. Le personnage de Rutebeuf défend les Ordres mendiants dans l'usage de la médecine traditionnelle sur la base d'un monologue particulier :

Je ne cherche pas à vous tromper :
 Vous vous en rendrez très bien compte
 Avant que je m'en aille.
 Asseyez-vous, ne faites pas de bruit,
 Et écoutez, si cela ne vous ennuie pas :
 Je suis médecin.¹¹

Certaines pièces sont très certainement des commandes, celles qui défendent et exaltent Guillaume de Saint- Amour, aussi bien dans le *Dit* que dans la *Complainte*. Rutebeuf instaure un ordre de la parole censée dire la vérité et ordonner les lois de la société médiévale. Son œuvre informe les événements contemporains dont elle se fait écho. Son existence est concrétisée par la correspondance des événements et les stratégies poétiques qu'il met en place pour un enrichissement des réalités de la société.

⁹ Abbé J. Gaume, *Abrégé du Catéchisme de persévérance*, 3^e éd., Bruxelles : Vanderborcht, 1845, p. 139.

¹⁰ *La Fille batelière* (1536) in Eugène Lintilhac, *Histoire générale du théâtre. La Comédie, Moyen-Âge et Renaissance*, Paris, Flammarion, 1906, p. 162.

¹¹ *Le Dit de l'Herberie*, p. 767.

Dans la philosophie rutebouviennne, la raison médicale doit être en relation directe avec le miracle de la nature. En tant que membre de droit des Ordres mendiants, il se prive parfois de la raison et invite la société aux mystères de la nature. Les herbes médicinales sont dotées de richesses inexplorées, capable de soigner et de stabiliser l'Humanité. Mais la conviction de Rutebeuf est-elle réellement sérieuse ou joue-t-il avec le lecteur ? Il mêle dans son *Dit de l'Herberie*, l'allusion comique, la raillerie et la parade pour parfois attaquer et louer suivant la primauté de la parole au profit des effets de théâtralisation. L'éloge des herbes médicinales est souvent transformé en leurre, humour et parodie de la parole. Finalement, est-il du côté de ce vendeur, de ce boniment qui sacralise la richesse de la nature à travers les herbes de la nature ? Ou bien, ce qui importe dans notre cher Rutebeuf, c'est l'explosion de son génie créateur à travers les manifestations de la parole, du discours à travers les effets de théâtralisation du langage (monologue), des amplifications, des dérisions, du discours humoristique et des pratiques de raillerie.

2. L'apologie controversée du Dit des herbes médicinales

Le fameux Rutebeuf est un jongleur, trouvère, musicien, poète et auteur dramatique français du XIII^e siècle. Sa production est marquée par des pièces phares comme *Le Mariage de Rutebeuf*, *La Complainte Rutebeuf*, *La Mort Rutebeuf*. Une partie de ses œuvres est consacrée au genre théâtral pour faire rire et guérir en même temps : *Le Miracle de Théophile*, *Le Dit de l'Herberie*, etc. La composition des pièces de théâtre est largement dominée par le monologue associé à d'autres genres en l'occurrence les farces et les moralités. Les stratégies de guérison reposent essentiellement sur des remèdes spirituels, tels que « les admonitions, discours, remontrances, arguments et exemples, voire les effigies ou peintures vives de la vertu et du vice »¹². *Le Dit de l'Herberie* est un monologue dramatique. Il s'agit principalement d'un mire (médecin) ambulancier, charlatan de foire aux propos extravagants qui se vante d'avoir rapporté de ses voyages des herbes médicinales inconnues :

Asseyez- vous, ne faites pas de bruit,
Et écoutez, si cela ne vous ennuie pas :
Je suis médecin.
[...]
J'ai recueilli des herbes
Qui ont de grandes vertus :
Quel que soit le mal sur lequel on les applique,
Ce mal s'enfuit¹³.

Le comique de gestes, de paroles et de mimiques est bien présent dans ce passage. Il commence déjà par décliner son identité qui le range du côté des institutions universitaires. Le profil du vendeur est corrélé à cette capacité à attirer la foule par l'éloge et l'apologie du « marketing » médicinal. Le boniment ou le mire (médecin) impose d'abord aux clients une privation gestuelle et auditive lui

¹² Joseph Du Chesne, *Le Portrait de la santé*, Paris, Claude Morel, 1606, p. 17-18.

¹³ *Le Dit de l'Herberie*, p.769.

permettant de décrire tranquillement l'arsenal des herbes médicinales. L'expression « si cela ne vous ennue pas » fait partie des stratégies d'enrôlement en toute diplomatie du client dans l'univers imaginaire de la parade commerciale. Après avoir demandé à la clientèle l'absence de bruit et la privation verbale, il décline son profil par le biais du verbe « suis » qui le qualifie, et lui attribue le rôle de médecin, en souvenir à son appartenance aux Ordres mendiants qui s'intéressent aux sciences médicales. Par conséquent, l'herbier exalte devant la clientèle ses stratégies de vente tout en valorisant ses capacités de mobilités suivant des voyages effectués dans des espaces merveilleux et enrichissants de la nature humaine. Ainsi, il se glorifie d'avoir fait le tour des univers de grâces et de merveilles médicinales prenant le statut d'alchimiste, d'apothicaire dont les supercheries relèvent de la crédulité :

J'ai été dans bien des pays.
 Le seigneur de Caire m'a retenu
 Plus d'un été ;
 [...]
 J'ai passé la mer
 Et je suis revenu par la Morée
 Où j'ai fait un long séjour,
 Et par Salerne,
 Par Burienne et par Biterne.
 En Pouille, en Calabre, à Palerme.¹⁴

Ses voyages l'ont conduit jusque dans les contrées les plus lointaines, à la recherche d'herbes aux vertus curatives merveilleuses. Le boniment- médecin de Rutebeuf, que l'on retrouve dans les textes de Rabelais sous le signe de « bonimenteurs », adore la découverte. Ses fouilles médicales démontrent les compétences dans la recherche de mystères de la nature au regard des vertus et symboles curatifs des herbes médicinales. Dans ce passage cité plus haut, les verbes de mouvement « passé », « revenu » assurent la rotation du médecin traditionnel qui liste suivant une énumération particulière des contrées explorées : « Morée », « Salerne », « Burienne », « Biterne », « Pouille », « Calabre », « Palerme ». Le boniment rappelle ici l'ancrage de l'Italie dans le développement de la médecine à l'allusion de Salerne, province italienne. Salerne renvoie à la synecdoque de la figure monumentale de Trotula, femme médecin qui enseignait la gynécologie. Dans les stratégies de vente des herbes médicinales du *Dit de l'Herberie*, le médecin se recueille parfois dans des imaginaires, des espaces illusoire qui confèrent à l'œuvre une dimension de leurre adossée à l'apologie et à l'amplification des stratégies de vente. Le boniment cite parfois des espaces inconnus dont les localités échappent aux géographes :

J'apporte des herbes des déserts de l'Inde
 Et de la Terre Lincorinde,
 Qui flotte sur l'onde
 Dans les quatre parties du monde
 Aussi loin qu'il s'étend¹⁵.

¹⁴ *Le Dit de l'Herberie*, p. 767.

¹⁵ *Le Dit de l'Herberie*, p. 769.

Ses herbes renvoient à des onguents qui sont des médicaments de consistance pâteuse qu'on applique sur la peau qui, par miracle dans la philosophie rutebouviennne, enlève le mal et procure la santé mentale et physique. Ces herbes médicinales donnent merveilleusement de facétieuses recettes de guérison. Les références géographiques « désert de l'Inde » associées à la périphrase spatiale « Terre Lincorinde » produisent une description à des dimensions et aspects fabuleux. Donc, *Le Dit de l'Herberie* est un boniment de charlatan, vendeur d'herbes médicinales qui déploie un langage intérieur¹⁶ susceptible de capter l'attention du client-lecteur :

Seigneurs, qui êtes venus ici,
Petits et grands, jeunes et vieux,
Vous avez de la chance,
Sachez- le bien.¹⁷

Le médecin apporte des mécanismes de fonctionnement du discours élogieux et plein de sagesse. La médecine a ici une dimension universelle sans distinction de limite d'âge « Petits », « grands », « jeunes et vieux ». Les stratégies persuasives transcendent le potentiel de miracle que le produit médicinal peut procurer « vous avez de la chance ». Le lecteur faisant partie de la clientèle se confond dans le discours dans une formulation diplomatique « Seigneurs » qui consiste à amadouer le client avec tout le respect qu'il lui doit. Dans ce passage riche en stratégies de ventes, le mire (médecin) de Rutebeuf se décline en belle apparence, se transforme en spécialiste du monologue intérieur, en beau parleur, très habile à recourir à la diplomatie et aux arguments persuasifs mais qui parfois brouille les fonctionnalités du discours. Ainsi, le monologue peut aboutir parfois à la confusion comme le stipule la formulation très claire d'Alain Rabatel :

D'une part, en tant que mimésis de la vie intérieure, le monologue intérieur repose sur une absence de clarté et de logique, et, à ce titre, enfreint les (des) règles élémentaires de la communication. D'autre part, l'illisibilité du monologue intérieur risque d'enrayer la compréhension du projet esthétique. Trop compréhensible, le monologue intérieur est banalisé ; illisible, le monologue intérieur rend opaque le travail de l'écrivain.¹⁸

Sébastien Colin souligne également que le médecin est obligé d'avoir des postures de théâtralisation et de mouvement pour atteindre son objectif de vente :

Combien que l'office de médecin soit de guérir son malade assurément bientôt et joyeusement, joyeusement ne s'entend pas qu'il faille que le médecin soit danseur, bateleur, gambadeur, joueur, fabulateur.¹⁹

¹⁶ Janette Friedrich, « La discussion du langage intérieur par L. S. Vygotski », *Langue française*, n° 132, décembre 2001, p. 57-71.

¹⁷ *Le Dit de l'Herberie*, p. 767.

¹⁸ A. Rabatel, *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*. Tome II. *Dialogisme et polyphonie dans le récit*, op. cit., p. 458.

¹⁹ Sébastien Colin, *Déclaration des Abus et Tromperies que font les Apothicaires*, Tours, Slatkine, 1553, p. 16-17.

Les symboles de vente sont ici dans un cadre bien défini par les procédés discursifs qui imposent les tours et détours, contours et contournement du langage :

Je ne cherche pas à vous tromper :
 Vous vous en rendrez très bien compte
 Avant que je m'en aille.²⁰

Finalement, *Le Dit de l'Herberie* obéit à des procédés stylistiques qui apprécient et déprécient en même temps la science médicale, comme produit de la vie et du remède des hommes. Le médecin épouse le statut d'un hâbleur par l'abondance de la parole et la volubilité des propos excessifs souvent porteurs de discours de vantardise. Ainsi, les effets de voix se succèdent pour entraîner le privilège de la parole, seule capable de valoriser les herbes médicinales en fonction de l'éloge ou du leurre.

3. Les effets de voix comme amplification de valeur médicale

Le Dit de l'Herberie est essentiellement un monologue dramatique. Le médecin, garant ici de l'éloge de la médecine traditionnelle, capte l'attention de l'auditoire en frappant l'imagination. *Le Dit* est un monologue ballotté entre le poème et la prose : « Le personnage parle (mode dramatique), et son discours est un récit (mode narratif) ». ²¹ Sur le plan de l'énonciation, Émile Benveniste considère en effet que « le “monologue” est un dialogue intériorisé, formulé en “langage intérieur”, entre un un moi locuteur et un moi écouteur ». ²² Le texte à l'allure théâtrale crée un générique de l'oralité garanti par des mimiques et des assurances emphatiques qui explosent le rire et les flatteries insidieuses. *Le Dit de l'Herberie* s'apparente à une « pensée verbalisée » ²³ avec l'éclatement des voix qui devient une unicité verbale. La fantaisie est relativement présente dans le discours, déployée suivant une source de valorisation médicale :

J'ai recueilli des herbes
 Qui ont de grandes vertus :
 Quel que soit le mal sur lequel on les applique,
 Ce mal s'enfuit.²⁴

Ce passage est riche en procédés discursifs. Le bateleur comique s'accroît d'un arsenal de drogues, d'herbes médicinales qui créent forcément le merveilleux dans l'entendement du client. La valorisation des herbes « grandes vertus » est conditionné à tous les efforts fournis pour l'appropriation « j'ai recueilli des herbes ». La généralisation de la guérison avec l'utilisation de l'indéfini « quel que soit » ne diffère guère des médicaments de la pharmacopée orthodoxe régie par des lois et principes. Son universalisme gomme toute tentative de défaillance

²⁰ *Le Dit de l'Herberie*, p. 767.

²¹ Engelberts, *Défis du récit scénique : formes et enjeux du mode narratif dans le théâtre de Beckett et de Duras*, Genève, Droz, 200, p. 122.

²² Émile Benveniste, « L'appareil formel de l'énonciation », in *Langages*, 5e année, no 17, 1970, p. 12-18 (p. 16).

²³ Pierre Larthomas, *Le langage dramatique : sa nature, ses procédés*, Paris, PUF, 1980, p. 372.

²⁴ *Le Dit de l'Herberie*, p. 767.

du discours et tend vers une dimension intersubjective de la parole²⁵. La personnification « ce mal s'enfuit », à la limite délibérée et personnelle, participe à ces échos de voix qui rendent le message douteux mais digne de réflexion. Le discours d'éloge porté sur la médecine est construit soigneusement sur des voix d'emphases, de parades verbales qui exagèrent le contenu et hypothèquent les changes de la crédibilité du message au regard de l'écoute de la clientèle. Le boniment commence à lister les maladies et pathologies au regard de la série de guérison dont sont porteuses les herbes médicinales. Le tout sur un ton emphatique et difficilement crédible :

Voyez mon herberie
 Je vous le dis, par sainte Marie,
 Ce n'est pas le marché aux puces,
 Mais des produits de qualité.
 J'ai l'herbe qui redresse les bites
 Et celle qui rétrécit les cons sans peine.
 De toute fièvre, sauf la fièvre quarte,
 Je guéris en moins d'une semaine
 A coup sûr²⁶.

Le médecin, toujours conscient des effets de voix, afin d'emporter l'adhésion de la clientèle, invite le lecteur à l'observation de la parole, à la délectation et à la contemplation. La voix conçue par le « dis » revient après son contact avec la vue « voyez » pour transcender la médecine et épouse la théologie mariale « Sainte Marie ». La présence de la « sainte Marie » ne fait que poser l'appel à la prière, l'invocation à s'éloigner du mal par les miracles et mystères, genres très appréciés au Moyen-Âge.

Ainsi, par les stratégies de voix renvoyant au monologue, le boniment passe de l'outil de dépréciation « le marché aux puces » à un aspect très régulier dans la vente de « produits de qualités ». La construction des herbes médicinales, dans ce passage, est pleine de grâces. C'est d'ailleurs pourquoi Vygotski considère le langage intérieur comme « un type particulier d'activité verbale » et « un processus de volatilisation du langage dans la pensée »²⁷. Par une structuration syntaxique, le médecin de Rutebeuf cite le verbe et le complément comme les outils nécessaires à la disposition des remèdes : « redresse- bites/ rétrécit/cons ». La prescription de la durée de guérison « moins d'une semaine » est ici un symbole de persuasion. Finalement, les voix constituent des amplifications qui renforcent le discours de leurre pour un « médecin qui ressuscite les morts » à partir des herbes et des pierres dites « très précieuses » :

J'en rapporte des pierres très précieuses
 Qui peuvent ressusciter un mort :
 Ce sont des ferrites,
 Des diamants, des crespertes,

²⁵ Laurent Jenny, « L'automatisation de la parole », dans *La Parole singulière*, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1990, p. 146-154.

²⁶ *Le Dit de l'Herberie*, p. 771.

²⁷ Lev Vygotski, *Pensée et langage* [1934], Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1985, p. 340 et 341.

Des rubis, hyacinthes, des perles,
Des grenats, des topazes,
Et tellagons, des galofaces.
(Il ne craindra pas les menaces de la mort),
Celui qui les porte.²⁸

Dans ce passage, la longue énumération des pierres précieuses traduit le dynamisme de la voix qui profère la parole de la délivrance face au grand destin de la mort. L'imaginaire est à son comble puisque la médecine traditionnelle est au cœur des miracles et des mystères. Elle est au même titre que les circonstances d'intervention des saints dans le processus de sauver l'Humanité des menaces, laquelle est orientée vers le soulagement de la mort, symbole du véritable discours de leurre dans *Le Dit de l'Herberie*. Après le remède contre la mort, le médecin continue sa série de voix et de discours qui engage la fantaisie verbale et l'emphase langagière. Il émet un discours peu convaincant sur la rage de dents :

Et de la rage de dent
Je guéris très habilement.
Avec un petit peu de l'onguent
Que je vais vous dire :
Écoutez comment je le préparerai ;
Je vais vous écrire sa préparation sans mentir,
Je ne plaisante pas.²⁹

Ce passage renforce le privilège de la voix du médecin qui impose son autonomie au détriment des autres « Écoutent ». Ici, la voix est emphatique puisque le boniment est au cœur de ses démonstrations « écrire sa préparation ». En se privant du discours ludique « Je ne plaisante pas », finalement il plaisante puisque l'audace de l'emphase à dire la vérité « sans mentir » est pleine de doute du côté de la clientèle. De nos jours, le mal de dents est le seul qui ait le privilège d'être traité sur les places publiques par des guérisseurs non-diplômés. De ce fait, l'herbier médiéval produit des comiques jubilatoires imprégnés de fantaisie et de leurre :

Écoutez, si vous voulez bien :
Vous n'avez pas perdu votre journée.
Quand vous pouvez faire cela à quelqu'un.
Et vous, que la maladie de la pierre fait hurler,
Je vous en guérirai sans obstacle
Si j'y mets mes soins.³⁰

Ici, la périphrase « maladie de la pierre » renvoie à la lithiase urinaire appelée aussi gravelle. Cette maladie résulte de la formation de calculs dans les reins ou les voies urinaires. Ainsi, vouloir cibler la « maladie de la pierre », c'est également créer les conditions adéquates des herbes médicinales en touchant à la douleur et aux différentes pathologies causées par cette maladie. Dans la continuité de la voix du comique jubilatoire, le boniment entame la série de déploiement de la médecine interne par la guérison des inflammations du foie et

²⁸ *Le Dit de l'Herberie*, p. 769.

²⁹ *Le Dit de l'Herberie*, p. 771.

³⁰ *Le Dit de l'Herberie*, p. 773.

de la hernie sur un ton audacieux qui respire la certitude de ses pratiques médicinales :

De l'inflammation du foie, de la hernie
Je guéris de façon extraordinaire
Quoi qu'il arrive.
Et si vous connaissez un sourd,
Faites-le venir chez moi ;
Il repartira complètement guéri :
Dieu protège mes mains que voici,
Il n'a jamais entendu moins qu'il n'entendra alors.³¹

La progression de la voix est fulgurante puisque la médecine est décrite à travers les canaux du privilège de la parole. La primauté de la voix est corrélée ici au traitement de ceux qui ont du mal à entendre la voix. Dominique Rabaté considère la voix comme inscription d'un sujet, « effet de présence et d'accent ».³² Le « récit de voix » est un texte qui exhibe et dramatise sa voix narrative et c'est précisément dans cette dramatisation que le sujet s'inscrit comme un « effet de voix ».³³

D'abord, sous un angle de la médecine interne, le traitement de « l'inflammation du foie » est conditionné par le merveilleux et l'imaginaire des plantes médicinales « je guéris de façon imaginaire ». La notion de voix est surchargée dans ce passage par la répétition du concept de l'audition, de l'entendement « entendu » « entendra ». La présence des rimes intérieures renforce la fulgurance de la notion de voix dans le *Dit de l'Herberie*. D'ailleurs, le titre est plein de sens. Le *Dit* ne se voit pas, l'œuvre se *dit*, elle se *déclame*. Par conséquent, du discours poétique, il passe à la voix de la prose pour mieux convaincre la clientèle. La jonglerie des genres ou pirouettes verbales produit l'exception du *Dit de l'Herberie*. L'éloge la plus spectaculaire réside dans la recommandation de l'herbe médicinale très prisée du temps du Covid-19 à l'Humanité : l'Armoise ou Artemisia ou la « Mère des herbes ». Et pour cela, l'herbier change de modèle générique en passant du poème à la prose, du vers à la phrase :

Pour guérir de la maladie des vers, la meilleure herbe qui soit dans les quatre parties du monde- vous la voyez de vos yeux, vous la foulez de vos pieds- c'est l'armoise. Les femmes s'en ceignent la nuit de la Saint-Jean et s'en font des couronnes pour leur tête, et elles disent qu'ainsi ni la goutte ni les vertiges ne peuvent les prendre ni à la tête ni au bras ni au pied ni à la main. Mais je m'étonne que leur tête ne se brise pas et que leur corps ne se rompe pas par le milieu, tant cette herbe a en elle de puissance. En champagne, où je suis né on l'appelle marreborc, qui signifie « la mère des herbes »³⁴.

Le symbole de l'armoise ou artemisia est évoquée dans la médecine traditionnelle, tantôt valorisée par l'usage du pléonasme « vous la voyez de vos yeux », sous estimée également par cette même répétition « vous la foulez de vos pieds ». C'est une herbe, à la limite une plante religieuse dans l'univers des

³¹ *Le Dit de l'Herberie*, p. 773.

³² Dominique Rabaté, *Poétiques de la voix*, Paris, Corti, coll. « Les Essais », 1999, p. 7.

³³ Voir Dominique Rabaté, *Vers une littérature de l'épuisement*, Paris, éd. J. Corti, 1991, p. 8-9.

³⁴ *Le Dit de l'Herberie*, p. 777.

sciences théologiques. De par l'ampleur de ses vertus curatives et merveilleuses, elle est nommée par périphrase « la mère des herbes ». La voix du médecin est sacralisée et devient un spectre qui ordonne la posologie et les règles de la thérapie. C'est pourquoi Rabaté soulignait que « la plus grande violence faite au lecteur réside dans la spectralisation de sa figure à l'intérieur du texte »³⁵. Le médecin du *Dit de l'Herberie*, par le biais des effets de voix, arrive et se débrouille à proférer le miracle :

Vous prendrez trois racines de cette herbe, cinq feuilles de sauges, neuf feuilles de plantin. Pliez ces ingrédients dans un mortier de cuivre avec un pilon de fer. Buvez-en je jus à jeun trois matins. Vous serez guéris de la maladie du vers³⁶.

La voix du texte résonne de la poésie en vers à la prose en phrase pour valoriser la puissance curative des herbes médicinales :

Vous serez guéris de toutes sortes de maladies et d'infirmités, de toutes les fièvres sauf la fièvre quarte, de toutes les formes de goutte, sauf celle qui empêche de marcher, des ballonnements [...]. Car si mon père et ma mère étaient en danger de mort et s'ils me demandaient la meilleure herbe que je puisse leur donner, c'est celle-là (L'armoise) que je leur donnerais. C'est comme cela que je vends mes herbes et mes onguents ; celui qui n'en voudra pas, qu'il les laisse !³⁷

La conclusion de l'œuvre est innovante. Le médecin-boniment récapitule la valeur des herbes médicinales³⁸ par la répétition de « toutes ». Prenant l'exemple de ses parents comme symbole de l'idéal la plus chère pour sa vie, il recommande l'artémisia ou armoise comme le meilleur remède pratiquement de toutes les maladies et d'infirmités. Finalement, il avouera son marketing médical en exposant les stratégies « c'est comme cela que je vends ». La notion de libre-arbitre s'installe dans l'esprit de celui qui vend au regard de la perception qu'il dégage sur le choix du client qui en « voudra » ou qui « laisse » le produit. Ainsi, le choix entre la médecine moderne et celle traditionnelle était présent au Moyen-Âge, mais restera également d'actualité pour toutes les périodes à venir. Les discours vont toujours varier entre l'apologie et le leurre, le *prendre* et le *laisser* selon les convenances de l'Humanité.

Conclusion

En définitive, les herbes médicinales jouent donc un rôle important dans la fiction rutebouvienne. Dans *Le Dit de l'Herberie*, le poète met à profit son érudition botanique dans des scènes verbales en lien avec la thérapie ancienne et médiévale. Il voit en la terre la grosse puissance salvatrice avec ses richesses insoupçonnées. Les herbes créées par la puissance divine sont miraculeuses et salvatrices et l'homme doit apprendre à se remédier suivant ses efforts

³⁵ Dominique Rabaté, *Poétiques de la voix*, op. cit., p. 89.

³⁶ *Le Dit de l'Herberie*, p. 777.

³⁷ *Le Dit de l'Herberie*, p. 779.

³⁸ Albert Pauphilet (éd.), *Poètes et romanciers du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952. Les textes de Rutebeuf se lisent aux p. 925-951.

d'acceptation. Ainsi, la médecine traditionnelle, par le biais des Ordres mendiants, emboîte le pas à la médecine orthodoxe, réglementée et cléricale de la Sorbonne. C'est pourquoi *Le Dit de l'Herberie* a aidé le lecteur dans la perception des secrets de la nature, à se concentrer sur les remèdes simples, sans chercher à se compliquer les moyens de fabrication. Longtemps assimilé à de la magie ou du charlatanisme, le boniment ou le mire médiéval a ouvert l'ère des tradi-praticiens de santé et les herboristes de profession. Mais chez Rutebeuf la sagesse médicale se mêle toujours à l'éloge, à la raillerie, au leurre et souvent au rire. Le personnage-médecin change souvent de posture pour attirer l'attention de la clientèle. Dans le *Dit*, la *persona* du savant botaniste transforme les herbes en panacées suivant une connaissance intime des herbes, via les livres des Anciens. Dans ses stratégies de vente, l'herbier propose plusieurs mises en scène comiques du savoir botanico-médical. La puissance thérapeutique de la nature a forcément une place dans la survie de l'homme. Les plantes médicinales font tout d'abord chez Rutebeuf l'objet d'usages particulièrement cocasses, mêlant souvent le rire et le sérieux. La composition des herbes, le bon usage des diurétiques et des purgatifs ainsi que la découverte des propriétés actives des plantes redonnent à la population médiévale un regain d'espoir de s'éloigner des maladies chroniques, des pathologies étranges. Finalement, la fonction du *Dit de l'Herberie*, c'est *diagnostiquer, traiter et guérir* des maladies physiques et mentales en fixant les fondements de la médecine traditionnelle. Dans certains pays, les appellations de la *médecine des herbes* sont diverses : *médecine parallèle, médecine alternative, médecine complémentaire, médecine douce*. L'essentiel, c'est de guérir et de consolider les sociétés.

Bibliographie

- AGRIMI Jole, CHIARA Crisciani, 1993, Les « concilia » médicaux, Turnhout, Brepols.
- BENVENISTE Émile, 1970, « L'appareil formel de l'énonciation », in *Langages*, 5e année, no 17, p. 12-18.
- COLIN Sébastien, 1553, *Déclaration des Abus et Tromperies que font les Apothicaires*, Tours, Slatkine.
- CORBELLARI Alain, 2002, (éd.), « De Rutebeuf à Léo Ferré : les fortunes du "poète maudit" », in *Réception du Moyen Âge dans la culture moderne*, Amiens, Presses du « Centre d'Études médiévales », « Médiévales », 23, p. 52-60.
- DU CHESNE Joseph, 1606, *Le Portrait de la santé*, Paris, Claude Morel.
- ENGELBERTS Matthijs, 2001, *Défis du récit scénique : formes et enjeux du mode narratif dans le théâtre de Beckett et de Duras*, Genève, Droz.
- FARAL Edmond, BASTIN Julia, 1960, (éd.), Rutebeuf, *Œuvres complètes*, Paris, Picard, (2 vol.).
- FARAL Edmond, 1910, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, Champion.
- FRIEDRICH, Janette, 2001, « La discussion du langage intérieur par L. S. Vygotski », in *Langue française*, n° 132, p. 57-71.
- GAUME J. Abbé, 1845, *Abrégé du Catéchisme de persévérance*, 3^e éd., Bruxelles : Vanderborght.
- HIPPOCRATE, (éd. 1990), *De l'ancienne médecine*, éd. et trad. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres.
- JENNY Laurent, 1990, « L'automatisation de la parole », in *La Parole singulière*, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », p. 146-154.

- JOUANNA Jacques, 1995, « La naissance de l'art médical occidental » in *Histoire de la pensée médicale en Occident : Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Seuil.
- KERLAN Mireille, 2016, *Éthique en orthophonie. Le sens de la clinique*, Paris, De Boeck Supérieur.
- LAFEUILLE Germaine, 1966, *Rutebeuf*, Paris, Seghers.
- LARTHOMAS Pierre, 1980, *Le langage dramatique : sa nature, ses procédés*, Paris, PUF.
- PAUPHILET Albert, (éd.1952), *Poètes et romanciers du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- RABATÉ Dominique, 1991, *Vers une littérature de l'épuisement*, Paris, éd. J. Corti.
- RABATÉ Dominique, 1999, *Poétiques de la voix*, Paris, Corti, coll. « Les Essais ».
- RABATEL Alain, 2008, *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit. Tomes I et II. Les points de vue et la logique de la narration*, Limoges, Lambert-Lucas.
- RABELAIS François, (éd. 1973), *Quart Livre, Épître à Mgr Odet de Chatillon*, éd. Demerson, Paris, Seuil.
- ROBERT Joly, 1996, *Le niveau de la science hippocratique. Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences*, Paris, Les Belles Lettres.
- TABANELLI Mario, 1964, *La chirurgia italiana nell'alto medioevo*, vol. 2, Florence, Lanfranco.
- VYGOTSKI Lev, 1985, *Pensée et langage* [1934], Paris, Messidor/Éditions Sociales.
- ZINK Michel, 2017, *L'Humiliation, le Moyen-Âge et nous*, Paris, Albin Michel.
- Jean- Claude Brialy,
 ZINK Michel (éd.), 2001, *Rutebeuf, Œuvres complètes*, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques ».
- ZUMTHOR Paul, 1966, « Roman et gothique : deux aspects de la poésie médiévale », in *Studi in onore di Italo Siciliano*, Firenze, Olschki, p. 1228-1234.

*Le cosaan seereer*¹ : la jetée de Léopold Sédar Senghor vers la Civilisation de l'Universel

Denis Assane DIOUF
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
denisassane.diouf@ucad.edu.sn

Résumé : Au regard de l'importance de la Civilisation de l'Universel dans la pensée et la poésie de Léopold Sédar Senghor, les motifs et fondements de l'adoption de ce concept – emprunté à la Société Européenne de Culture (SEC) – méritent d'être étudiés. Telle est la préoccupation de ce présent travail qui s'appuie surtout sur la sociologie de la littérature, l'anthropologie et l'analyse d'éléments de sa biographie. Il en ressort que si le terme en question n'est apparu dans le discours senghorien qu'à la fin des années 50, les dispositions au dialogue, aux échanges, et à l'ouverture à l'Autre ont été acquises dès la socialisation primaire de Senghor, sous l'influence de l'ethnie sérère, de sa famille et de son é-ducation intellectuelle et religieuse. Son statut d'être biculturel écartelé, en recherche d'équilibre et d'harmonie intérieure y a trouvé également un *modus operandi* existentiel épanoui.

Abstract : In view of the importance of the Civilization of the Universal in the thought and poetry of Léopold Sédar Senghor, the reasons and foundations for the adoption of this concept – borrowed from the European Cultural Society – deserve to be studied. Such is the concern of this present work which is based above all on the sociology of literature, anthropology and the analysis of elements of his biography. It shows that if the term in question only appeared in Senghorian discourse at the end of the 1950s, the dispositions to dialogue, to exchange, and to openness to the Other were acquired from primary socialization of Senghor, under the influence of the Serer ethnic group, his family and his intellectual and religious education. His status as a bicultural torn apart, in search of inner harmony has also found there a flourishing existential *modus operandi*.

Mots clés : habitus, culture, dialogue, sérère, Civilisation de l'Universel

Keywords: habitus, culture, dialogue, Serer, Civilization of the Universal

¹ Terme sérère qu'on pourrait traduire par « Tradition et culture sérères ».

Introduction

La critique lie le plus souvent la Civilisation de l'Universel à Léopold Sédar Senghor. Avec la négritude, elle en fait même l'alpha et l'oméga de sa pensée², le point de fuite fédérateur, l'utopie constructive vers laquelle tend toute son « action politique, culturelle et poétique concentrée »³. Pourtant ce concept qu'il emprunte au rapport de l'Assemblée annuelle de 1953 de la Société européenne de culture n'apparaît que tardivement dans ses essais et poèmes. En effet, ce n'est qu'en juillet 1959 que Senghor adopte ce concept, notamment dans la conclusion de l'article « Nation et socialisme » publié dans *Liberté* 2⁴, soit après la publication de ses trois premiers recueils poétiques et la plupart des textes de *Liberté 1*. Ce Graal lui permettait alors de mettre des mots sur une vérité enracinée dans sa vie.

Il est donc intéressant de procéder à une archéologie pour exhumer couche après couche les strates sédimentaires qui ont formé cette inclination senghorienne au dialogue. Nous posons le postulat que l'expérience individuelle et sociale de Senghor est la jetée, c'est-à-dire la « matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions »⁵ qui l'a orienté au dialogue et à l'harmonie.

Dans cette réflexion, nous faisons recours à l'anthropologie, à l'histoire et à l'analyse de ses biographies et de ses poèmes biographiques. Nous nous appuyons surtout sur la sociologie de la littérature, notamment son concept opératoire d'*habitus*⁶ qui a, pour nous, l'avantage de mettre en relation la Civilisation de l'Universel avec les processus de socialisation de Senghor, ainsi que l'effet des autres expériences de vie et de lecture sur sa propre expérience d'homme ouvert.

1. La Civilisation de l'Universel : un principe et une idée enracinés dans la vie de Senghor

Pierre Bourdieu désigne l'*habitus* comme un patrimoine relativement cohérent de dispositions transférables, produit par la socialisation, qui est au principe de l'action et de la pensée d'un agent social⁷. Ces dispositions sont acquises lors des processus de socialisation, et en particulier de la socialisation primaire, dans l'enfance, sous l'influence de la famille⁸, et du groupe ethnique, devrait-on ajouter, pour le cas de Léopold Sédar Senghor. Or Sédar-Gnilane, faudrait-il le rappeler, est de l'ethnie sérère, une des ethnies qui ont migré des bords du Nil, traversé le Sahara⁹, et avant de s'installer dans l'actuelle Sénégal. Cette longue migration a fait des Sérères un peuple qui s'est constamment et très tôt

² BOURREL J.-R., 1996, « Un humanisme du XXI^e siècle », dans BRUNEL Pierre et alii, *Léopold Sédar Senghor*, Paris : adpf, Ministère des affaires étrangères, p. 82.

³ GIGUET F., « Édifier la seule qui soit humaine : la Civilisation de l'Universel », p. 63.

⁴ C'est dans la conclusion de l'article « Nation et socialisme », dans *Liberté* 2, Paris, Le Seuil, 1971, p. 270.

⁵ BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, p. 178.

⁶ Cf. BOURDIEU P., 1998, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.

⁷ BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 178.

⁸ Ibidem

⁹ DIOP C. A. 1951, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, p. 246.

ouvert aux apports d'autres avec lesquels ils ont fait le périple et qu'ils ont longuement côtoyés, à savoir les Toucouleurs, les Wolofs et Lébous¹⁰.

Pendant leur implantation lente et diffuse au Baol, au Sine, au Saloum, à la Petite Côte, au *Joobaas*, au *Jegeem* et aux plateaux de Thiès, le brassage a continué. C'est ainsi que, par exemple, le groupe sérère a rencontré des Kassinkas, venus du Mandé avec les ancêtres des Diolas, selon la légende d'Aguène et de Djambogne. Les échanges culturels et biologiques entre Kassinkas et Sérères ont pris beaucoup de temps pour se réaliser complètement. Toutefois, les premiers finirent par parler la langue sérère et s'unir à eux, formant ainsi le sous-groupe Nyominka des îles du Saloum. Il existe un autre apport mandingue auquel Senghor, lui-même, est particulièrement sensible et dont il se réclame : le métissage avec les Guelwar venus du Gabou vers le XIV^e siècle¹¹.

Cette remontée historique prouve à souhait que le périple multiséculaire et les différentes cohabitations ont fait des Sérères un peuple d'osmose et de symbiose, qui s'est constamment enrichi d'apports étrangers, et qui en a fécondé aussi. Jusque dans ses rites initiatiques (*ndut*), il a fait place aux autres ethnies, soit par des chants dans leur langue soit par des personnages nommés comme tels : les Peulhs, les Laobés, le Sossé... De plus, une formule de libations aux *Pangool* (esprits des ancêtres) insiste particulièrement sur le vœu de paix individuelle et collective, gage consubstantiel de l'harmonie sociale : *Yaasam o jeg jam, o jeganel jam !* (Puisses-tu avoir la paix, et vivre en harmonie avec tout ton entourage !)

On pourrait également évoquer un fait très révélateur du souci de cohésion : le cousinage à plaisanterie non seulement à l'intérieur du groupe entre clans matrilinéaires ou patrilinéaires, mais aussi entre les Sérères et deux ethnies à la fois, les Diolas et les Al Pular (Peulhs et Toucouleurs). Cette « fraternité mythique »¹² est érigée en valeur religieuse : « *Maasir na taxaa Roog a muuñaa* » ; « l'exercice de la parenté à plaisanterie arrache le sourire même à Dieu », dit le Sérère. Dans ce respect de la tradition (*reef o mbaax*), Senghor est éduqué à la *teraanga*, cette hospitalité légendaire ; à la *kersa*, cette retenue, cette maîtrise de soi qui refuse toute jactance ; à l'aménité, à la politesse, aux égards à autrui¹³. Il n'est pas alors étonnant de le voir établir l'amour de tout homme en une vertu cardinale. Cet humanisme se révèle plus largement dans son code d'honneur sérère qui place la fraternité et le devoir de solidarité au rang des obligations auxquelles aucun honnête homme ne saurait se soustraire impunément.

Cette conception de soi et de l'Autre atteste la capacité à assumer la sacralité des valeurs de la paysannerie sérère, l'univers originel¹⁴ de Sédar-Gnilane. Avec Amade Faye et Lilyan Kesteloot, on pourrait déceler là la « sérérité » de Senghor qui a structuré « l'amont de son être »¹⁵. La conscience de son identité est, à n'en

¹⁰ GRAVRAND Henry, 1990, *La civilisation sereer, Pangool*, Dakar, NÉAS, p. 16.

¹¹ Ibidem.

¹² FAYE Amade, KESTELOOT Lilyan et LY Amadou. 2011, *En relisant Nocturnes de Léopold Sédar Senghor suivi Léopold Sédar Senghor et la sérérité*. Dakar : IFAN, p.133.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibid., p. 132

¹⁵ Ibid., p. 136

pas douter, le lit de sa propension à ne pas élabousser l'Autre de sa condescendance.

Le cadre ethnique est donc le premier qui transfère à Senghor cette inclination à dialoguer avec autre que soi, dans un esprit de commun vouloir de vie commune, selon sa propre expression.

Le deuxième espace de socialisation où le fils de Diogoye et Gnilane Bakhoum vit et apprend réellement l'unité par-delà les différences socio-ethniques et confessionnelles est la cellule familiale. Et justement quand sa recherche d'harmonie est mise à rude épreuve par les propos racistes du Père Lalouse, Léopold Sédar Senghor s'agrippe à ces dispositions qui ont été acquises lors des processus de socialisation, et en particulier de sa socialisation primaire, dans l'enfance, sous l'influence de la famille¹⁶:

Je me souvenais du Royaume d'Enfance dans la maison de mon père, avec les femmes, mes frères et sœurs, les servantes et domestiques, les bergers et palefreniers. Dans cette villa – au sens romain du mot –, il y avait un ordre fondé sur une manière de vivre, et, en définitive, une harmonie. Je sentais qu'il y avait, là, une grande, surtout une belle civilisation, mais je n'avais pas encore d'arguments pour le démontrer, sinon, encore une fois, l'expérience de l'enfance¹⁷.

Dans la famille sérère, il y a trois personnes à qui l'éducation sociale, morale et religieuse de l'enfant échoit prioritairement : le père, la mère et l'oncle maternel. Or la mère de Senghor, et son oncle maternel, Gnilane et Waly Bakhoum, sont d'ascendance *pular* –selon les propos de Senghor lui-même–, qui se sont convertis respectivement au christianisme et à l'islam. Son père, Basile Diogoye, est un Sérère avec une goutte de sang mandingue, catholique polygame avec disparité de cultes. C'est « au milieu de cette diversité de traditions »¹⁸ que Sédar a passé son enfance. Il a dû apprendre à se comporter convenablement avec chacun pour vivre en ordre et en harmonie au sein du groupe.

L'on imagine toute la tension identitaire à laquelle est soumis l'enfant de Djilôr et l'adolescent de Joal, végétant de référence en référence au gré des prises en main. Pour autant, Léopold Sédar ne s'est pas perdu dans cette diversité de traditions et de pratiques culturelles où « les esprits de l'animisme et le Dieu catholique, avec ses Anges et ses Saints, vivaient en bonne intelligence »¹⁹. « Dans les grandes familles du Sénégal [...], on est, en général, métissé, qu'il s'agisse de religion ou d'ethnie, il n'y a pas de problème »²⁰, explique-t-il.

Cette atmosphère familiale dans laquelle il fait sa socialisation primaire lui inculque une forme de totalité basée sur les valeurs de tolérance, voire d'acceptation mutuelle, et de respect de l'autre dans sa différence et ses choix ; toutes choses que la Civilisation de l'Universel s'acharne à reprendre dans son échafaudage théorique.

¹⁶ BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 178

¹⁷ SENGHOR L. S., 1980, *La Poésie de l'Action. Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris : Stock, 1980, p. 51.

¹⁸ VAILLANT Janet G., 2006, *Vie de Léopold Sédar Senghor, Noir, Français et Africain*, traduit de l'anglais au français par Roger Meunier, Paris, Ed. Karthala, p. 38-39

¹⁹ SENGHOR L. S., *La Poésie de l'Action. Conversations avec Mohamed Aziza*, op. cit., p. 51

²⁰ *Ibidem*.

Ce métissage religieux et ethnique si densément vécu dans un environnement multiréférentiel s'est naturellement prolongé en Senghor lui-même. En effet, une légende tenace relative à sa naissance rapporte que le jour de sa venue au monde, un grand baobab situé à l'entrée de la bourgade, s'était écroulé dans un fracas assourdissant. Et, raconte-t-on, l'esprit qui l'habitait avait décidé de s'incarner en l'enfant qui allait naître à *Mbin Jogoy* (Chez Diogoye). Il va sans dire que la signification de ce récit dépasse son orientation immédiate de fabriquer des événements prédictifs d'une vie exceptionnelle. *Sedar refée o kiin o bor* : Sédar n'est pas un homme ordinaire ! Aux yeux du groupe, Senghor est un être en qui s'est opéré une rencontre entre le *daïmon* collectif et l'humain, donc l'incarnation d'un contrat d'équilibre qui engage non seulement l'individu, mais aussi toute sa communauté.

Un de ses biographes, Daniel Delas, croit déceler chez le fils de Gnilane et de Diogoye une relation singulière avec son nom²¹ :

- Léopold, prénom catholique, et aussi nom du roi des Belges, Léopold II (1865-1909), dont le diminutif Léo (Lion, en latin) aurait convenu plus au poète parce que le rapprochant davantage de son père, dont le prénom sérère signifie aussi Lion²²;
- Sédar, prénom sérère qui signifie « qui n'aura jamais honte » n'est pas, à notre avis, un sobriquet, mais un « *gon a carin* », le prénom choisi dans l'ascendance paternelle ;
- Senghor, son patronyme qui viendrait du portugais « Senhor », et par lequel s'établit son lien avec l'Europe :

La goutte de sang portugais qui remonte du fond des âges ?

Mon nom qui remonte à sa source ?

Goutte de sang ou bien *Senhor*, le sobriquet qu'un capitaine donna autrefois à un brave laptot ?

J'ai retrouvé mon sang, j'ai découvert mon nom²³.

Métissage réel ou « baptême » fortuit, le « miracle est là »²⁴. Ce que le poète met en exergue, c'est bien sa sensibilité à la beauté du métissage biologique, à l'image des « signares aux yeux surréels comme un clair de lune sur la grève » (« Joal », p.17), ces fruits des unions entre des femmes noires et des Portugais, qui avaient très tôt implanté les comptoirs commerciaux sur les côtes ouest-africaines. Ainsi Joal, qui en est un, devient un des espaces de la confluence des cultures, et un symbole de leur dialogue jusqu'à l'intimité.

Chrétien, Senghor n'est pas moins animiste. Il multiplie les témoignages à ce sujet :

J'ai vécu dans un milieu animiste. C'est mon oncle Waly qui s'occupait de mon éducation morale et religieuse [...]. C'est mon oncle qui m'emmenait sur les tombes

²¹ DELAS Daniel, 2007, *Léopold Sédar Senghor, Le Maître de langue*, Orne : Ed. Aden, p.13.

²² Ibidem.

²³ « Élégie des Saudades », dans Léopold Sédar Senghor, 2006, *Œuvre poétique*, Paris, Editons Seuil, p. 207. Nous indiquons que toutes les références des poèmes de Senghor sont tirées de cette édition

²⁴ DELAS Daniel, *Léopold Sédar Senghor, Le Maître de langue op. cit.*, p. 13

pour faire des libations. Quand j'étais malade, il me faisait soigner. J'étais animiste à 100%. Tout mon univers intellectuel, moral, religieux était animiste, et cela m'a profondément marqué²⁵.

Plus tard, le candidat à l'Assemblée nationale française avoue qu'il accompagnait sa mère faire des libations sur le tombeau du fondateur de Djilôr, Djidjak Selbé Faye :

Ces souvenirs d'enfance sont restés tellement vivaces dans ma mémoire que pendant la campagne électorale [...] de 1951, quand une vieille femme [...] sur la route de Djilôr à Joal à la hauteur de Mbissel, m'a dit « Sédar, suis-moi », j'ai tout de suite deviné qu'elle allait me conduire aux *Pangool* de Mbissel. Je savais en effet qu'il y avait là, sous le bois sacré, les tombeaux des fondateurs du Sine. Habitué donc aux *Pangool*, je puis suivre sans peine la cérémonie des libations²⁶.

Ailleurs, le catholique baptisé le 15 août 1906 revendique même une vision religieuse, pour le moins syncrétiste : « En 1913, la religion catholique qu'on apprenait était une religion traditionnelle, avec des chants en latin, qui gardait encore le mystère des bois sacrés : des Pangols sérères²⁷ ».

Dès son jeune âge, Senghor s'inscrit donc dans le syncrétisme ou, plutôt, la « compénétration religieuse », pour parler comme Henri Biram Ndong²⁸, ou l'*inculturation*, selon le terme consacré du concile Vatican II. Ce mot recouvre ici le sens « de croissance, d'enrichissement mutuel des personnes et des groupes, du fait de la rencontre de l'Évangile avec un milieu social. Elle est l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église »²⁹.

Léopold Sédar Senghor restera désormais attaché à un christianisme africanisé où les pratiques traditionnelles se mêleraient aux rites catholiques. Marie Madeleine Marquet note avec justesse qu'« une Église trop européenne n'a pas su répondre aux besoins profonds de l'Africain »³⁰ qu'il n'a jamais oublié d'être depuis sa tendre enfance. Sensible à « ces souvenirs d'enfance qui sont restés tellement vivaces dans [sa] mémoire »³¹, le poète adulte s'en délecte encore :

Mon Dieu ! Mon Dieu ! mais pourquoi m'arracher mes sens païens qui crient ?
Je ne puis chanter ton plain-chant sans swing aucun ni le danser
(« Elle me force sans jamais répéter », *Chants pour Signare*, p. 194)
Je me rappelle les voix païennes rythmant le Tantum Ergo

²⁵ *La Poésie de l'Action*, op. cit., p. 37-38.

²⁶ Entretien avec Pierre Basse en février 1979 cité par L. Kesteloot et A. Faye, « L. S. Senghor et la sérérité », p. 1008.

²⁷ *La Poésie de l'Action*, op. cit., p. 37-38

²⁸ NDONG H. B., 1997, « Inculturation et non syncrétisme », *Ethiopiennes n.59, revue négro-africaine de littérature et de philosophie*. In : <http://ethiopiennes.refer.sn>. Consulté le 12 juin 2008 (Site actuellement inactif)

²⁹ Pape Jean-Paul II, *Lettre Encyclique Slavorum Apostoli* du Souverain Pontife à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des Saints Cyrille et Méthode. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.pdf. Consulté le 9 octobre 2021.

³⁰ 1983, *Le métissage dans la poésie de Léopold Sédar Senghor*, Dakar, NEAS, p. 163.

³¹ BRUNEL P., (Coord.). *Léopold Sédar Senghor, Poésie complète, étude critique*, op. cit, p. 1008.

(« Joal », p. 17)

Le souvenir prégnant de l'exécution de ce chant par les « voix païennes » sur le tempo des chœurs alternés sérères (*khayane*) cache mal la jubilation de Senghor de magnifier l'assimilation de la religion chrétienne de la part des Sérères animistes. C'est dans cette optique que l'auteur de *Liberté 1, Négritude et Humanisme* note : « La colonisation française, en son action « civilisatrice », ne peut ignorer l'Animisme sans s'exposer à une faillite grave. Dans ces pays de plaines sablonneuses, elle ne pourra rien bâtir de solide, de durable que sur les assises de pierre de l'Animisme»³². Évidemment, au-delà du chant et de la danse dans la liturgie catholique et sérère, ce que Senghor propose à l'Église, c'est d'intégrer les valeurs de la « sérérité », de la négritude dans l'expression de la théologie et d'assumer ainsi sa catholicité par un mouvement de Convergence panhumaine sanctifiée par le Christ³³.

On le voit : l'enracinement aux valeurs de sa culture de lait a contribué à l'éclosion de l'idée de consensus chez Senghor, et a modelé sa propension au dialogue constructif entre ethnies, entre religions et, par-delà, entre cultures. On peut donc dire avec lui que la Civilisation de l'Universel est bien un principe et une idée qu'il a sentis comme des vérités enracinées dans les faits : dans la vie³⁴, dans la « sérérité ». À l'image de son peuple qui a su réaliser la symbiose de différentes valeurs culturelles et spirituelles, Sédar-Gnilane s'est laissé guider également par d'autres maîtres, issus d'horizons culturels différents.

2. La Civilisation de l'Universel, une é-ducation

E-ducere, en latin, signifie « conduire hors de ». Et Senghor de préciser : « tirer quelqu'un hors de son état originaire et naturel, de son enracinement, pour le faire grandir et épanouir en homme intégral »³⁵. Par conséquent, chez lui, l'éducation est dialectique : enracinement et déracinement, c'est-à-dire intégration dans ses valeurs ancestrales et assimilation des valeurs fécondantes de tous les autres continents et civilisations.

Bourdieu fait de l'école un cadre d'influence des manières de faire, de penser ou de sentir de l'agent social³⁶. En clair, l'éducation sérère reçue au Royaume d'enfance a enraciné « le bourricot de Toko Waly » dans les valeurs de sa culture ; en revanche, celle qu'il a acquise à la mission catholique de Joal, au petit séminaire de Ngasobil, au séminaire Libermann de Dakar et, un peu plus tard, au lycée Louis-le-Grand, et à l'École Normale Supérieure, l'a ouvert aux valeurs extérieures, en même temps qu'elle lui offrait une meilleure connaissance de l'originalité de la sienne. Par un effet de contraste, l'appréciation décomplexée de la civilisation occidentale lui a fait prendre conscience de sa différence et de la complémentarité avec la sienne dans une perspective universelle. Voilà

³² *Liberté 1, Négritude et Humanisme*, op. cit., p. 56.

³³ NDONG Henry Biram, 2021, *Senghor. Un prêtre sans étoile*. Dakar, L'Harmattan, p. 88-89.

³⁴ *Ce que je crois*, op. cit., p. 9.

³⁵ Senghor L. S., 2014, *Éducation et culture*, Paris, Fondation Léopold Sédar Senghor & Présence Africaine, p. 152

³⁶ BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op.cit., p. 178.

pourquoi Senghor ne tarda pas à substituer à la Négritude-ghetto des années 30, celle de la confrontation, du rejet total de l'Occident et du cloisonnement culturel, la négritude de conciliation, de médiation et de dialogue des cultures.

C'est dire que l'éloge du métissage culturel dans le discours de Senghor coïncide avec sa période de maturité intellectuelle, puisque c'est, selon Giguët, à la fin des années 1940 qu'il publie des textes dans la revue *Esprit*, où il expose sa certitude que « toutes les grandes civilisations furent métisses ou de métis » (n° 7, 1949)³⁷. L'avènement de la Civilisation de l'Universel dans le vocabulaire de Senghor en 1959 n'est pas, à vrai dire, un tournant décisif dans sa pensée. Ce n'est que la conceptualisation de sa perception du métissage culturel et d'un humanisme planétaire. Tout au plus a-t-elle marqué « la dernière étape de l'achèvement de la théorie dont l'intérêt est d'apporter le contrepois conceptuel qui manquait encore à au terme de Négritude »³⁸ et d'asseoir définitivement la structure dialectique de la philosophie de Senghor : enracinement, ouverture et symbiose.

À la laisse II du long poème « Que m'accompagnent kôras et balafong », le poète décrit sa situation de métis biculturel sous forme d'allégorie :

Choisir ! et délicieusement écartelé entre ces deux mains amies
 – Un baiser de toi Soukeïna ! – ces deux mondes antagonistes
 [...]

 Quand douloureusement – un baiser de toi Isabelle ! – entre ces deux mains
 Que je voudrais unir dans ma main chaude de nouveau
 (II, p. 32)

Désormais contraint d'ajuster son discours à sa situation et son expérience, Léopold Sédar Senghor réfléchit sur ce statut de métis culturel et sur sa tension identitaire. Il en vient à la conclusion que chacune des cultures, africaine et européenne, qui s'additionnent en lui, apporte quelque chose de spécifique, de singulier ; d'où la pertinence de les concilier. Il a la claire conscience que ces cultures sont différentes certes, mais elles convergent et se dissolvent en lui dans une complémentarité digeste : « La spécificité d'une culture, c'est de mettre l'accent sur tels traits de l'être humain et pas sur les autres, et la plupart des cultures partagent les valeurs humaines sociales même si la façon de les exprimer et de les vivre peut différer d'une société à l'autre »³⁹. Il s'est vite rendu à l'évidence qu'aucune des cultures ne peut prétendre à l'universalité, si elle n'intègre pas, en une symbiose dynamique, les valeurs de toutes les civilisations, de toutes les races. Il n'y a donc pas de modèle universel préétabli ou fondé sur la puissance politique ou économique.

En somme, disons que « Senghor ne se laisse réduire à aucune de ses composantes. Mieux, il les transcende et les transmute en personnalité (poétique, politique, humaniste, etc.) qui n'appartient qu'à lui »⁴⁰. Il a trouvé dans le métissage un *modus vivendi* idéal pour bien gérer son conflit identitaire : « c'est

³⁷ F. GIGUËT, « Édifier la seule qui soit humaine : la Civilisation de l'Universel », *op.cit.*, p. 62.

³⁸ *Ibidem*, p. 63.

³⁹ *Liberté 5, Le dialogue des cultures*, Paris : Seuil, 1993, p. 69.

⁴⁰ FAYE Amade, KESTELOOT Lilyan et LY Amadou. *En relisant Nocturnes de Léopold Sédar Senghor.*, *op. cit.*, p.133

à cause de ma contradiction que j'ai voulu aller à l'Universel »⁴¹, reconnaît-il. Aussi procède-t-il à une véritable symbiose – au sens biologique « d'interdépendance vitale par laquelle deux corps s'enrichissent pour parvenir à un état de vie supérieure »⁴². Et c'est cette expérience personnelle, cette Bonne Nouvelle que le fils de Joal souhaite projeter au niveau planétaire pour l'élaboration de la Civilisation de l'Universel. Il s'agirait d'un véritable rendez-vous du donner et du recevoir, comme l'ont été du reste « toutes les grandes civilisations de l'Histoire ; grandes parce que métisses »⁴³.

Ses études en anthropologie, notamment les enseignements de Paul Rivet, confortent Senghor dans la conviction que l'ouverture aux apports extérieurs est le seul gage de grandeur : « Je le vois encore et l'entends nous montrant une carte et soulignant : "C'est ici, aux latitudes de la Méditerranée tout autour de la terre, que sont nées, par métissage biologique et culturel, les premières civilisations historiques, et les plus grandes. Toutes les grandes civilisations historiques ont été des civilisations de métissage, biologique et culturel. Métissage entre les trois grandes races : blanche, jaune et noire" »⁴⁴. Il découvre les fondements scientifiques de cette sorte de vérité qu'il appréhendait en son for intérieur sans pouvoir la nommer clairement : la splendeur et la grandeur du métissage. « À mon grand étonnement, ce que m'apprenaient mes professeurs coïncidait avec mon expérience personnelle »⁴⁵, confesse-t-il à Mohamed Aziza. Plus explicitement, il écrivait dans *Liberté I* :

Aussi bien chaque peuple n'a-t-il développé qu'un ou quelques aspects de l'humaine condition. La civilisation idéale serait comme ces corps quasi divins, surgis de la main et de l'esprit d'un grand sculpteur, qui réunissent les beautés réconciliées de toutes les races. Elle ne saurait qu'être métisse, comme le furent les plus grandes civilisations de l'Histoire, celle de Sumer, de l'Égypte, de l'Inde, voire celles de la Chine et de la Grèce⁴⁶.

Au cours de « cette sortie de soi », Léopold Sédar Senghor est resté fortement marqué par l'enseignement biblique axé sur l'amour œcuménique. F. Giguet voit juste, lui qui remarque que la foi catholique rend possible le projet d'universalité, car elle permet de comprendre l'unicité originelle de l'homme, l'égalité et la complémentarité de toutes ses manifestations raciales et culturelles⁴⁷. L'éducation chrétienne, spécialement celle des Pères du Saint-Esprit tel le père Fulgence⁴⁸, lui fait découvrir « la transcendance de l'Évangile par rapport à toutes les cultures humaines où la foi chrétienne a vocation de s'enraciner et de s'épanouir selon toutes les virtualités »⁴⁹.

⁴¹ JOUANNY, R., Senghor, « Le troisième temps », p. 96.

⁴² BRUNEL Pierre et alii, 1996, *Léopold Sédar Senghor*, Paris : adpf, Ministère des affaires étrangères, p. 63

⁴³ 1964, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris : Seuil, p. 265

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ SENGHOR L. S., *La Poésie de l'Action. Conversations avec Mohamed Aziza*, op. cit.

⁴⁶ *Liberté I, Négritude et humanisme*, op. cit., p. 96.

⁴⁷ Giguet F., « Édifier la seule qui soit humaine : la Civilisation de l'Universel » op.cit., p. 66

⁴⁸ Curé de Ngasobil, un homme universel, curieux, large d'esprit et pragmatique.

⁴⁹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (CTI) « Foi et inculturation », in *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 281-289. In

L'expérience négative de la barbarie humaine de la Seconde Guerre mondiale, conjuguée à la ségrégation raciale de la colonisation et au souvenir de la criminelle traite des Nègres, ont également persuadé Senghor de la nécessité de prêcher l'avènement d'un humanisme moderne. À ce propos, il multiplie ses références et emprunts : Jaurès, Marx, Blum, Teilhard de Chardin, tous sont littéralement pillés dans cette perspective de construction d'un nouvel humanisme ou « humanisme intégral » (Maritain), ou même « homme total » (Marx)⁵⁰.

Au demeurant, c'est Pierre Teilhard de Chardin qui conduit Léopold Sédar Senghor à l'humanisme chrétien contemporain auquel il est plus attentif, et qui le lui éclaire : « En homme, en intellectuel négro-africain, [j'ai] été, dans [ma] recherche de la vérité, aidé, sauvé par Teilhard de Chardin. [...] qui m'a toujours ramené à mes sources, en légitimant ma négritude »⁵¹. Ailleurs, il insiste : « Teilhard nous invite, nous Négro-Africains, avec les autres peuples et races du Tiers-Monde, à apporter notre contribution au rendez-vous du donner et du recevoir. Il nous restitue notre être et nous convie au Dialogue : *au plus-être* »⁵². Pour ce philosophe jésuite, en effet, « la convergence générale en quoi consiste l'évolution universelle n'est pas achevée avec l'hominisation. Il n'y a pas seulement des esprits sur la Terre. *Le monde continue : il y aura un Esprit de la Terre* »⁵³. Ainsi, après la phase d'hominisation de la Terre, il y a nécessité de passer à son humanisation. Aussi chaque homme devrait-il être un « travailleur de la terre ». Autrement dit, chaque être humain doit prendre conscience de sa responsabilité de faire « advenir plus de vie, plus d'être en prolongeant vers toujours plus d'unité »⁵⁴.

Conséquemment, la profession de foi de Senghor, alors âgé de 82 ans, et son engagement contenu dans la conclusion de son ouvrage testamentaire prennent tout leur sens solennel pour un investissement personnel pour « plus de vie, et plus d'être » sur la Terre : « Je [conclurai] d'un mot, en réaffirmant ma foi en la Civilisation de l'Universel, à laquelle je consacre le peu d'années qui me restent à vivre »⁵⁵. On comprend dès lors que la Civilisation de l'Universel ne saurait s'interpréter comme une juxtaposition statique d'univers clos, mais bien comme le banquet de toutes les valeurs universelles de l'humanité.

La conception senghorienne de la francophonie, elle-même, obéit à cette logique de métissage, donc de maximisation culturelle basée sur une série d'élargissements successifs⁵⁶ et d'enrichissement mutuel. Commentant son entrée dans l'Académie française, il explique : « C'était pour y faire entrer, en

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_fr.html. Consulté le 9 octobre 2021.

⁵⁰ BRUNEL Pierre *et alii*, *Léopold Sédar Senghor*, *op. cit.*, 1996, p. 66

⁵¹ *Liberté* 4, p. 9-12.

⁵² *Liberté* 5, p. 12 et 13

⁵³ *L'énergie humaine*, p. 38-39 cf. Diagne S. B., *L. S. Senghor, l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007, p. 80

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ce que je crois*, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁶ BOURREL J.-R., « Un humanisme du XXI^e siècle », dans BRUNEL Pierre *et alii*, *Léopold Sédar Senghor*, *op. cit.*, p. 82

même temps et en convivialité, la Négritude à côté de la francophonie. Je veux dire la Civilisation de l'Universel, si chère à Pierre Teilhard de Chardin »⁵⁷. De même, comme Senghor le réclame dans la postface de son dernier recueil, sa poésie se veut un haut lieu d'interférences dynamiques, « d'interchanges culturels », selon le mot de Jouanny⁵⁸ :

J'espère convaincre le lecteur qui aura lu les *Élégies majeures*. Si j'ai placé ce recueil, comme ceux qui l'avaient précédé dans son contexte – francophone, mais encore mondial, avec l'accent mis sur l'Afrique noire –, c'était pour les rendre à leur vérité du XX^e siècle : à la Civilisation de l'Universel⁵⁹.

En somme, disons que la deuxième matrice des dispositions de Senghor à dialoguer et à s'ouvrir à l'Autre dans une complémentarité symbiotique tient de son éclectisme intellectuel et spirituel, et de son expérience de métis culturel.

Conclusion

Si Senghor doit le concept à la Société Européenne de Culture, l'esprit qui préside la Civilisation de l'Universel n'a été ni importé ni emprunté ; tout au plus a-t-il été approfondi et enrichi par des maîtres qui ont parachevé son processus de socialisation intellectuelle, notamment les penseurs humanistes du XX^e siècle. C'est une nécessité intérieure, une réalité enracinée dans son habitus avant de trouver un concept qui le rende pleinement, et le charge de « sa signification la plus dense »⁶⁰. En tant que dialogue symbiotique et humanisme à la fois, la Civilisation de l'Universel émerge de la socialisation primaire de Senghor encadrée par le *coosan seereer*, sa famille, avant de constituer une nécessité ontologique pour l'être biculturel écartelé, et pour tout homme « travailleur de la terre ».

Bibliographie

- BOURDIEU P., 1998, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz
- BRUNEL P., (Coord.), 2007 *Léopold Sédar Senghor, Poésie complète, étude critique*, Paris : CNRS Edit..
- DELAS D. 2007, *Léopold Sédar Senghor, Le Maître de langue*, Orne : Ed Aden.
- DIAGNE S. B., 2007, *Léopold Sédar Senghor, l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve.
- DIOUF D. A., 2009, *Léopold Sédar Senghor, poète des interchanges culturels*. Thèse de doctorat, Université CH. A. Diop, Dakar.
- GIGUET F., 1996, « Édifier la seule qui soit humaine : la Civilisation de l'Universel » dans BRUNEL P., *et alii, Léopold Sédar Senghor*, Paris : adpf, Ministère des affaires étrangères, p. 57-79.

⁵⁷ *Ce que je crois, op. cit.*, p. 201.

⁵⁸ Senghor, « *Le troisième temps* », Paris, L'Harmattan, 2006, p. 135.

⁵⁹ « Dialogue sur la poésie francophone » in Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique*, p. 413.

⁶⁰ « Les leçons de Frobenius », dans *Liberté* 3, p. 398-399.

- GRAVRAND H., 1990, *La civilisation sereer, Pangool*, Dakar : NÉAS.
- PAPE JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique Slavorum Apostoli* du Souverain Pontife à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des Saints Cyrille et Méthode. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.pdf. Consulté le 9 octobre 2021.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE (CTI) « Foi et inculturation », in *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 281-289. In https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_fr.html. Consulté le 9 octobre 2021
- JOUANNY R., 2006, *Senghor, « Le troisième temps »*, Paris, L'Harmattan
- MARQUET M. M., 1983, *Le métissage dans la poésie de L. S. Senghor*, Dakar : NÉAS.
- DIOP C. A., 1951, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine
- NDONG H. B., 2021, *Senghor. Un prêtre sans étoile*. Dakar, L'Harmattan
- NDONG H. B., 1997, « Inculturation et non syncrétisme », *Éthiopiennes n.59, revue négro-africaine de littérature et de philosophie*. In : <http://ethiopiennes.refer.sn>. Consulté le 12 juin 2008 (Site actuellement inactif)
- SENGHOR L. S., 1988, *Ce que je crois, Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris : Grasset.
- SENGHOR L. S., 2014, *Éducation et culture*, Paris, Fondation Léopold Sédar Senghor & Présence Africaine
- SENGHOR L. S., 1964, *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Paris : Seuil.
- SENGHOR L. S., 1980, *La Poésie de l'Action. Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris : Stock
- SENGHOR L. S., 1977, *Liberté 3, Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris : Seuil.
- SENGHOR L. S., 1993, *Liberté 5, Le dialogue des cultures*, Paris : Seuil.
- SENGHOR L. S., 2006, *Œuvre poétique*, Paris : Editons Seuil.

Pratiques linguistiques dans un contexte de migration *seereer* à Dakar

Mame Birame NDIAYE
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : La langue représente une composante essentielle de l'identité d'une population. À l'instar des autres éléments de la culture, la langue est composée d'éléments dynamiques en constante évolution. La coexistence de plusieurs langues dans un même territoire entraîne ainsi des influences et des transformations pouvant aller jusqu'à l'extinction d'une langue au profit d'une autre. Les statistiques de l'UNESCO (2011) estiment qu'au moins 43 % des 6000 langues parlées dans le monde seraient en danger de disparition. A ce titre, la langue *seereer* fait partie de ces dialectes ayant connu des perturbations entraînant un recul manifeste de ses locuteurs au cours de ces cinquante dernières années. Une situation qui s'explique par les mouvements de sa population à partir desquels plusieurs de ses membres ont atterri en ville principalement à Dakar. L'érosion linguistique est aujourd'hui un fait réel chez les *Seereer* et se traduit par une forme de « wolofisation¹ » au détriment de la langue *seereer*. A cela s'ajoute la mixité des unions chez les *Seereer* surtout en milieu urbain dakarois où les enfants nés de ces unions n'ont pas beaucoup de chances de parler la langue. La ville en tant que vecteur de changement est marquée par un dialecte particulier à l'origine de l'érosion des langues les plus exposées comme le *seereer*.

Abstract : Language is an essential component of a population's identity. Like other elements of culture, language is made up of dynamic elements that are constantly evolving. The coexistence of several languages in the same territory leads to influences and transformations that can even result in the extinction of one language in favour of another. UNESCO statistics (2011) estimate that at least 43% of the 6,000 languages spoken in the world are in danger of disappearing. The *Seereer* language is one of these dialects to have suffered disruption, with a clear decline in the number of speakers over the last fifty years.

¹ Expression qui vient du mot wolof qui est l'une des langues codifiées et la plus parler au Sénégal. Les Wolofs constituent une ethnie d'Afrique de l'Ouest vivant principalement au Sénégal d'où ils sont originaires et représentent la majorité de la population. Le wolof possède le statut de langue nationale au Sénégal et est parlée au Sénégal, en Mauritanie et en Gambie. C'est une langue sénégalienne appartenant à la branche des langues atlantiques, un sous-groupe de la famille des langues nigéro-congolaises. Il est compris par près de 90 % de la population du Sénégal alors que les Wolofs représentent que 43% de la population du pays. Il joue ainsi un rôle de langue véhiculaire interethnique.

This situation can be explained by the movement of its population, with many of its members moving to the cities, mainly Dakar. Linguistic erosion is now a fact of life among the Seereer people and is reflected in a form of "Wolofisation" to the detriment of the Seereer language. Added to this is the fact that the Seereer have mixed marriages, especially in the urban environment of Dakar, where the children born of these unions have little chance of speaking the language. The city, as a vector of change, is marked by a particular dialect that is at the root of the erosion of the most exposed languages, such as Seereer.

Mots clés : Migration, Parler, Seereer, Ville, Dakar.

Keywords : Migration, Speaking, Seereer, City, Dakar.

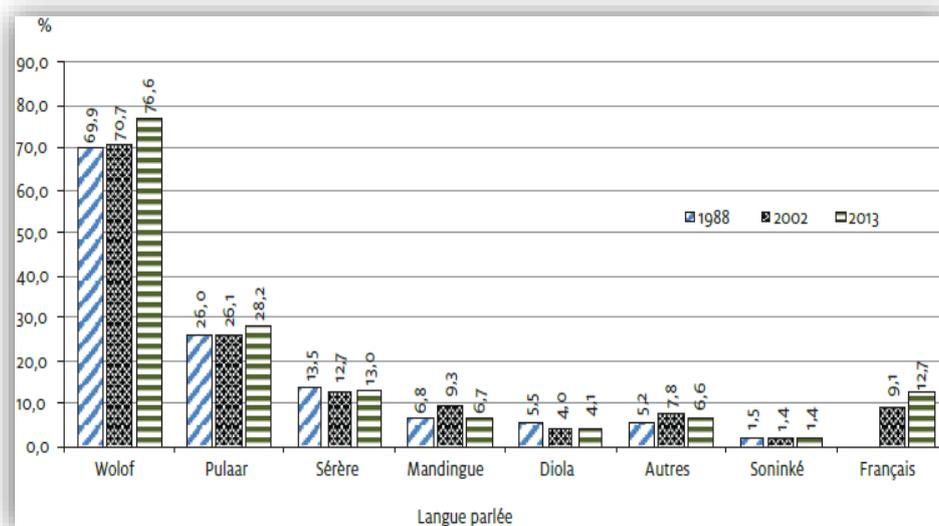
Introduction

Les temps modernes se distinguent par les mouvements de populations de la campagne vers les centres urbains. Au Sénégal, ces mouvements qui se sont accélérés à la veille de l'indépendance ont eu lieu avec des incidences sur les comportements des populations notamment sur leurs pratiques linguistiques en milieu urbain. Le contexte de vie en milieu urbain est à la source d'un phénomène dialectique nouveau qui se traduit par une forme de locution nouvelle adoptée par le migrant. L'érosion linguistique est aujourd'hui un fait chez les *Seereer* et qui se traduit par une forme de « wolofisation » au détriment de la langue *seereer*. À cela s'ajoute la mixité des unions chez les *Seereer* où l'enfant né de ces unions ne parle presque pas la langue. Ce risque est beaucoup plus grand lorsque le conjoint est d'un autre groupe ethnique. Cependant, la configuration des différentes communautés linguistiques au Sénégal est marquée par la coexistence d'un plurilinguisme résistant aux tendances d'uniformisation des cultures. Dans le cadre de la classification de Greenberg (1966), les langues sénégalaises appartiennent à la famille Nongo Kordofanienne et sont logées dans le groupe du Niger/Congo. Selon I. Diouf et al. (2017, p. 197), les langues sont caractérisées par des similitudes mais également des variations dialectales selon l'appartenance ethnique ou la zone géographique de résidence.

Pour la connaissance de l'univers linguistique du groupe ethnique *seereer* et du processus de transmission (ou de substitution) en cours, il est important de s'intéresser plus spécifiquement à son parler en milieu urbain dakarois qui représente un univers de symbiose. La ville en tant que vecteur de changement est considérée par certains, comme le lieu par excellence qui marque la rupture entre la tradition et le modernisme. Elle est aussi le lieu, par essence, où l'individu se déploie et cherche à s'adapter à une nouvelle réalité, souvent incarnée par la masse ou par une minorité très puissante et très soudée qui sert de modèle ou de référence aux autres. Ce groupe référent détient le pouvoir de manipulation et d'incitation à la croyance d'autres valeurs qui peuvent être les siennes. Il peut détenir également le pouvoir économique, politique ou bénéficier de circonstances lui permettant d'être au-dessus de la mêlée. Ce qui semble être le cas du wolof du Sénégal dont les circonstances de l'hégémonie de sa langue sont à chercher dans les annales d'un passé récent. Une langue de communication en plein essor dans les centres urbains sous le régime de l'administration coloniale qui a procédé, en son temps, à la division du pays en deux entités afin de mieux asseoir sa politique de domination. Ces villes étaient Saint-Louis, anciennement capitale du Sénégal jusqu'en 1957, Rufisque, Dakar et Gorée. Contrées exclusivement wolof ou largement peuplées et dominées par les Wolofs. Ce qui a beaucoup contribué à l'expansion de la langue wolof dans tout le pays. Le wolof était aussi choisi comme interprète et sa langue comme langue de communication et d'échange. Dans cette étude, l'analyse se concentre sur le parler *Seereer* en milieu urbain dakarois, une des langues nationales codifiées depuis 1971. À ce titre et au-delà d'une approche théorique basée sur l'exploitation de documents, notre méthodologie s'appuie aussi sur les données des recensements de

populations effectués par l'ANSD². En plus des données statistiques relevant d'estimation depuis 1921, les quatre opérations de recensement réalisées par l'ANSD en 1976, 1988, 2002 et 2013, nous ont servi de référence pour l'analyse de la situation et de l'évolution du parler seereer. L'objectif est de cet article est de montrer les conséquences de la migration urbaine sur le parler seereer dans une approche sociologique et non de porter un regard sur les conséquences glottopolitiques, Guespin, Marcellesi (1986, p.23) de la planification linguistique.

1. Évolution des langues parlées au Sénégal entre 1988 et 2013



Source : Diouf *et al.*, données RGPH 1988, 2002 et 2013

Le graphique ci-dessous présente l'évolution du poids démographique des différentes langues nationales y compris le français entre 1988 et 2013. On constate ici l'évolution de chacune des langues concernées dont le seereer. A sa lecture, on se rencontre de l'évolution constante du wolof, la langue la plus parlée au Sénégal. Avec 69,9% d'interlocuteurs, elle est passée à 70,7 % puis à 76,6 %. Ce qui représente une constante évolution. Un phénomène qui se justifie par des raisons historiques de la colonisation qui a utilisé le wolof comme langue d'intermédiaire et de commerce, mais aussi par sa localisation dans les différentes grandes villes d'alors comme Saint-Louis, ancienne capitale du Sénégal jusqu'en 1957, Rufisque, Dakar et Gorée. Contrées exclusivement wolof ou largement peuplées et dominées par les wolofs. Ensuite viennent les Pulaar, composés de deux sous-groupes, les Peulh et les Toucouleurs, entre autre, tous ceux qui parlent Pulaar. Ici également, on constate une évolution moindre, certes, mais qui reste une évolution croissante passant de 26,0% en 1988 à 26,1% et 28,3% successivement en 2002 et 2013. Viennent ensuite les Seereer dont l'évolution n'a pas été linéaire. Autrement dit, le parler seereer ou le nombre d'interlocuteurs *seereer* est passé de 13,5% en 1988 à 12,7% en 2002 puis à 13,0% en 2013. Contrairement aux wolof et pulaar, qui ont connu des évolutions

² Agence nationale de la statistique et de la démographie, RGPH, 1988.

croissantes, le parler seereer a quant lui connu une évolution décroissante au fil du temps. Cela est également visible sur le tableau de la page suivante qui est plus renseigné en termes d'informations statistiques selon les années. De manière générale, au cours de ces périodes, on note des changements non négligeables dans la répartition des locuteurs des principales langues nationales et du français. Cependant, la prédominance du wolof apparaît comme une constante au fil du temps. Globalement, le wolof était déjà parlé par 70 % de la population du Sénégal en 1988 et ce niveau a été maintenu en 2002. Au cours de cette période récente, la part de la population s'exprimant en wolof a augmenté de près de 7 points de pourcentage (76,6 %) au moment où les locuteurs seereer ont connu une baisse continue de 0,5% entre 1988 et 2013.

À côté du wolof, on retrouve par ordre d'importance, le pulaar et le seereer avec respectivement 28,2 % et 13,0 % de locuteurs en 2013. Contrairement au wolof et au pulaar qui ont connu une légère croissance sur la période observée, les proportions de locuteurs des principales langues du Sénégal ont plutôt connu une évolution non linéaire avec de faibles variations au cours de la période 1988-2013. Ce qui les expose à un réel risque d'érosion si rien n'est fait.

2. Pratiques linguistiques et migration à Dakar

Les temps modernes se distinguent par l'exode des populations de la campagne vers la ville et le déclin programmé de la vie rurale. « En occident, l'exemple de l'Angleterre est à ce titre représentatif : en 1801, seulement 30 % des anglais vivaient dans les villes qui, à l'époque représentaient le taux le plus élevé d'Europe, alors que, de nos jours, 90 % sont des citadins selon Chambers et Trudgill, 1980 », Harvie (1984).

Dans les pays du Sud, au lendemain de la décolonisation, le même mouvement migratoire a eu lieu. Souvent dans ces contrées, les populations rurales ont fui une faible situation socio-économique pour rechercher des conditions de vie plus favorables. Toutefois, ce phénomène de l'exode qui s'est opéré sur une assez longue période en Europe, s'est déroulé de manière accélérée dans les ex-colonies à l'image du Sénégal qui, à la veille des indépendances, est avec le Congo Brazzaville, le pays le plus urbanisé de l'Afrique au Sud du Sahara. Avec près de la moitié de la population résidant en zones urbaines, le Sénégal présente un taux d'urbanisation supérieur à la moyenne observée en Afrique subsaharienne (40 %). La proportion de citadins a quasiment doublé ces dernières décennies ; elle est passée à 37 % en 1980, 43 % en 2013 et devrait s'établir à 60 % à l'horizon 2030³

Ces mouvements migratoires ne peuvent pas se faire sans incidences sur les divers comportements des populations, en particulier sur leurs pratiques linguistiques. Le résultat est « un brassage linguistique accéléré », qui produit l'urbanisation linguistique ou la naissance de « dialectes urbains à travers le mélange de dialectes (souvent proches) des régions avoisinantes », W. Labov, (1976).

³ Agence nationale de la statistique et de la démographie, juin 2016.

La recherche sur le contact de langue/dialecte a connu un développement certain depuis les années 1930. Les recherches sur des communautés avec des traditions socio-culturelles différentes sont moins fréquentes. Par conséquent, les études qui tentent de mesurer dans ces sociétés la relation entre l'évolution sociale et le changement linguistique peuvent produire des résultats intéressants. C'est ainsi qu'à partir de recherches sociolinguistiques menées à Dakar depuis plusieurs années, et conjuguant plusieurs types et plusieurs niveaux d'observation, on note l'émergence de plusieurs « parlars urbains » avec une extrême variabilité dans les pratiques langagières orales des locuteurs d'une ville multilingue.

La ville, dans des pays plurilingues, est un lieu de changement sociolinguistique rapide. Elle crée sans doute les conditions de déconstruction et de reconstruction des communautés, de recomposition du multilinguisme, à travers l'émergence de nouvelles solidarités et de nouvelles formes d'organisation des groupes socioculturels.

Dakar est caractérisée par une forte hétérogénéité ethnique et linguistique, sociale, économique et par une grande disparité des modes de vie et des formes d'urbanisation. Mais également, les groupes et les individus qui composent cette société complexe ont en commun le fait d'être impliqués dans un processus d'intégration urbaine, d'élaboration d'une culture et d'une identité urbaine partagées. Cette recomposition se marque, entre autres phénomènes, par l'émergence d'un ou de plusieurs véhiculaires urbains, langues ou variétés.

Il y a, par ailleurs, une très grande diversité et variabilité des usages linguistiques dans ces sociétés urbaines en construction, particulièrement instables, « en flux », Le Page et de Tabouret-Keller, (1985), où coexistent plusieurs modèles de comportements linguistiques et sociaux et où ces modèles ne sont pas nettement délimités. Ainsi, à Dakar, se superposent plusieurs stratégies d'adaptation linguistique. Stratégies dont témoignent des choix de langues différenciés, des alternances ou des mélanges de langues et de variétés, et donc, différents « parlars urbains », selon l'acception large réservée à ces termes. La ville fonctionne comme facteur de différenciation et d'unification linguistique.

Du point de vue de la forme des langues, G. Manessy (1978), souligne à la fois l'extrême variabilité des données recueillies sur les variétés urbaines des langues africaines et l'effet d'unification des villes plurilingues, en repérant des mécanismes semblables dans les processus évolutifs des parlars urbains appartenant à des types linguistiques aussi divers que le wolof au Sénégal, le sango en Centrafrique, le swahili en Tanzanie ou le dioula en Côte d'Ivoire.

A Dakar, le wolof (principale langue véhiculaire du Sénégal et principale langue parlée dans la région de Dakar) et le français (langue officielle) représentent des langues « d'intégration urbaine » et le code mixte wolof-français, en plus de quelques emprunts, est une forme langagière partagée par un nombre de plus en plus grand de locuteurs, y compris par ceux qui n'ont pas été scolarisés. Le wolof urbain, très mêlé d'éléments empruntés au français, à l'anglais et aux autres langues africaines, est en cours de stabilisation (P. A. Ndao 1996, p. 99).

Comme disait M. Dreyfus, (1995), l'étude des « répertoires linguistiques » contrastés des jeunes et des adultes traduit, certes, une négligence des langues de groupe et une adoption du wolof, en tant que première langue parlée, en même temps qu'une présence plus marquée du français pour les jeunes générations et

une grande diffusion du code mixte wolof-français pour la plupart des locuteurs. Mais ces mêmes répertoires et l'observation des usages linguistiques révèlent également un maintien des langues d'origine dans certaines communautés, pulaar, seereer et diola, par exemple.

Par ailleurs, le modèle traditionnel de représentation des langues et les statuts des différentes langues dans des sociétés multilingues se maintiennent. Ainsi, en témoigne « le poids » de la langue du père dans les mariages mixtes de mère seereer. L'importance de la langue d'origine, celle du village, la pratique des langues de voisinage qui sont aussi les langues de région d'origine (regroupement dans certains quartiers périphériques de Dakar par affinités ethniques et linguistiques) continuent de résister, malgré la forte influence du wolof.

Juillard Caroline et Wald Paul, (1994), préfaçant un numéro de la revue *Langage et Société* sur le plurilinguisme au Sénégal posent la problématique du rapport entre les langues et celle de l'émergence des parlers urbains autour des notions de centre et de périphérie. Dakar, la capitale, fonctionnant comme un modèle de diffusion du wolof et du français, face à la périphérie des villes secondaires et des régions où s'enracinent les autres langues, pulaar, seereer, mandingue, diola⁴. Ce rapport implique aussi la vernacularisation du wolof, au centre, et sa véhicularisation à la périphérie.

Le modèle centre-périphérie fonctionne également dans la capitale, le français occupant les espaces centraux : quartiers administratifs, quartiers du grand commerce, la zone appelée « Le Plateau » qui concentre les immeubles, les affaires, les administrations, la partie la plus occidentalisée de la ville. Le wolof au centre de la ville également, mais très répandu à la périphérie. Alors que diminuant l'usage du français dans la périphérie, on note une percée significative du wolof, mais aussi la présence plus sensible de certaines langues nationales notamment dans des quartiers d'habitations spontanée de la ville ou à la périphérie⁵. Par exemple des communes d'arrondissement de Pikine Nord peuplée de *pulaar* et de Dalifort, peuplée majoritairement de seereer.

3. Les structures linguistiques au Sénégal

Le paysage socioculturel du Sénégal est marqué par la prédominance de cinq grands groupes ethniques : wolof, haal-pulaareen (peulh, toucouleur et laobé), seereer, diola et mandingue. Mais, « La délimitation de ces ethnies à des fins de saisie statistique reste imprécise : l'appartenance à un groupe ethnique donné est généralement révélée par des critères tels que la langue maternelle, la localité d'origine, le nom patronymique. Au Sénégal, c'est la langue qui tend de plus en plus à être le facteur le plus déterminant d'identification ethnique » M. Diouf, (1985, p.122). En effet, la grande mobilité des populations sur l'étendue du territoire ne favorise pas une fixation quasi rigide des groupes ethniques en des

⁴ Quelques-unes des principales langues codifiées au Sénégal avec le seereer.

⁵ Les migrants arrivés à Dakar, sans travail, occupent le plus souvent des quartiers « d'urbanisation spontanée », bidonvilles centraux, proches des zones d'embauche, et peu à peu se crée une répartition sociale de l'espace urbain, entre le plateau, ancienne ville coloniale, et les nouvelles cités de moyen standing destinées à la classe moyenne. Les quartiers populaires de la Médina, de Grand Dakar, etc. sont les lieux d'accueil des migrants.

points précis. Certes, au Sénégal, on considère toujours certaines localités comme pays d'origine de certaines ethnies. Mais, compte tenu des brassages qui se font, il convient d'être très prudent en termes d'analyse démographique.

Certaines régions, du fait d'un environnement socio-économique favorable, constituent un pôle attractif pour d'autres groupes ethniques. Cette attraction crée une mixité dans les rapports et va donner naissance à d'autres formes de caractéristiques sociales, notamment en ce qui concerne l'appartenance ethnique. Il y a quelques temps, le nom patronymique permettait lui aussi de situer quelqu'un par rapport à son appartenance ethnique, aujourd'hui du fait des multiples brassages, les noms patronymiques tendent de plus en plus à perdre leur fonction d'identification ethnique. Déjà en 1960, Cheikh Anta Diop soutient qu'au sein du groupe ethnique wolof dominant, seuls deux noms patronymiques lui sont authentiques : Diop et Ndiaye, sans d'ailleurs avoir l'exclusivité de cette authenticité. Ces chevauchements et imprécisions dans les tentatives de classement tiennent de l'extrême complexité du paysage ethnique sénégalais : ceci en dépit du nombre relativement réduit de groupes ethniques identifiés.

Cette complexité résulte elle-même des nombreux brassages interethniques survenus au cours des siècles. Ce qui n'est d'ailleurs pas pour faciliter la démarche des ethnologues, quelquefois enclins à la pratique des classements et des cloisonnements étanches.

3.1. Le parler urbain chez les Seereer

Quand on s'interroge aujourd'hui sur les difficultés que traverse ce groupe ethnique, l'accent est aussitôt mis sur sa langue. D'après les constats de certains spécialistes, le parler seereer est en perte de vitesse. Le président Senghor, lui-même seereer, avait donné l'alerte depuis 1975 et il a fallu attendre deux décennies après, c'est-à-dire en 1996 avec les propos d'autres spécialistes dont J.M. Diop, un journaliste Seereer, prédisant la disparition de son parler si rien n'était fait. De 19 % en 1921⁶ le nombre d'interlocuteurs est passé à 14 % en 1988⁷ et 13,0 % en 2013. Ce phénomène est lié à plusieurs facteurs dont l'exode rural, les mariages interethniques ou l'exogamie ou alors l'influence islamique, Cette situation, telle que décrite, a entraîné de grands bouleversements qui ont profondément marqué l'ethnie seereer. L'acculturation prononcée dans certains endroits devenus hybrides, au Baol par exemple, où la langue seereer est de plus en plus abandonnée, au profit de la langue du marabout, le wolof. Le père Gravrard (1990) a beaucoup insisté sur l'ancienneté de l'influence islamique sur les religions africaines et sur la vie sociale, même dans les ethnies qui ont lutté contre l'islam pendant plusieurs siècles, Le père H. Gravrard (1990, p.207).

« Le contact des Seereer avec l'islam, qui a entraîné leur conversion, a créé une nouvelle situation qui est loin d'être en leur faveur. Depuis quelques décennies,

⁶ Un recensement de 1921 ne mentionnant que les grands groupes ethniques donne les résultats suivants : wolof : 388515, soit 37,7 % ; seereer : 199 746, soit 19,35 %, peul : 191 351 ; soit 18,56 %, Toucouleur : 146657, soit 14,22 % ; Joola : 104 446, soit 10 %. D'autres groupes ethniques minoritaires de la Casamance et du Sénégal oriental pourraient être intégrés au groupe Joola, ce qui expliquerait son chiffre élevé (Iba Der Thiam 1983, p. 2306).

⁷ Recensement général de la population et de l'habitat.

le pays seereer a été profondément touché de tous bords, par des influences maraboutiques, qui cherchent non seulement à islamiser le pays, mais à « désérériser » ses habitants et démanteler les structures traditionnelles de la société seereer » (I. L. Thiaw (1991, p. 66).

Non seulement le Seereer converti cesse de parler sa langue maternelle et rompt avec la tradition, mais encore, avec l'influence du milieu dans lequel il se trouve, il ne s'adresse quasiment plus aux membres de sa famille en seereer. Selon : « Certains marabouts sénégalais, la plupart du temps, ne pensent pas aux problèmes de leurs adeptes ; plus grave encore, ils les présentent comme otages du pouvoir politique. Ces chefs religieux jouent un rôle plus important dans le domaine politique que dans la vie religieuse. Le Sénégal est un pays dont le pouvoir religieux est incontournable. Dans ce pays tout le monde est prédicateur [...], chacun des groupes professionnels passe par le sentiment religieux pour convaincre son interlocuteur. Dans le système confrérique, le pouvoir est exclusivement détenu par le chef spirituel et par ses propres fils. L'effort personnel ne compte pas, tout dépend du sang : un disciple n'a aucune chance d'être guide spirituel, il est né disciple et mourra comme tel. Ce système, dira l'islamologue, ne peut pas répondre aux aspirations seereer qui sont loin de ses valeurs traditionnelles » (I. L. Thiaw, 1991, p. 65)

Il est intéressant de constater que l'évolution démographique seereer de 1921 à 2013 a connu des variations plus ou moins importantes.

Du fait de l'exode rural massif de populations, le parler seereer a connu et continue de traverser une phase critique de son évolution. Les migrants, qui pour la plupart, finissent par se sédentariser, cessent de parler leur langue et utilisent le wolof-français qui représente pour eux un signe d'intégration au milieu urbain. Il en va de même chez certains intellectuels seereer. Il n'y a rien d'étonnant dans le fait de lire dans un journal quotidien⁸ de la place, des réflexions sur les menaces qui pèsent sur le parler seereer. L'auteur intitule son article « c'est le seereer qui est une menace pour lui-même » et relate la responsabilité du Seereer de ce qui lui arrive avec sa langue ; « Si le seereer meurt, dit E. Faye, c'est parce que les Seereer n'exploitent pas à fond la situation privilégiée qu'ils occupent au cœur du Sénégal [...], pour voyager, le Seereer abandonne sa langue en sortant de sa case, de sa maison et de son village ». Mais, la ville semble contraindre le migrant à être en corrélation langagière avec elle. De fait, c'est à la ville, cellule géo-économique, que le wolof doit son rayonnement. À la fusion économique et politique que cristallise la ville, correspond une fusion linguistique au profit du parler wolof. Au bilinguisme pratiqué par les sujets non wolof soumis au langage quotidien urbain, succède un bilinguisme généralisé qui évolue au travers des générations en monolinguisme localisé. Cette prépondérance de la langue wolof s'explique par l'histoire. Le wolof grand commerçant, a permis à cette variété de connaître une expansion dès la période coloniale.

D'après M. Duvey (2000), Le rayonnement du wolof s'explique aussi par le fait qu'il monopolise 88 % du temps d'antenne radiophonique et de télévision ».

La fréquence des mariages interethniques est aussi un facteur explicatif du monolinguisme wolof et caractéristique du recul du parler seereer. Déjà en 1960,

⁸ Quotidien *Walfadjri* du lundi 9 avril 2001, p. 10.

Mercier avait estimé la proportion d'union interethnique, au sein du groupe seereer, à 26 % à Dakar. Les intellectuels, toutes catégories confondues, sont de loin les plus touchés par l'exogamie. Sans doute à cause de leur mobilité et de leur ouverture d'esprit. La mobilité socio-économique s'est accrue depuis l'indépendance. Les intellectuels et cadres seereer sont concentrés pour la plupart en ville et principalement à Dakar.

En effet, au regard du recul du parler constaté chez les Seereer, le facteur d'explication le plus pertinent est la wolofisation et le refus de certains de parler leur langue : il est très fréquent d'entendre « je suis Seereer, mais je ne parle pas la langue ». D'autres ne veulent plus parler la langue parce que, disent-ils, la communauté seereer vivant autour d'eux adopte des comportements inadaptés en ville et même indignes de Seereer.

On peut entendre : « c'est mon entourage qui m'a déçu, qui ne fait pas honneur à la communauté seereer. C'est pourquoi, je préfère parler wolof pour qu'on ne m'assimile pas à eux ». Certains comportements de migrants considérés comme gênants, laissent des stigmates au sein de la communauté et dont seule la langue est exposée.

Dans le cas des mariages mixtes ou exogamiques, les enfants ne parlent généralement que le wolof surtout lorsque la mère est, elle-même, wolof ou d'un autre groupe ethnique, contrairement aux couples exogamiques dont l'épouse est seereer. Dans ce dernier cas de figure, les enfants ont plus de chance d'être bilingue, de parler la langue de leur mère en plus du wolof.

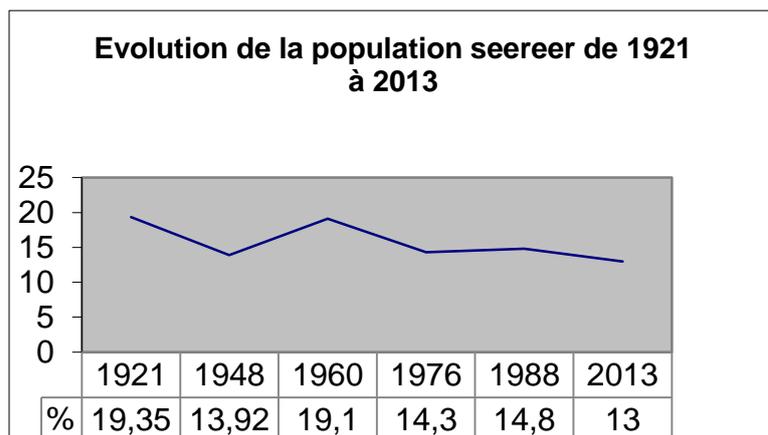
Le parler seereer semble donc plus que jamais menacé et connaît une forte érosion, comme le montre le graphique ci-après, aussi bien dans les centres urbains qu'en campagne où la tradition est pourtant bien enracinée, à l'exception de la zone du Baol où le seereer a subi l'influence des pouvoirs religieux.

Tableau 7: évolution de la population seereer de 1921 à 2013

Années	%
1921	19,35
1948	13,92
1960	19,1
1976	14,3
1988	14,8
2002	12,7
2013	13,0

Source : ANDS, RGPH, 2013

Graphique de l'évolution de la population seereer



Source :

Recensements général de la population et de l'habitat du Sénégal (RGPH) en 1988, 2002 et 2013

Ce tableau tiré des recensements et estimations de la population du Sénégal montre les différentes variations de la population seereer intervenues entre 1921 et 2013. A la lecture de celui-ci, nous constatons l'évolution de la population passant de 19,35% en 1921 à 13%, soit une baisse de 6,35% de ses interlocuteurs en moins d'un siècle. Ce phénomène peut s'expliquer par la grande crise économique des années 20 et les épidémies survenues pendant cette période, entraînant une forte mortalité et qui avaient touché toute la région du Sahel, en particulier le Sénégal. Mais, en 1960, cette même population a connu une forte croissance passant de 13,92% en 1948 à 19,1%. Cette situation intervenue à la période des indépendances correspond à la belle époque de l'agriculture, à la croissance économique, au développement de la culture commerciale arachidière et à sa décennie de 1950 à 1960. Il s'agit d'une époque marquée par une forte croissance démographique avec comme conséquence le recul de la mortalité et la pénurie de surface cultivable synonyme de sédentarisation dans son terroir. Ainsi, les paysans seereer ne disposant plus de terre migrent vers d'autres horizons, notamment dans les terres neuves⁹ où l'épreuve avait déjà débuté dans les années 30. Des métissages vont se faire grâce à ces contacts, mais surtout des influences entraînant l'abandon de la langue seereer au profit de la langue wolof. Ces périodes correspondent aux années 1976 et 2013. On peut donc retenir que la croissance de la population seereer est loin d'être linéaire et a connu des variations, notamment à cause de grands bouleversements entraînant des mutations liées aux différentes crises économiques et endémiques, mais aussi d'une influence extérieure animée par des pouvoirs religieux et d'un métissage qui ont marqué son parcours.

3.2. Les différences linguistiques chez les Seereer

L'ethnie seereer est composée de plusieurs sous-groupes dérivés en deux principaux groupes. D'une part, les Seereer du Sine qui représentent la majorité

⁹ C'est en 1934 que l'administration coloniale entreprit d'installer dans une zone dénommée « terres neuves », au nord de la vallée du Saloum et au Sud-est du front pionnier mouride (confrérie religieuse), des paysans seereer recrutés dans les cantons les plus peuplés du Sine (pays seereer). Les terres y étaient libres ou du moins très faiblement occupées.

et d'autre part, les Seereer *Cangin* (phonétiquement « thianguine ») du nord-ouest composée des Noon, des Ndut, des Safen, et des Palor. Ce groupe qui peuple la façade atlantique et les plateaux de Thiès se caractérise par un parler différent de celui des autres groupes.

Cette « curiosité ethnico-linguistique » a suscité des interrogations chez plusieurs spécialistes comme notamment des linguistes, des historiens qui se sont penchés sur l'appartenance de ce sous-groupe à la grande famille seereer. C'est le cas de certains africanistes occidentaux comme Greenberg (1966), Labourd, Homburger qui n'ont pas manqué de rattacher le sous-groupe Cangin à l'ethnie wolof. Cette position est loin d'être partagée par S. Faye (1985, p. 14), linguiste au Centre de Linguistique Appliquée de Dakar (CLAD) pour qui les Seereer *Cangin* sont bel et bien des seereer. La structure de base de la langue est la même chez tous les Seereer ; il se trouve seulement que le seereer parlé dans la région de Thiès, c'est-à-dire le Seereer *Cangin*, a été altéré du fait de ses contacts avec le wolof prédominant dans toute la zone environnante. Et ce contact avec d'autres groupes ethniques notamment le wolof a beaucoup contribué à la décadence du parler seereer de ces environs au-delà même de la mixité conjugale.

Cependant, quelle que soit la position des uns et des autres, la différence linguistique est un fait réel, constaté à l'unanimité. Le recours au wolof est nécessaire pour la compréhension de ces deux groupes seereer. En revanche, sur le plan sociologique, il existe de nombreuses similitudes qui ont pour nom la référence à un Dieu unique *Roog Seen*, l'existence d'un être suprême, une mise en évidence des traits essentiels de l'éducation, une culture commune, des rites traditionnels comme le mariage etc. Cette différence linguistique existe, malgré les tentatives de rapprochement engagées par les deux communautés.

4. L'influence extérieure et la « wolofisation »

Ce phénomène linguistique connu sous le terme de « wolofisation », constitue l'une des particularités du Sénégal. Selon Muriel Duvey (1999), le wolof est accepté comme langue véhiculaire dans tout le pays et le processus s'est accompli au cours des siècles. Aujourd'hui, le nombre de locuteurs wolof est plus de deux fois supérieure à celui des membres de l'ethnie du même nom. Certes, la « wolofisation » est surtout urbaine, mais, même dans les campagnes, le wolof est largement utilisé. Des travaux sur la langue wolof ont été entamés dans le dessein de revitaliser les langues nationales : Cheikh Anta Diop, « doyen des hommes de lettres wolof », O'Brien, (2002, p.150-151), a traduit en wolof « *La théorie de la relativité* » d'Einstein et « *Le manifeste du parti communiste* », ainsi que des œuvres de la littérature française. Le choix de cette variété comme véhiculaire, donc reconnue de statut différent du seereer, est souvent expliqué par le besoin d'intercompréhension avec les autres groupes ethniques et dans cette perspective, le locuteur seereer doit parler le wolof, (B. Rasoloniaina 2000, p.55).

Selon M. Diouf (1985), le wolof, en tant que langue, aurait été constitué à partir du pulaar et du seereer. Par la suite, il aurait pris son autonomie, élaborant son propre vocabulaire, non sans faire des emprunts à toutes les langues de contact, y compris bien sûr au français et à l'arabe. L'un des facteurs d'expansion du

wolof viendrait de sa parenté proche avec toutes les langues du Sénégal. Mais, c'est surtout l'histoire qui expliquerait sa diffusion. Les premiers contacts du Sénégal avec l'Europe auraient eu lieu à Dakar et à Saint-Louis (première capitale du Sénégal jusqu'en 1957), régions largement « wolophones ». Les européens auraient utilisé les wolofs comme interprètes et négociants dans la traite de la gomme. Plus tard, l'extension de la culture de l'arachide, qui a pris pied dans le centre du pays et sa commercialisation, auraient favorisé l'expansion de la langue dans d'autres régions du pays notamment en pays seereer. Sa fonction d'intermédiaire a favorisé sa promotion en tant que langue de communication.

Après l'indépendance, l'exode a conduit les populations vers les centres urbains, dans lesquels le wolof est largement parlé, la capitale en particulier. L'essor du mouvement religieux mouride par la colonisation des « terres neuves » a également permis l'expansion de la langue, en pays seereer avec comme conséquence une forte mixité de sa population à travers les unions.

Par-delà sa fonction de communication dans les relations commerciales, en faisant tomber les barrières ethnico-linguistiques, le wolof a été un facteur puissant d'unification. « Le wolof est la langue commune de tous les immigrés, il n'est pas un Seereer, un Toucouleur, un Sarakolé qui ne soit, quelques mois après son arrivée à Dakar, bilingue et qui n'ait adopté la langue wolof. Enfin, pour les groupes minoritaires, se faire wolof, traduit incontestablement une promotion sociale ; non seulement la « wolofisation » permet de s'intégrer à la majorité, de ne plus se sentir étranger, mais encore, elle donne le sentiment d'un progrès social qui rapproche du style de vie européen » (P. Pélissier, 1966).

La « wolofisation » des Seereer, loin d'être un phénomène d'acculturation, pourrait très bien être perçue dans une moindre mesure comme un simple retour au passé. Lorsque la différenciation ethnique n'était pas encore nette, entre les populations sénégalaises qui vivaient ensemble dans le tékrur, il y a de cela une dizaine de siècles, ce fut la langue wolof, elle-même résultat de croisements ethniques qui était l'instrument de cette réunification. C'est un peu l'idée qu'exprime P. Fougeyrollas (1987), lorsqu'il écrit : « la communauté linguistique réalisée ou en voie de réalisation par et dans le wolof, unit les ethnies ». Quant au père H. Gravrand (1990), il compare tout simplement le wolof au latin, parti de Rome, pour devenir langue de culture et d'intégration pour tout l'Occident.

Les linguistes étrangers qui ont eu à s'intéresser au wolof arrivent au même constat. C'est ainsi que l'ancien directeur du Centre de Linguistique Appliquée de Dakar écrit : « le wolof n'a pas tout à fait le même statut que les autres langues africaines. Le Sénégal est linguistiquement dans une situation privilégiée, parce qu'échappant à la balkanisation linguistique » (P. Dumont, 1981, p.85).

Le Wolof est donc une langue d'usage, de communication et de commerce pour la plupart des populations, et non imposée, et ceci, à aucun moment de l'histoire du Sénégal. A l'indépendance, le wolof n'a pas été décrété langue officielle, il a le statut de langue nationale, au même titre que le seereer, le pulaar, le manding, le diola et le soninké.

Conclusion

Le contexte des sociétés contemporaines est marqué par une diversification des codes de socialisation. Au groupe clanique ou ethnique traditionnel caractérisé par une forte cohésion socioculturelle, se substituent de nouveaux cadres d'interactions sociales où interviennent des individus d'horizons linguistiques divers.

Le paysage socioculturel sénégalais est marqué par la présence de plusieurs langues avec un niveau de représentativité différent les uns des autres. En effet, la grande mobilité des populations sur l'étendue du territoire ne favorise pas une fixation quasi rigide des groupes ethniques en des points précis. Certes, au Sénégal, on considère toujours certaines localités comme pays d'origine de certaines ethnies. Mais, compte tenu des brassages qui se font, il convient d'être très prudent en termes d'analyse démographique. Cependant, certaines langues comme le seereer traversent des situations d'érosions liées à la forte migration de ses locuteurs vers les centres urbains comme Dakar. Il y a également un autre aspect lié, cette fois-ci, au mariage exogamique. Dans les couples mixtes, quel que soit le statut de l'un des conjoints, les enfants issus de ces unions ont peu de chance de parler la langue. De la même manière, le vécu en milieu urbain est considéré comme un vecteur d'érosion du parler seereer qui subit l'influence du wolof largement parlé dans les centres urbains notamment à Dakar. L'expansion du wolof, de l'ethnie wolof, dans le pays est telle que certains linguistes n'ont pas hésité à parler de « wolofisation ». Toutefois, la plupart des sénégalais sont au moins bilingues, voire trilingues. Outre leur langue maternelle, ils parlent une ou plusieurs autres langues nationales, parmi lesquelles le wolof occupe une place de choix. Chez nombre de sénégalais, le wolof fait figure de première langue. Depuis de nombreuses décennies, le wolof est la principale langue de communication dans le pays. À la lumière de cette étude diachronique, il apparaît que l'univers linguistique sénégalais est principalement marqué par la prédominance et l'expansion progressive du wolof. À côté de cette langue omniprésente, on retrouve d'autres langues comme le sérère qui connaît une dynamique globale constante malgré une diminution de ses locuteurs. L'expansion du français comme deuxième langue et la suprématie du wolof n'empêchent pas pour autant la survie des autres langues même si l'érosion linguistique est un fait réel.

Bibliographie

- Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD). 2014. « Rapport définitif du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Élevage.
- DIOUF Ibrahima, NDIAYE, Cheikh Tidiane Ndiaye, DIEME Ndèye Binta, 2017, « Dynamique et transmission linguistique au Sénégal au cours des 25 dernières années », *Revue internationale d'étude des population*, Vol. 46, n°2, p. 197-217.
- DIOUF Makhtar, 1985, *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Paris : L'Harmattan, 206p.
- DREYFUS, Martine., *Le plurilinguisme à Dakar, contribution à une sociolinguistique urbaine*. Thèse de Doctorat. Paris : Université René Descartes, Paris V, 1995.

- DUMONT Pierre, 1983, *Le Français et les langues africaines*. ACCT, Paris : Karthala, 418p.
- DUVEY Muriel 2000, *Le Sénégal*, Karthala, 184 p.
- FAYE, Souleymane 1985, « Une multiplicité des langues », *Notre Librairie*, ACCT. Paris, octobre-décembre n°81, p.12-25.
- GRAVRAND Henri, 1990, *La civilisation sereer. Pangool*. Dakar : NEA.
- GREENBERG J.H., 1966. *The languages of Africa* (2^e édition). Bloomington, Indiana University, 180 p *African Studies*, vol. XXXVI, n° 1. DOI : [10.1017/S0022278X97002644](https://doi.org/10.1017/S0022278X97002644)
- GUESPIN Louis, MARCELLESI Jean-Baptiste, 1986, « Pour la glottopolitique », *Langages*, vol. XXI, n° 83, p. 5-34. DOI : [10.3406/lgge.1986.2493](https://doi.org/10.3406/lgge.1986.2493)
- JUILLARD Caroline, WALD Paul. Présentation. In: *Langage et société*, n°68, 1994. *Le plurilinguisme au Sénégal*. p. 5-10.
- LABROV William, 1976, *Sociolinguistique*, Paris, Les éditions de minuit, 464p.
- LE PAGE Robert, TABOURET-KELLER André 1985, *Actes d'identité : Approches créoles de la langue et de l'ethnicité*, Cambridge University Press.
- MANESSY Gabriel, 1991, « Observations provisoires sur les “ Corpus africains” », *Bulletin du Centre d'Étude des Plurilinguismes* 12, IDERIC, Nice, p. 55-63.
- NDAO Pape Alioune, 1984, Aspects linguistiques et sociolinguistiques de la situation sénégalaise : français et langues nationales, Thèse de troisième cycle, direction Marcellesi JB, Université de Rouen, 219 p.
- O'BRIEN Donal Cruise, 1998, « The shadow-politics of wolofisation », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 36, n° 1, p. 25-46.
- PELISSIER, Paul, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yrieix, imprimerie Fabrègue, 1966, 940 p.
- RASOLONIAINA, Brigitte, *Étude des représentations linguistiques des seereer*. Paris : l'Harmattan, 2000. 136 p.
- THIAM Ndiassé, 1994, « La variation sociolinguistique du code mixte wolof français à Dakar : une première approche », *Langage et Société*, n°68, p. 11-34.

La maternité des femmes dans les Forces de Défense et de Sécurité au Sénégal

El Hadji Malick Sy CAMARA*,
Samba DIOUF*,
Ousmane BA*,
Selly BA*
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Instrument privilégié de souveraineté nationale, les forces de défense et de sécurité (FDS) ont connu des mutations profondes dans leurs structures et au sein de leurs capacités avec l'intégration massive des femmes. La police a été la première institution à intégrer les femmes. En effet, dès 1981, les femmes sont intégrées et la première promotion de femmes diplômées de la police a concerné quatre (4) inspecteurs et cinq (5) officiers de police au sein de la 16^e promotion en 1982. Cette ouverture est considérée comme « une grande et particulière réforme ». Cependant, cette réforme n'a pas convenablement intégré les spécificités des femmes telles que la grossesse, les congés de maternité, l'accouchement, l'allaitement, etc. De tels événements semblent réduire drastiquement l'opérationnalité des femmes mères dans les FDS. Si des femmes se plaisent dans des activités ou fonctions qui les sédentarisent, d'autres, pour rester opérationnelles le plus longtemps possible pendant la grossesse et surtout pouvoir s'occuper de leurs enfants par la suite, optent pour des affectations moins éprouvantes physiquement ou du moins qui leur donnent plus de disponibilité pour leurs enfants. Fruit d'une approche qualitative basée sur l'exploitation d'une trentaine d'entretiens semi-directifs et de la littérature grise, cet article montre comment la question de la maternité est vécue par les femmes agents des FDS, d'une part. D'autre part, il montre comment les femmes négocient-elles entre exigences professionnelles et rôle sociaux dont l'un des plus importants est de se marier et de faire des enfants.

Abstract: As a privileged instrument of national sovereignty, the defense and security forces (FDS) have undergone profound changes in their structures and capabilities, with the massive integration of women. The police were the first institution to integrate women. Indeed, women were integrated as early as 1981, and the first graduating class of women police officers included four (4)

* Socio-anthropologue, enseignant-chercheur, Département de sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, chercheur à l'IRL3189, CNRS-UCAD, Équipe SETA.

* Sociologue, enseignant-chercheur, Département de sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar

* Sociologue, enseignant-chercheur, Département de sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar

* Sociologue, Coordonnatrice de programme à la Fondation Heinrich Böll Stiftung Dakar

inspectors and five (5) officers in the 16th class of 1982. This opening is considered "a great and special reform". However, this reform did not adequately take into account the specificities of women, such as pregnancy, maternity leave, childbirth, breastfeeding, etc. Such events seem to drastically reduce the number of police officers. Such events seem to drastically reduce the operability of women mothers in the FDS. While some women enjoy sedentary activities or functions, others, in order to remain operational for as long as possible during pregnancy, and above all to be able to look after their children afterwards, opt for less physically demanding assignments, or at least ones that give them more time for their children. Using a qualitative approach based on some thirty semi-structured interviews and grey literature, this article shows how the issue of maternity is experienced by female agents of the FDS, on the one hand. On the other hand, it shows how women negotiate with their husbands and their wives.

Mots clés : femmes, maternité, force de défense et de sécurité, enfant, allaitement

Keywords: women, maternity, defense and security force, child, breastfeeding

Introduction

D'un point de vue institutionnel et organisationnel, l'appareil sécuritaire sénégalais, largement hérité de la colonisation, s'inspire beaucoup du dispositif qui prévaut en France. La politique de sécurité est définie par le président de la République qui assure la direction générale ainsi que la direction militaire de la défense, conformément à l'article 45 de la Constitution, adoptée par référendum le 7 janvier 2001. Les forces de défense et de sécurité sénégalaises (FDS), créées en 1960¹ à la suite de l'éclatement de la Fédération du Mali, elles disposent d'une longue expérience en matière de guerre et de règlement de conflits armés. Instrument privilégié de souveraineté nationale, ces forces de défense et de sécurité (FDS) ont connu des mutations profondes dans leurs structures et au sein de leurs capacités avec l'intégration massive des femmes. En effet, l'entrée des femmes dans ce qu'il est convenu d'appeler la force publique est, dans une large mesure, le fruit des luttes des organisations de femmes, puis des États suivant les orientations des Nations Unies pour assurer l'égalité des hommes et des femmes dans tous les domaines (Sarr 2010).

Depuis son indépendance en 1960, le Sénégal n'a commencé à recevoir des femmes dans les instances de sécurité et de défense que dans les années 1980. La police a été la première institution à intégrer les femmes. En effet, dès 1981, les femmes sont intégrées et la première promotion de femmes diplômées de la police a concerné quatre (4) inspecteurs et cinq (5) officiers de police au sein de la 16^e promotion en 1982. La modification de la loi n° 70-23 par la loi n° 82-17 du 23 juillet 1982 autorisait l'accès des femmes aux écoles et emplois militaires dans des conditions fixées par décret. C'est cette ouverture qui a permis à l'école militaire de santé d'accueillir les premières jeunes filles en 1984 (Sady 2011). Le recrutement général, entamé en 2006 avec l'admission de jeunes filles à l'école de la gendarmerie, sera poursuivi avec l'accueil de personnels féminins au centre d'instruction de Saint-Louis en 2008².

Cette ouverture est considérée par Sady (2011) comme « une grande et particulière réforme ». Cependant, cette réforme n'a pas suffisamment intégré les spécificités féminines telles que la grossesse, les congés de maternité, l'accouchement, l'allaitement, etc. De tels événements semblent réduire drastiquement l'opérationnalité des femmes mères dans les FDS. Selon Marie-Dominique Colas et Virginie Vautier (2011), les femmes mères de jeune enfant sont moins opérationnelles dans les forces armées. Si des femmes se plaisent dans des activités ou fonctions qui les sédentarisent, d'autres, pour rester opérationnelles le

¹ Stratégie Sectorielle genre des forces armées : SSG/FA 2012-2022, ministère des Forces armées, novembre 2011.

² En 2018 par exemple, la 45^e promotion de la police est composée de 1 275 élèves agents de police dont 92 femmes, 7 élèves commissaires spéciaux dont 2 femmes, 5 élèves commissaires directs, 5 élèves commissaires gabonais dont une femme, 13 élèves sous-officiers dont une femme, 33 élèves sous-officiers professionnels dont 2 femmes, 34 sous-officiers issus du concours spécial dont 4 femmes, 33 sous-officiers dont 2 femmes issus du concours professionnel, 65 sous-officiers dont 5 femmes issus du concours direct, 24 élèves agents issus du concours spécial dont une femme et 30 élèves ayant réussi le concours, source : Enquête, <https://www.enqueteplus.com/content/45e-promotion-de-la-police-nationale-1-486-%C3%A91%C3%A8ves-entrent-%E2%80%98%E2%80%99dans-la-communaut%C3%A9-polici%C3%A8re%E2%80%99%E2%80%99>, consulté le 29 octobre 2023.

plus longtemps possible pendant la grossesse et surtout pouvoir s'occuper de leurs enfants par la suite, optent pour des affectations moins éprouvantes physiquement ou du moins qui leur donnent pour de disponibilité pour leurs enfants.

Cet article s'inscrit dans le prolongement d'enquêtes menées entre 2015 et 2016 dans les FDS. Nous avons principalement ciblé trois (3) sous-secteur des FDS. Il s'agit de la Police, la Gendarmerie et l'Armée. Fruit d'une approche qualitative basées sur l'exploitation d'une trentaine d'entretiens semi-directifs et de la littérature grise, notre étude montre comment la question de la maternité est vécue par les femmes agents des FDS, d'une part. D'autre part, il montre comment les femmes négocient-elles entre exigences professionnelles et rôle sociaux dont l'un des plus important est se marier et faire des enfants.

1. Les FDS : un secteur masculin ?

La tradition, les normes qui fondent et organisent les forces de défense et de sécurité reposent sur une vision masculine. Initialement, la culture militaire promeut des valeurs et qualités militaires idéales, notamment l'aptitude physique, l'endurance, la maîtrise de soi, le professionnalisme, la sociabilité. Ces caractéristiques glorifient la performance masculine en la mettant en contraste avec des images de la féminité. C'est d'ailleurs ce qui motive les réactions souvent négatives de l'entourage à l'égard de la femme agent des forces de défense et de sécurité.

À certains égards, la prise en compte « des questions de genre dans le système de défense et de sécurité du Sénégal montre encore une fois la capacité qu'a notre pays d'identifier et d'analyser ses propres tendances et germes de changements pour un meilleur développement » (Sarr 2010: 9)

En termes de politique publique, le discours d'Abdoulaye Wade, président de la République d'alors, à la veille de la célébration de l'accession du pays à l'indépendance, définit des orientations sur la mobilisation de ressources humaines et le renforcement moral des personnels pour les préparer aux défis sécuritaires. Ce que confirment les derniers discours du président de la République allant dans le sens de la féminisation de la force publique sénégalaise qui a débuté en 2007 : « Je me réjouis particulièrement du thème pour le défilé de cette année : 'Femme et défense nationale'. Il est en parfaite symbiose avec la politique du gouvernement en matière de promotion de la condition féminine pour effacer les inégalités historiques secrétées par nos sociétés » (Sady 2011).

Servir dans les forces de défense et de sécurité est un devoir de défense nationale qui incombe à tous les genres. Les femmes ont leur place dans tous les secteurs d'activité de la nation.

Selon Sady (2011), « chaque pays a ses valeurs qu'il doit sauvegarder et préserver. De ce point de vue, l'intégration des femmes devra veiller à l'équilibre national encore fragile ». C'est peut-être l'une des raisons de la réticence de certaines familles à l'accession de la femme dans les FDS. Ainsi, dans son intention porter l'uniforme, la femme devra négocier avec l'entourage familial.

Au début, ma famille ne l'a pas accepté. Comme je vivais avec ma grand-mère, elle a refusé ma première proposition. Cela faisait plusieurs années que je leur réitérais mon souhait d'être militaire. Ma mère, à un moment donné, a accepté mon souhait puisqu'elle savait que c'était ma passion. Elle voulait que je poursuive les études, qu'elle pensait être moins dures que l'armée pour une fille (une militaire du rang).

Officieusement, la domination masculine est institutionnalisée, voire légitimée dans les forces de défense et de sécurité. Ainsi, les femmes se voient souvent confinées le plus souvent à des travaux domestiques, limitant leur participation dans le dispositif. Cependant, des femmes s'offusquent du dévoiement du rôle de la femme dans certains services. Les propos de cette commissaire de police sont assez révélateurs de cette lutte interne que mènent des femmes occupant des fonctions de commandement :

Il y avait une secrétaire et quand je suis venu, je l'ai trouvée au poste de police. Et j'ai dit au commandant : « Mais la dame qui est au poste, pourquoi vous l'avez mise là ? », et il m'a dit qu'on l'a mise à ma disposition parce que c'est la seule dame de service. Comme je ne sais pas quoi faire, je la laisse à sa place. Et à l'heure du déjeuner, c'est elle qui va me chercher les cuillères et qui va s'occuper de moi. Je lui ai dit que cela soit la dernière fois. J'ai dit à la dame : « C'est vous qui devez refuser. Et vu que c'est une jeune timide qui vient de sortir, elle me dit : "Commissaire, qu'est-ce que je vais lui dire". Je lui dis : tu n'es pas venue ici pour ça. Je ne suis pas venue à la police pour servir qui que ce soit, s'ils ont besoin de serveuse, ils n'ont qu'à aller appeler leurs épouses ; que cela soit la dernière fois ! Je lui ai trouvé un bureau et un ordinateur qui était dans mon bureau. Même ce matin, j'étais là-bas pour les besoins de la cérémonie de passation de service du nouveau commissaire. Quand je l'ai aperçue lors de cette cérémonie, j'étais très fière de voir mon élève gravir les échelons.

Il apparaît une volonté de lutter contre la reproduction des pratiques de la société générale (rôle dans l'espace domestique) dans les FDS bien que le respect de la hiérarchie (subordination) reste une règle fondamentale dans l'administration, notamment dans celle de la force publique. Fortes de leur position dans la hiérarchie, les femmes qui sont dans le commandement tentent de briser toutes tentatives de reproduction des normes sociales et culturelles dans les sous-secteurs de la force publique.

Aussi, le mode d'accès aux forces de sécurité, qui s'est construit sur une vision masculine du monde qui met en exergue la force musculaire, explique-t-il l'importance accordée aux épreuves physiques. Ainsi, le fait de subordonner l'accès aux services de défense et de sécurité à la force physique n'a pas facilité le recrutement des femmes. La force physique régit les différentes perceptions relatives à la pertinence de l'intégration des femmes dans ce secteur. Comme le déclare ce capitaine de police : « Quand on dit les forces de défense et de sécurité, cela sous-entend l'effort physique ; l'effort physique que l'administration de la force de défense attend. Les femmes ne peuvent pas l'honorer au pourcentage demandé ».

Cette perception semble privilégier la force physique considérée comme le symbole de virilité ; un attribut exclusivement masculin. Vu sous cet angle, les femmes seraient donc disqualifiées d'office à accomplir la mission première d'un agent des FDS : « être en mesure de fournir un effort physique comme un homme ». Cette vision très pesante dans la hiérarchie tend non seulement à essentialiser les aptitudes d'un agent des FDS mais aussi à sous-estimer les capacités intellectuelles des femmes dans ce secteur. D'ailleurs, la question des barèmes sportifs différenciés selon le sexe est parfois évoquée pour remettre en cause l'équité des règles du jeu (Colas et Vautier, 2011). De ce point de vue, dans un contexte où les FDS véhiculent les stéréotypes de l'identité masculine l'imaginaire collectif, être femme dans la police, la gendarmerie ou dans l'armée apparaît comme une anomalie (Toulgoat 2002).

Concernant l'ouverture de la FDS aux femmes et leur promotion, l'ancien président, Abdoulaye Wade, est considéré comme celui qui a permis l'accès des femmes à des espaces et instances qui leur étaient privés ou peu accessibles. C'est sous son magistère que le Sénégal a connu, pour la première fois de son histoire, un Premier ministre femme, en l'occurrence Mame Madior Boye³. Mais cette « sympathie » a été boostée par le dynamisme des mouvements de femmes qui, sous la houlette de grandes figures féminines, ont pu convaincre Wade de l'avantage comparatif des femmes dans la gouvernance. Comme au Cameroun, la décision d'intégrer les femmes dans les forces de défense et de sécurité a été prise par les politiques, souvent sans l'aval des autorités de la force publique (Koungou 2010). L'intégration des femmes dans les FDS relève d'une option politique. En réalité, l'engagement politique pour l'égalité homme-femme est corroboré par la promotion des droits fondamentaux des hommes et des femmes à travers la Constitution qui, dans son préambule, « proclame l'accès de tous les citoyens, sans discrimination, à l'exercice du pouvoir à tous les niveaux, l'égal accès de tous les citoyens aux services publics, le rejet et l'élimination, sous toutes les formes, de l'injustice, des inégalités et des discriminations ». Toutefois, même si les questions d'équité et d'égalité de genre ont été adoptées sur le plan national, mais leur application fait défaut. De fait, dans un espace de compétition (les FDS) traditionnellement réservés aux hommes, il ne manque pas d'attitudes discriminatoires dirigées contre celles qui sont considérées comme des « intruses » (Toulgoat 2002).

2. Être mère et être opérationnelle dans les FDS

La réconciliation entre activités professionnelles et activités domestiques revient fréquemment dans les discours quand il s'agit de parler de la femme. Considérée comme un intru dans les FDS, la femme subit, dans certaines situations, un traitement peu soucieux de son rôle de reproduction. À bien des égards, l'intégration des femmes dans les forces de défense et de sécurité a été mal préparée. Cette impréparation renvoie à la non définition préalable du statut de la femme, à la non prise en compte de la maternité (rôle biologique des femmes) avant leur intégration dans les FDS. L'entrée « massive » des femmes dans les sous-secteurs de la police, de la gendarmerie et de l'armée a été brutale.

Jusqu'en 2009, on nous disait que nous ne sommes régies par aucun statut. On est venu comme ça et jusqu'à présent les notes viennent par compte-gouttes, peut-être au fur et à mesure ça sera complet. Mais par rapport à notre vécu, nos logements, notre maternité, parce que j'ai vu qu'ils ne règlent les problèmes que s'il y en a, tant qu'on n'a pas de problèmes, ils ne réagissent pas. Alors qu'ils devraient faire en amont une table ronde pour étudier nos conditions (une gendarme, sous-lieutenant).

En fait, il n'existe aucune disposition spécifique pour le congé de maternité et la garde des enfants, la permanence dans les forces de défense et de sécurité. Les permissions, les récompenses et les sanctions ne semblent pas adaptées aux spécificités féminines. Ainsi que le fait que le souligne, cette sergente mère :

³ Le 3 mars 2001, le président Wade nomme Mame Madior Boye qui devient ainsi la première femme Premier ministre du Sénégal.

Dès l'instant que la femme est mariée, on doit en tenir compte. Parce que si chez toi ça ne va pas, forcément ça va se déteindre sur ton travail. Pour celles qui ont des enfants, c'est difficile. Je vous dis, je suis tenue de rester dans le camp une semaine durant. Est-ce que vous croyez que je pourrais faire ça ? Je suis obligée avec l'aide de mes collègues de rentrer chez moi vers 18 heures et de venir très tôt le lendemain. Rester dans un camp pendant une semaine et laisser un mari et un enfant à la maison, ça ce n'est pas évident. Pour les célibataires, ce n'est pas un problème de passer la nuit, donc on peut leur donner le service et laisser les mariées rentrer, surtout celles qui ont des enfants.

Cette femme militaire mariée raconte son vécu de mère et d'agent devant être opérationnelle :

En venant au camp, j'amenaï mon enfant. Au début, c'était difficile, j'étais obligée de l'amener au camp. Mais dans notre camp des mariés, il y avait les femmes de mes supérieurs qui, sincèrement, m'ont aidée. Je leur confiaï mon enfant. Je faisais des va-et-vient dans le camp lorsqu'il pleurait et durant la pause pour son allaitement. En venant au camp, je mettais le bébé sur mon dos et je portais nos affaires à la main. Imagine ça ! Une fois arrivée, je mets ma tenue et je commence le travail dans le service. C'est dur, mais que faire puisque nous avons opté d'intégrer le secteur. [...] Une fois à la maison, j'enlève ma tenue, je mets une belle taille-basse avec un foulard et je rentre avec (une militaire adjudant-chef).

Écartelées entre responsabilités maternelles et celles professionnelles, les femmes mettent parfois en berne les logiques de compétition et de leur propre promotion. De ce fait, elles limitent leurs possibilités d'être dans des sphères de commandement :

Il y a beaucoup de femmes qui se sont mariées, mais elles ont perdu leur punch militaire parce que c'est lié aux problèmes de ménages, des enfants, etc. Dans la société sénégalaise, c'est un peu compliqué. Donc, il faut qu'elles soient un peu plus gradées, c'est ça qui leur permet de se soustraire aux contraintes. Mais dans le cas contraire, elles sont sous commandement et ça pose beaucoup de contraintes (un lieutenant-colonel de l'armée de terre).

Être mère dans les FDS, c'est être en perpétuelle négociation entre rôle professionnel et rôle de mère et d'épouse. Toutefois, malgré les maternités, la femme peut recouvrer sa stature de militaire selon ce caporale :

Il suffit de continuer l'entraînement progressivement, mais si on se laisse aller après les maternités, on risque d'aller vite à la retraite. Et il faudra étudier les limites d'âge à la retraite pour certaines catégories de femmes avec enfants et procéder peut-être à des orientations vers les services administratifs par exemple puisqu'il sera difficile pour elles de se réadapter et d'aller sur le terrain.

La maternité semblent créer des moments de flottement, voire d'indisponibilité chez les femmes. C'est peut-être une des raisons de la limitation de leur quota dans la force publique. D'ailleurs, certaines femmes trouvent que ce déséquilibre entre les effectifs masculins et féminins est normal :

D'un côté, je dirai que c'est bien parce qu'au fur et à mesure, nous les filles déjà, nous serons confrontées à un problème de grossesse. On va se marier, on sera moins productive dans le boulot avec le mariage, la grossesse et l'enfant. Au lieu de prendre plus de filles, vaut mieux prendre plus de garçons parce qu'eux, on

n'aura pas de problèmes de grossesse, d'indisponibilité (une adjudante gendarme).

Ce sergent-chef ajoute :

La durée d'une femme dans l'armée c'est 10 ans maxi (apport physique) parce que la femme qui est incorporée, elle fait 5 ans elle se marie ; 2 ans après, elle accouche ; donc elle perd sa valeur, c'est différent de l'homme. C'est-à-dire, elle n'est plus active comme auparavant, elle n'est plus fonctionnelle aussi. [...] Donc si c'était dans les services, elles peuvent faire 25 à 35 ans. Il n'y a pas de problème parce que l'on voit des femmes qui font toute leur carrière dans les services ; il n'y a pas de problème. Mais sur le terrain, c'est autre chose, parce qu'il y a la fatigue, il y a d'autant plus les marches, la circulation et consorts.

La maternité est perçue comme un handicap à l'opérationnalité et à la promotion de la femme, notamment dans les forces armées. Ainsi, la grossesse, l'accouchement, l'allaitement sont considérés comme des événements occasionnant des ruptures biographiques chez les femmes en uniforme. Au niveau du commandement, ces événements susmentionnés sont synonymes de baisse de rendement voire de manque d'opérationnalité dans les FDS. Si les célibataires n'ont pas encore expérimenté la conciliation entre vie professionnelle et vie familiale, d'autres (des mariés) en revanche font face à la difficulté d'être mère et d'accomplir leurs obligations professionnelles. Samba Diouf et Paul Diédhiou (2022) expliquent que pour ce qui est du cadre familial, la femme a un rôle important à jouer pour mériter son statut de bonne épouse. Néanmoins, il est important de noter que le rôle de la femme a évolué. Nous assistons à l'émergence de « nouveaux statuts féminins » (Antoine et Nanitélamio, 1988) dans un contexte marqué par forte scolarisation des filles qui ne cessent d'occuper les premiers dans beaucoup de concours très sélectifs.

3. Réussir l'épreuve de la mixité dans les FDS...

La division sexuelle du travail semble produire une situation inattendue dans les espaces en voie de mixité comme les forces armées, la gendarmerie et la police. La mixité est « un construit social et historique qui renvoie à la façon dont la société traite la question de la différence des sexes (Fortino 2002). Assurément, « les armées ont traditionnellement été perçues comme des espaces privilégiés pour que les jeunes hommes deviennent des hommes adultes par l'apprentissage de la violence et du contrôle des émotions, la socialisation de leur force corporelle et l'incorporation à leurs comportements de catégories morales telles que l'ordre, la discipline et l'honneur » (Badaro 2010 : 60). Dès lors, pour réussir l'épreuve de la mixité dans les sous-secteurs de la force publique, il convient de travailler sur la nécessité de bâtir un environnement inclusif. Il s'agira de non seulement d'adapter les uniformes à la morphologie des femmes dont beaucoup se plaignent des effets négatifs de celles-ci (des uniformes) sur leurs performances.

Par ailleurs, aussi la grossesse, l'arrivée d'un enfant, la situation professionnelle du conjoint constituent-ils des freins à la conciliation entre vie professionnelle et rôle de mère (Badinter 2010).

J'ai remarqué que depuis qu'elles ont commencé à se marier, il y en a certaines que l'on est en train de perdre. La conciliation reste difficile, très difficile, il y en a même qui ont complètement abandonné. Car quand je les croise, je leur dis, je ne vois plus

la militaire, mais c'est la femme civile que je vois. Certaines qui ont vite compris ont commencé à quitter le corps militaire pour aller embrasser les autres corps, parce qu'être dans la gendarmerie, c'est plus souple, la police est plus souple, mais il est plus difficile de maintenir une fille dans l'armée. [...] Imagine- toi une femme qui a un enfant à allaiter et là elle est obligée de passer la nuit pour monter la garde, il y a beaucoup d'éléments. Je me rappelle, il y a de cela deux semaines, je les taquinai en leur disant que je vais construire une nurserie pour au moins celles qui vont monter la garde, d'amener leurs enfants pour les allaiter, sinon vous allez avoir des enfants très malnutris.

Il apparaît que les forces secteurs des FDS ne prennent compte de la situation des femmes enceintes et des femmes mères. Ces derrières souffrent de l'indifférence de l'institution qui ne prend pas en charge leurs besoins inhérents à leur situation. Aussi les entretiens révèlent-ils que « monter la garde » est un véritable supplice pour les femmes mères. Des femmes enceintes subissent parfois des conséquences de cette indifférence à leur situation, comme le révèlent Fatou Sarr(2010) ; à plus de grossesse, une policière faisait des interventions la nuit et que le chef n'a pris en compte son état que sur l'insistance du médecin. Le droit de la femme à une période de repos à l'occasion de la naissance est nécessaire à la protection de la santé de toute femme qui travaille et de son enfant. Ce droit permet à la femme de retrouver son emploi et de concilier rôle de procréation et activité professionnelle⁴.

Par ailleurs, le refus de la mixité se traduit dans la relation hiérarchique. Ainsi, beaucoup d'hommes préfèrent sous le commandement d'un homme que celui d'une femme.

Je préfère qu'un homme me forme au lieu d'une femme, sincèrement. Oui je suis plus à l'aise quand un homme me forme militairement au lieu d'une femme. [...] Par exemple, ce que je peux faire moi, en tant qu'homme, elles ne peuvent pas le faire. Qui parle de l'armée parle de physique en quelque sorte.

Pour des tenues et infrastructures sensibles au genre féminin

Les dotations en logistiques ne prennent souvent pas en charge la spécificité féminine. Dans l'armée, par exemple, les sous-vêtements offerts sont les mêmes pour les hommes et les femmes. Très souvent, une fois que les femmes reçoivent les leurs, elles les offrent aussitôt à d'autres personnes. Aux yeux de ces femmes, « l'armée ne fait pas des efforts, les sous-vêtements (slips) qu'ils donnent aux hommes sont les mêmes que ceux qu'ils donnent à nous les femmes et ce n'est pas normal, ces slips nous les offrons à d'autres personnes » (une caporale de l'armée de terre, Dakar). Les uniformes ne prennent pas entièrement en charge la spécificité de la femme, hormis l'uniformisation des tailles. En fait, les tenues ne se font pas « sur mesure » ; il y a une dotation générale avec plusieurs dimensions. Par conséquent, des femmes, avec l'aide d'un tailleur, font elles-mêmes, à leurs propres frais, des retouches pour réadapter ou réajuster leurs tenues. En effet, la mise à disposition d'infrastructures adaptées est fortement liée au degré

⁴ Organisation Internationale du Travail, source : <https://www.ilo.org/public/french/standards/relm/ilc/ilc87/rep-v-1.htm#Le%20cong%C3%A9%20de%20maternit%C3%A9>, consulté le 03 novembre 2023.

d'intégration aux différents corps. Un capitaine nous a confié que c'est la même situation dans les forces navales :

Les infrastructures étaient limitées avant dans l'embarcation des unités navales parce qu'il faut créer de l'espace, des toilettes séparées pour elles. Maintenant, dans les nouvelles acquisitions d'unités navales, ces conditions sont prises en compte ; maintenant, elles ne peuvent embarquer que sur deux bateaux. On est en train d'adapter les autres bateaux pour les prendre en compte.

L'intégration réussie des femmes dans les forces de défense et de sécurité implique des mesures d'accompagnement. Aujourd'hui, la réflexion est entamée sur les tenues adaptées à l'état de grossesse. Ainsi que nous le déclare un commandant de la gendarmerie, « la hiérarchie est en train de réajuster pour des tenues plus adaptées au personnel féminin ».

Conclusion

Les femmes, si elles peuvent exercer les mêmes professions que les hommes, gardent une spécificité qui est la maternité ; une autre fonction sociale tout aussi importante pour la société que celle d'agent de sécurité. Aucune disposition spéciale n'est prévue pour leur congé de maternité et la garde des enfants dans la police. Conscientes des contraintes liées à la maternité par rapport à leur opérationnalité et parfois des éventuelles conséquences des interruptions de leur activité sur leur carrière, certaines femmes n'hésitent pas à retarder la naissance de leur premier enfant pour ne pas briser leur carrière (Colas et Vautier, 2011). En réalité, si tous les progrès ont sensiblement fait évoluer les rapports entre les femmes et les hommes, ils ne les ont pas totalement bouleversés. Sans nul doute, les attitudes discriminatoires et l'expression des préjugés sexistes, parfois volontaire, sont encore visibles dans les sous-secteurs des FDS. Assurément, l'accès des femmes aux droits et le plein exercice de ces droits, ainsi que leur droit à la dignité, au respect de leur corps et de leur intégrité, qui sont les conditions nécessaires pour qu'elles soient, à égalité avec les hommes, sujets de droit, ne sont pas effectifs dans les forces publiques. Les efforts pour améliorer l'accès de toutes les femmes aux droits doivent être soutenus et amplifiés, mais il est tout aussi important pour les hommes et les femmes de partager et d'accomplir l'espérance d'une relation renouvelée, d'un nouveau contrat social de liberté personnelle et de respect réciproque.

Références bibliographiques

- Agier M., 2005, « Ce qui rend les terrains sensibles... et l'anthropologie inquiète », dans F. Bouillon, M. Fresia & V. Tallio (Dir.), *Terrains sensibles, expériences actuelles de l'anthropologie*, p. 175-184.
- Azmat G. & B. Petrongolo, 2014, « Genre et marché du travail : les apports de l'approche expérimentale », dans *Peut-on faire l'économie du genre ?*, Paris, La Découverte, *Regards croisés sur l'économie*, n° 15, p. 215-229.
- Badinter, E., 2010, *Le conflit : la femme et la mère*, Paris, Flammarion,
- Badji D., 2014, L'hybridation policière : l'exemple du Sénégal, thèse de doctorat, science politique, Université de Toulouse.
- Bard C., 2010, *Une histoire politique du pantalon*, Paris, Seuil.

- Becker A., 2011, « La spécificité du sort des femmes lors de l'occupation allemande du nord de la France 1914-1918 », dans Anna Bellavitis & Nicole Edelman (Dir.), *Genre, femmes, histoire en Europe*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 349-364.
- CAFRAD 1993, La place et le rôle des femmes dans les administrations africaines : Côte d'Ivoire, Ghana, Kenya, Mali, Maroc, Nigeria, Sénégal, Soudan, Tunisie, Rapport de synthèse.
- Capdevila L.F. Rouquet, F. Virgili & D. Voldman, 2010, *Sexes, genre et guerres*, Paris, Payot.
- Colas M-D., Vautier Virginie, 2011/2., « Être mère et être opérationnelle », *Inflexions*, n° 17, p. 71-81.
- Delcourt B., 2013, « La sécurité, un concept polysémique », dans Dario Battistella (dir.), *Manuel de relations internationales*, Paris, Ellipses, p. 215-235.
- Dieu, F., 2008, *Sociologie de la Gendarmerie*, Paris, L'Harmattan.
- Epstein C. F., 2010, « Recherche, militantisme et politique sociale : réflexions sur les femmes et le droit aux États-Unis », dans *Les Droits des femmes, militantisme, recherche et politique*, RISS 191, UNESCO, p. 23-24.
- Fontaine J.-Y., 2007, *Socio-anthropologie du gendarme. Gendarmerie et démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- Fortino, S., 2002, *La mixité au travail*, Paris, Dispute.
- Héritier F., 2012, *Hommes, femmes : la construction de la différence*, France, Le Pommier.
- Imam A., A. Mama & Sow F., 2004, *Sexe, genre et société : engendrer les sciences sociales africaines*, Paris/Dakar, Karthala/Codesria.
- International Journal of Canadian Studies* – www.erudit.org.
- Kaufmann J.-C., 2010, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Pluriel.
- Koungou L., 2010, *Défense et sécurité nationale en mouvement. Dynamique des réformes, mutations institutionnelles en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- Malabou C., 2009, *Changer de différence : Le féminin et la question philosophique*, Paris, Éditions Galilée.
- Maruani M., 2005, *Femmes, genre et sociétés : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- Sady S., 2011, *La Gendarmerie nationale sénégalaise : Son rôle dans la consolidation de l'État*, Paris, L'Harmattan.
- Sarr F., 2010, *Genre et Sécurité au Sénégal : une intégration à poursuivre*, DCAF.
- Sow F. 2009, *La recherche féministe francophone : Langue, identités et enjeux*, Paris, Karthala.
- Stratégie sectorielle genre des forces armées : SSG/FA 2012-2022, ministère des Forces armées, novembre 2011.
- Toulgoat M-J. 2002, « Les femmes militaires : une reconnaissance à conquérir au quotidien *Les Champs de Mars*, 1, n° 11), p. 205-215.

Sainteté et action politique. Figures de saints dans les récits sur la révolution théocratique de 1776 au Fouta Tooro*

Cheick SAKHO

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : La révolution des *toorodbe* de 1776 a favorisé l'accès au pouvoir d'un groupe d'intellectuels arabisés. Il s'agit donc de marabouts qui ont acquis un certain savoir-faire qu'ils décident de mettre au service de leur communauté. Ils proposent ainsi un modèle de société qui s'oppose à celui qui a prévalu dans le Fuuta-Tooro pendant plus de deux siècles et demi. Les acteurs de la révolution qui s'inscrivent dans le contexte de ce que l'historiographie appelle « les Révolutions de l'Atlantique », sont donc des hommes de Dieu (des saints) qui ont décidé d'entrer dans le jeu politique afin d'améliorer les conditions de vie de leurs compatriotes. Ils se positionnent comme des réformateurs d'un État vacillant en même temps qu'ils assument leurs statuts d'hommes de Dieu et sont célébrés dans les récits fondateurs de nos identités que sont les épopées.

Abstract: The *toorodbe* revolution of 1776 favored the accession to power of a group of Arabized intellectuals. These are therefore marabouts who have acquired a certain expertise which they decide to put at the service of their community. They thus propose a model of society which is opposed to that which prevailed in Fuuta-Tooro for more than two and a half centuries. The actors of the revolution which takes place in the context of what historiography calls "the Atlantic Revolutions", are therefore men of God (saints) who decided to enter the political game in order to improve the living conditions of their compatriots. They position themselves as reformers of a faltering State at the same time as they assume their status as men of God and are celebrated in the founding stories of our identities which are the epics.

Mots-clés : Révolution, *toorodbe*, saints, épopée, Fuuta-Tooro, politiques, réformateur

Keywords: Revolution, *toorodbe*, saints, epic, Fuuta-Tooro, politics, reformer

* Cet article a fait l'objet d'une communication au IX^e congrès du Réseau Euro-Africain de Recherche sur l'Épopée (REARE), "Le Saint dans l'Épique : textes, contextes et mode de construction de la figure", 22-24 mars 2022 à Dakar

INTRODUCTION

La révolution qui a eu lieu en 1776 au Fuuta Tooro est l'un des événements politiques les plus marquants de l'histoire de la Sénégalie au XVIII^e siècle. Elle s'inscrit dans le contexte de ce que l'historiographie appelle « les Révolutions de l'Atlantique ». Intervenue une douzaine d'années avant la révolution française qui a vu la séparation de l'État et de l'Église et l'avènement de la République, celle-ci, menée par des marabouts a mis, pour sa part, un terme à la monarchie *deenianke* et fait basculer le Fuuta vers un régime théocratique d'inspiration islamique, mettant ainsi la religion au cœur de l'État.

Dans cette présente communication, nous envisageons de mettre en lumière l'action des *yimbe* Allah¹ (sing. *neddô* Allah) ou *waliyaabe* (sing. *waliyu*²) dans la refondation politique et institutionnelle de l'État tricentenaire fondé par Koli Tejela³.

Cerno Sileymaani Baal, Abdul Qadiri Kan et leurs compagnons assument leurs engagements politiques en se positionnant comme des réformateurs d'un État vacillant en même temps qu'ils assument leurs statuts d'hommes de Dieu.

Il s'agira donc de mettre l'accent sur l'imbrication action politique/sainteté dans le processus de refondation du Fuuta Tooro dans cette deuxième moitié du XVIII^e siècle. Pour ce faire, nous nous attacherons à montrer comment certaines notions conceptuelles (rêve, songe, vision, prière, retraite spirituelle, divination, miracle, etc.) sont autant de vocables mobilisés par les créateurs des récits pour légitimer le nouveau pouvoir incarné par l'élite maraboutique.

1. Manifestations de sainteté et projet de réforme politique

Les récits sur lesquels nous nous fondons dans cette étude abordent un événement historique majeur : il s'agit d'une révolution théocratique (un changement politique dont les instigateurs sont des marabouts).

Ce bouleversement politique est annoncé dès le début du premier récit, par le biais de la prolepse. En effet, d'entrée de jeu, le narrateur montre le *satigi*, alors souverain du pays soucieux de connaître ce qui adviendra de son pouvoir, faisant appel aux services d'un devin. Celui-ci lui révèle alors que ce sont les marabouts qui mettront fin à son règne. Cependant, même s'il est à noter que cette façon de prédire l'avenir en utilisant des cauris ou du sable n'est pas autorisée par l'islam, il reste quand même évident que nous nous trouvons ici devant une forme de communication avec une puissance transcendante. En effet, même s'il ne

¹ Hommes de Dieu.

² De l'arabe *wali* (saint) est une personne désignée comme telle par ses contemporains parce qu'on considère qu'il diffuse une énergie divine bienfaisante et efficace, la *baraka*.

³ Fondateur du royaume du Fuuta Tooro au début du XVI^e siècle.

saurait être considéré comme un saint, on attribue, cependant, en Afrique, au devin le pouvoir de transcender le monde visible pour sonder celui invisible.

Comme il fallait s’y attendre, donc, la révélation que ce sont les marabouts qui lui succéderont n’a pas eu l’heur de plaire au *satigi* qui prend aussitôt une décision radicale consistant, pour conjurer le sort, à bannir les marabouts qui vivaient à l’époque dans le pays. Faut-il rappeler qu’à cette époque, les marabouts étaient humiliés et rabaissés par les *deeniyankeobe*, la classe dirigeante qui les confinaient à l’enseignement dans les écoles coraniques ? Leur présence était seulement tolérée ; ils étaient, comme qui dirait, méprisés comme le confirme le terme très péjoratif de *toorodon*⁴ pour les désigner.

Dans ce même récit, la narration qui ne procède pas par l’entrée *in media res* (Jouve, 2001) ne fait intervenir le personnage principal de l’histoire, Ceerno Sileymaani Baal qu’au 326^e verset et au moment même où celui-ci a une vision dans laquelle, le Prophète Mohamed (PSL) lui remettait un bâton avec comme injonction d’aller mettre fin au régime du *satigi* (Sakho, 2016).

Cette communication avec la transcendance n’intervient pas dans un état onirique, tient à préciser le narrateur mais dans une situation de veille, dans une situation réelle donc (*idem*).

À ce propos, René Heyer écrit, dans un article paru dans *Revue des sciences religieuses* :

Songes, visions et prophéties sont des phénomènes qui débordent la conscience immédiate et nourrissent des récits cryptés, en particulier ceux à portée religieuse. C’est ainsi qu’ils sont censés donner accès à une réalité plus haute que celle à quoi nous cantonne l’état de veille, nous ouvrir à des spectacles normalement recouverts du voile de l’invisible ou annoncer des futurs⁵.

Ce bâton, soutient-il, est celui que se sont transmis différents prophètes d’Adam à Moussa (qui sauva avec son peuple de la servitude du Pharaon), en passant par Ibrahim, Nuhu (Noé), etc.

Le bâton symbolise donc le pouvoir (c’est le bâton du commandement) ; il sert aussi à libérer un peuple opprimé : « On note que Tous ceux à qui le Bâton est transmis ont lutté contre l’oppression et ses figures paradigmatiques (Attali, 2006 : 107) » fait remarquer Michel Attali.

Par ailleurs, il s’agit-là d’un instrument qui date de la période anté-islamique que l’on retrouve également dans la tradition peule où il joue un rôle social important, si on pense au bâton de berger de l’ancêtre Bouytôring taillé dans l’arbre *nelbi*

⁴ Sing. *toorodel*, petit *toorodo* désigne la classe des marabouts qui n’était pas à cette époque en haut de la hiérarchie sociale au Fuuta Tooro.

⁵ René Heyer, « Liminaire », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2 | 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 21 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/3210> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.3210>

dont parle Amadou Hampaté Bâ dans *Njeddo dewal* (Bâ, 2000). Le bâton permet de diriger, de guider un peuple ou un troupeau vers la direction choisie. En faisant de Ceerno Sileymaan Baal un dépositaire de ce bâton, le narrateur l'élève au rang de Prophète.

Le Prophète Paix et Salut sur Lui, vint à lui une nuit de lundi durant le mois de rajab.
 Il le trouva en train de dormir et lui ordonna : « Lève-toi ! »
 Ceerno Sileymaani Baal se leva.
 Il lui dit : « Je vais te confier un secret
 Appelé Le-bâton-anéantisseur-de-rois.
 Vois-tu, ce secret ;
 Des prophètes se sont bousculés pour le posséder, un prophète après l'autre :
 Aadama s'est bousculé pour le posséder ;
 Nuuhu s'est bousculé pour le posséder ;
 Tous se sont bousculés pour le posséder.
 Les prophètes se le sont passé jusqu'à Muusa (Sakho, 2016 : 53).

Cette vision de Ceerno Sileymaani Baal est donc un impératif divin décisif visant à conduire à la libération des populations du Fuuta du joug des *satigi*. Ce qui fait des *Fuutankoobe* un peuple élu (comme celui d'Israël) qui ne saurait souffrir d'être dirigé, plus longtemps, par un régime d'infidèles.

Investi d'une telle mission, Ceerno Sileymaani Baal, dès son retour au Fuuta après ses études à Pir (dans le Kajoor⁶), entame une tournée à travers le pays, se lançant ainsi dans une campagne de sensibilisation (on parlerait aujourd'hui d'activisme) auprès des différentes notabilités du pays sur l'impérieuse nécessité de se défaire du régime *deenianke*. Cependant, faute de soutien de la part de ces derniers, sa mission est donc plombée et le récit semble se nouer.

Pour relancer l'action du récit, le narrateur met sur le chemin du héros, dont le moral est au plus bas, deux personnages que l'on pourrait qualifier de saints : Ceerno Raasiin Sillaa, un érudit qui s'illustre également dans le récit par les fréquentes retraites spirituelles qu'il effectue et une femme dont le nom n'a pas été donné par le narrateur, une anonyme donc qui se présente comme une sainte :

[...] *satigi* et moi sommes nés la même nuit. Je suis une sainte.
 La nuit où je suis née, à peine venue au monde,
 J'ai commencé à prier afin que Dieu libère les croyants du joug de *satigi*.
 Je fis ainsi en priant jusqu'à mon sevrage ;
 Jusqu'au moment où j'appris à parler
 Je n'avais d'autres prières. Je suis une sainte, moi alors que *satigi* est un roi ;
 J'ai vécu sous le règne de *satigi* depuis le début jusqu'à maintenant ;
 J'ai fait des prières qui n'ont pas [encore] été exaucées...
 J'ai aujourd'hui quatre-vingt-treize ans, je commençais à désespérer que mes prières soient exaucées un jour,

⁶ Ancien royaume wolof de l'ouest du Sénégal.

Mais Dieu m'a révélé la nuit dernière que je rencontrerai l'Élu,
 Que je devais guider ;
 À qui je devais montrer la voie (Sakho, 2016 : 60).

Cette rencontre qui sert de ressort au récit comme celle avec Ceerno Raasiin Sillaa participe de la construction du sens général du texte. C'est une rencontre prémonitoire en ce sens qu'elle a lieu à l'aube (faut-il le rappeler, l'aube annonce toujours un nouveau commencement, le début de quelque chose ?) ; alors que Ceerno Sileymaan qui errait sans but précis avait fait lui aussi, la veille, une prière de demande afin que Dieu lui envoie un signe pour sa mission. Une telle conjonction exceptionnelle de demandes effectuées par deux saints (l'une et l'autre ayant fait la même demande) ne saurait qu'être agréée par Dieu. Ces deux rencontres laissent donc voir que le projet de révolution est placé sous la conduite de Dieu. L'entreprise de déstabilisation du régime *deenianke* peut, dès lors, commencer.

2. Sainteté et gestion étatique : une contradiction ?

Ceerno Sileymaani Baal est le grand instigateur du mouvement qui a mis fin à la monarchie *deenianke* ; cependant il apparaît dans les récits plus comme un combattant (moudjahidine, d'ailleurs il meurt au combat) que comme un homme d'État.

C'est donc naturellement qu'il a décliné le choix qui était porté sur lui pour présider aux destinées du pays après la victoire sur le *satigi* Sule Sam Mayram, mais non sans dresser le profil de celui qui devait être porté à la tête du nouvel État.

Le portrait-robot qu'il a dressé correspond sur bien des aspects à celui d'Abdul Qaadiri Kan. Cependant avant d'accepter cette charge, celui-ci a argué « Je ne peux pas être *almaami* car il y a trop de tentation dans le pouvoir (Sakho, 2016 : 187) », selon le narrateur du 2^e récit. Cependant c'est celui du 1^e récit qui précise le type de risque auquel s'expose le souverain :

Mais il leur répondit qu'il n'était pas en mesure de gérer un pays, lui,
 Car il avait lu que quiconque gouverne un pays est promis à la géhenne. (Sakho, 2016 : 127).

Celui qui deviendra le premier *almaami* ne s'est résigné à assumer sa nouvelle charge qu'après une retraite spirituelle qu'il a demandée à son condisciple et homonyme Abdoul Karim Daff, plus connu sous le nom d'Abdul Karim Jaawandó d'effectuer pour lui afin de voir comment sera son pouvoir.

On remarque qu'avant de prendre toute décision ou pour obtenir le soutien de Dieu dans leurs entreprises, les personnages de nos récits procèdent systématiquement à des retraites spirituelles. Bassirou Dieng affirme à ce propos

que « le héros de l'épopée religieuse se déplace comme une puissance mystique (Dieng, 2003 : 104) ».

Nous précisons, cependant dans le premier point que la divination à partir de cauris ou du sable n'est pas autorisée, selon la nouvelle religion. L'Islam instaure ainsi une sorte d'hierarchisation entre les forces transcendantes. Il y a d'une part celles qui sont considérées comme licites qui sont donc autorisées et d'autre part celles qui sont considérées comme illicites qui ne sont donc pas autorisées ; ce sont ceux qui relèvent des religions traditionnelles africaines.

Les retraites spirituelles sont donc très fréquemment organisées par les nouveaux maîtres du pays pour s'adjoindre les forces transcendantes.

L'homme de Dieu est considéré comme un allié du Tout-Puissant comme le suggère, d'ailleurs, cette expression très célèbre « *toorodbe njajngee njuule so on tikki alla njinnana on* (*toorodbe* lisez [le Coran] et accomplissez la prière, si vous êtes courroucés, Dieu sera votre allié) ». Cette expression qui met en valeur la classe des *toorodbe* est consécutive, sans doute, à la réorganisation sociale survenue au lendemain de la victoire du parti des *seerembe* (marabouts). En effet, méprisés hier, les *toorodbe* sont devenus, à la faveur de la révolution, la classe dominante, formant désormais la nouvelle aristocratie du pays.

Par ailleurs, la proximité avec Dieu peut servir également, dans nos récits, à justifier une défaite. En effet, la déroute de l'armée du Fouta Tooro lors de son expédition au Kajoor est justifiée par le narrateur par le fait que l'*almaami* alors étudiant à Pir dans cet ancien royaume wolof de l'ouest du Sénégal avait prié pour la mère de son futur adversaire qui avait du mal à enfanter après dix ans de mariage.

Selon le narrateur du deuxième récit, le futur *almaami* lui avait alors prédit qu'elle aurait un fils et lui avait remis un talisman qu'elle devait remettre à ce dernier, quand il atteindra l'âge de la majorité. Ce talisman, avait assuré Abdul Qadiri Kan, lui garantirait la victoire devant n'importe quel adversaire. La prière d'un saint ne pouvant qu'être exaucée, dès lors donc la défaite à Bounghoy était déjà programmée.

La sainteté de l'homme se révèle aussi à d'autres endroits du texte. En effet, dit le narrateur, lors de son assassinat suite à ce qu'on pourrait qualifier de complot d'État, après l'avoir exécuté, ses assassins remarquent que : « des caillots de lait frais dégoulaient de sa vénérable bouche (Sakho, 2016) ».

À noter que l'*almaami* avait lui-même prédit les circonstances de sa mort et avait accepté avec fatalisme son funeste destin.

En plus si jamais le pays le trahissait ou le tuait,
C'est toutes les populations qui en subiraient les conséquences,
Tandis que lui, le jour du jugement dernier, il obtiendrait la rémission de tous ses péchés ; comme le jour où il est venu au monde,
Et il irait directement au Paradis (Sakho, 2016 : 127).

Naturellement donc, le saint ne saurait mourir en emportant ses péchés dans l'au-delà. Au moment de sa mort il doit être lavé de tout péché afin de devenir aussi pur qu'un nouveau-né ; il entre donc dans sa tombe totalement purifié comme le jour où il est venu au monde. Ce que semble suggérer le lait qui dégouline de sa bouche au moment de sa mort tel un nourrisson régurgitant le lait maternel et ce, malgré sa grande longévité (si l'on tient compte de l'espérance de vie de l'époque), sa mort intervient dans l'innocence de l'enfance comme une sorte de négation de ses nombreuses années de vie (il est mort à 80 ans).

Les manifestations de son statut d'Élu de Dieu se poursuivent même au-delà de la mort. En effet, le narrateur du récit 2 rapporte deux miracles qu'il convient de rappeler ici. En effet, le griot raconte qu'un Maure qui était aussi un homme d'une grande sagesse qui habitait un lointain pays apercevait tous les soirs une lumière qui partait de la terre et s'élevait vers le ciel. Il décide alors d'entreprendre le voyage afin de découvrir sa provenance. Le voyage nocturne dura plusieurs jours ; arrivé sur les lieux, il découvre qu'il s'agit de la tombe d'un saint et décide alors de l'exhumer afin de lui donner une meilleure sépulture. C'est ainsi qu'il découvre que son corps est demeuré intact, inaltéré, que le temps n'a eu aucun effet sur lui malgré les circonstances de sa mort et les conditions dans lesquelles il a été enseveli.

Cerno Pote Mbuup, le narrateur de ce deuxième récit rapporte que l'endroit où l'avaient enterré ses bourreaux était en bordure du fleuve et qu'une sorte de résurgence d'eau s'y était formée, cette eau dit-il avait des vertus thérapeutiques et avait le pouvoir de soigner la lèpre.

Un autre miracle rapporté par le griot affirme que de nos jours encore, pendant l'hivernage, quand la pluie devient capricieuse, les populations redoutant les mauvaises récoltes se rendent à son mausolée pour prier et avant même qu'il ne quitte les lieux, il se mettait à pleuvoir.

Conclusion

En définitive, la figure du saint est omniprésente dans ces récits. Formés dans les sciences religieuses, Cerno Sileymaani Baal, Abdul Qadiri Kan et leurs compagnons développent des aptitudes de saints à travers leurs comportements tout au long des récits. Ils ont également joué un rôle majeur dans la conduite politique du Fuuta Toro à travers les réformes importantes qu'ils ont apportées car, il s'agissait pour eux « [...] au travers même des aléas de l'Histoire, de mettre en place toute une dynamique de l'action politique, sociale, économique et historique, tout animée du souffle de l'exigence éthique (Attali, 2006 : 101) ».

Bibliographie

- ATTALI Michel, 2006, « Le sceptre de Moïse ou l'anti-pouvoir », *Press « Pardès »* /1 n° 40-41 | p.101-122.
- BA Amadou Hampaté, 2000, *Njeddo dewal, mère de la calamité*, Paris, Pocket, , rééd.
- DIENG Bassirou, 2003, « Oralité et création. L'épopée et l'islamisation des traditions orales de l'Ouest-africain », in *Éthiopiennes* n° 70, 1^{er} semestre, p. 99-120.
- GOBILLOT Geneviève, 2005, « Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 |, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/2811> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.2811>
- HEYER René, 2016, « Liminaire », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 21 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/3210> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.3210>
- LABARRE Sylvie, 2010, « Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (V^e-VI^e s.) : les scènes de résurrections », *Rursus* [En ligne], 5, mis en ligne le 11 mars 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/408> ; DOI : 10.4000/rursus.408
- SAKHO Cheick, 2016, *La Révolution des toorodbe de 1776 et sa mise en récit*, thèse de doctorat nouveau régime, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- 2017 « Discours de l'épopée et réalité sociopolitique contemporaine en Afrique subsaharienne : que reste-il de l'héritage de la révolution des *Toorodbe* de 1776 », *Éthiopiennes* n°99, p. 7-18.
- SIFFER Nathalie, 2016, « Songes et visions nocturnes de Paul », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2 |, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 20 janvier 2022. URL: <http://journals.openedition.org/rsr/3225> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.3225>

Les mots composés savants : identification et interprétation

Ousmane DIAO
Université Cheikh Anta Diop de Dakar
ousmane12.diao@ucad.edu.sn

Résumé : Cette étude est une contribution sur la description et l'interprétation des mots composés savants. Elle constitue une observation et un raisonnement sur leur mode de formation. L'aspect morphologique des mots savants les rapproche des mots radicaux que la grammaire traditionnelle appelle mots simples. Du point de vue morphosyntaxique, ces unités lexicales réunissent deux formants autonomes d'origine grecque et ou latine suivant différentes combinaisons. Sur le plan sémantique, cette étude essaye d'expliquer le mot français par les traces et l'empreinte des langues mortes. L'identification de ces unités composées repose essentiellement sur leur étymologie. Ce sont des unités morphologiquement simples mais sémantiquement complexes. Leur interprétation relève d'une syntaxe particulière.

Abstract: This study is a contribution to the description and interpretation of learned compound words. It constitutes an observation and reasoning on their mode of training. The morphological aspect of learned words brings them closer to radical words that traditional grammar calls simple words. From a morphosyntactic point of view, these lexical units bring together two autonomous formants of Greek and/or Latin origin following different combinations. On a semantic level, this study explains the French word using the traces and imprint of dead languages. The identification of these compound units is essentially based on their etymology. They are morphologically simple but semantically complex units. Their interpretation depends on a particular syntax.

Mots clés : morphosyntaxe, sémantique, composition, mots composés savants

Keywords: Morphosyntax, semantics, composition, learned compound words.

Introduction

Cette contribution relève de la composition qui est un procédé de formation de mots par combinaison de bases. À la différence de la dérivation qui associe une base et un morphème lié, la composition assemble deux bases (ou plus) françaises ou grecs ou latines ou encore appartenant à d'autres langues vivantes. Différentes définitions des mots composés sont adoptées dans la littérature linguistique, chacune suivant les objectifs poursuivis. Ainsi, l'étiquette « mot composé » ne correspond pas à une dénomination stable et, est utilisée pour désigner des unités lexicales complexes analysées selon différents points de vue. La composition est un procédé morphologique, au sens couramment donné à ce terme en linguistique, qui étudie la structure interne des mots. Fiammetta Namer définit la morphologie comme une : « étude de la covariation systématique du sens et de la forme des mots (des lexèmes) complexes ». (F. Namer, 2007 :2). Et, on réunit généralement sous le nom de morphologie constructionnelle les procédés de formation de mots suivants : la composition, la dérivation et la conversion. Selon le type de composition, on distingue la composition populaire, la composition hybride et la composition savante appelée aussi composition néoclassique qui nous intéresse dans cette étude. Deux raisons principales expliquent ce choix et motivent cette réflexion. La première raison est d'ordre pédagogique. En effet, dans l'analyse des unités lexicales composées, seuls les composés populaires sont mis en exergue. On remarque que beaucoup de manuels de grammaire n'insistent pas sur les composés néoclassiques. Ce qui a pour conséquence, la méconnaissance de ce type de formation par les apprenants et les usagers. L'autre raison est la productivité du procédé de la composition en français contemporain, notamment dans les domaines de la science et de la technique. Gaston Gross dit dans ce sens : « Si l'on fait l'inventaire du vocabulaire des langues de spécialités, on se rend compte que les substantifs constituent l'essentiel du vocabulaire et que parmi eux, les noms composés s'y taillent la part du lion ». (G. Gross, 1996 : 27). En effet, la terminologie scientifique moderne a largement recours à la composition à base de racines grecques et latines. Cette composition néoclassique partage avec la composition populaire, avec laquelle elle est associée, la propriété de faire intervenir deux constituants à sens référentiel (F. Namer, S. Lignon 2012 : 149-158). Mais, qu'est-ce qui caractérise les mots composés savants du point de vue morphosyntaxique et sémantique ? Ainsi, cette étude s'intéresse à la description morphosyntaxique et sémantique des mots composés savants. Avec comme première hypothèse que, du point de vue morphosyntaxique, même si la formation néoclassique est souvent confondue aux mots simples et aux mots dérivés, elle n'utilise pas les mêmes types d'unités. La deuxième hypothèse qui est d'ordre sémantique est le fait que l'interprétation des mots composés savants ne se fait pas suivant l'ordre syntaxique, elle relève de la tradition grecque et latine. Ainsi, après avoir donné un aperçu sur la problématique des mots construits et de l'unité lexicale, nous analyserons les mots composés savants que nous empruntons au domaine de la médecine, caractérisé par une abondance de ce type d'unités. Les unités ainsi recueillies seront soumises à l'appréciation d'étudiants et d'enseignants de langue.

1. Problématique des mots construits et de l'unité lexicale

Parler de mots construits c'est à la fois évoquer la question de l'unité lexicale. Alain Rey rappelle que les éléments de la langue que la tradition ancienne et le langage courant ont considérés de mots étaient de « diverses sortes »¹. En effet, Saussure parle de mots simples et composés, d'unités de syntagmes, Bloomfield de morphèmes et de mots, Ch. Bally de sémantèmes, Whorf de lexèmes et encore de mots. Selon l'auteur, « cette pléthore terminologique correspond à une difficulté majeure : celle de la définition de l'unité lexicale »². Abondant dans le même sens, A. Meillet écrit :

Nous croyons tous savoir ce que c'est qu'un mot, car, dès notre enfance, nous avons vu les mots séparés par des blancs [...]. Dans l'écriture, le mot nous apparaît comme un petit être autonome, une quantité constante [...]. Cette séparation entre les mots n'est pas d'ailleurs un fait universel [...]. Les Grecs ne séparaient pas les mots dans l'écriture³.

Ainsi, à l'en croire Meillet, le critère graphique ne peut être un critère définitionnel solide du mot, du fait que les Grecs malgré leur système d'écriture parlaient pourtant de mots. En dehors de ce critère d'ordre morphosyntaxique, d'autres critères ont été convoqués comme le critère sémantique.

Pour les disciples de Saussure comme Ch. Bally, ce qui importe est « l'unité indécomposable de la pensée » et le critère retenu est donc entièrement sémantique, et d'un sémantisme mental⁴.

Ces deux critères : morphosyntaxique et sémantique sont les critères par excellence de l'identification des mots composés. Nous les évoquons dans cette étude parce que le critère morphosyntaxique permet de distinguer certains mots dits simples des mots dits mots composés. Et, le critère sémantique, lui, permet d'une part de distinguer les mots composés des syntagmes libres, c'est-à-dire des associations occasionnelles d'unités lexicales dans le discours ; et d'autre part, de distinguer les mots morphologiquement simples des composés savants qui nous intéressent dans cette étude.

Soient les exemples suivants :

Exemple 1 :

Sage-femme, portefeuille, acide gras, prise en charge, relire, illégal, sevrage, malade, médecin, patient.

Tels que l'écriture les présente, on peut isoler deux groupements de mots dans cette série :

Série 1 : relire, illégal, sevrage, malade, médecin, patient ;

Série 2 : sage-femme, portefeuille, acide gras, prise en charge.

¹ A. REY, *La lexicologie*, Paris, Klincksieck, 1970, p. 103.

² *Ibidem*

³ A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Klincksieck, 1952, t.11, p. 9.

⁴ A. REY, *op. cit.*, p.103

La grammaire traditionnelle considère les mots de la première série comme étant des mots simples compte tenu de leur aspect graphique. Ils sont orthographiquement simples. Cependant, l'analyse linguistique voit dans cette même série, deux procédés de formation de mots. Les unités : malade, médecin, patient sont formées d'un seul morphème qui recouvre une unité de pensée, l'élément psychologique. Certains linguistes les appellent des lexies primaires. Les autres unités : relire, illégal, sevrage sont constituées de deux morphèmes. Un morphème libre, -lire, -légal, sevrer- et un morphème lié, re-, il-, -age qui, tous les deux formant un bloc au point de vue graphique, renferment deux unités de pensée. Ce procédé de formation de mots est la dérivation qui peut être une préfixation (relire et illégal) ou une suffixation (sevrage).

Alors que les mots de la deuxième série sont composés de deux morphèmes libres que les lexicalistes considèrent comme étant des lexèmes. Un lexème est défini comme une unité plus abstraite et plus globale qu'un simple signe linguistique qui se « matérialise » dans le discours en plusieurs mots-formes⁵. Ainsi, Sage-femme est composé de : sage et de femme ; portefeuille est constitué de porte et de feuille ; acide gras est composé de acide et de gras. Ce sont des mots composés. En effet, pour ces mots, l'unité psychologique excède les limites de l'unité graphique et s'étend sur deux ou plusieurs mots. Et lorsque l'association atteint son plus haut degré de cohésion, le groupe est définitivement consacré à l'usage.⁶ Ainsi se résume le destin des expressions linguistiques figées parmi lesquelles, nous avons les mots composés.

Exemple 2 :

Philosophie, géographie, génocide, table, courant, malade
Toutes les unités de cet exemple sont morphologiquement simples alors qu'elles ne relèvent pas du même procédé de formation et n'utilisent pas les mêmes unités. Table, courant et malade sont des mots simples formés d'un seul morphème. Alors que philosophie, géographie, génocide, bien que morphologiquement simples constituent des mots composés qui sont formés de racines grecques et/ou latines. Philo- et -sophie sont deux racines grecques ; géo- et graphie sont aussi deux racines grecques ; géno- est une racine grecque et -cide, une racine latine. C'est ce qu'on appelle composés savants ou néoclassiques. Leur identification ne repose pas uniquement sur leur morphologie mais aussi sur l'étymologie de leurs formants. Selon Cécile Bourgaux : « l'étymologie est source d'observation, de raisonnement et de découverte, et non un objet d'étude en soi. Tous ces termes français sont le témoignage de la permanence du grec ancien et du latin ».⁷ Ainsi, la problématique de la délimitation de l'unité lexicale :

Présente une triple alternative : en effet, si l'on applique l'une sur l'autre l'unité de pensée et l'unité graphique (c'est-à-dire le mot), on constate que tantôt elles se

⁵ A. POLGUERE, *Notions de base en lexicologie*, Montréal, 2002.

⁶ A. REY, *op. cit.*, p. 104.

⁷ J. CELLARD, BOUGAUX, C, *Les racines grecques et latines du vocabulaire français*, Paris, de Boeck Duculot, 2013, p. 8.

recouvrent exactement, tantôt la première n'est qu'une partie de la seconde, tantôt enfin la seconde n'est qu'une partie de la première⁸.

C'est toute la problématique de la définition des mots composés. Cette complexité reste entière dans l'identification et l'interprétation des mots composés savants ou néoclassiques qui constitue le thème de cette étude.

2. Description morphosyntaxique

Pour les besoins de l'étude, nous limitons le corpus au domaine de la médecine, notamment aux noms qui renvoient à la spécialité et aux spécialistes. Les données sont recueillies dans un tableau à deux colonnes : colonne (1) : spécialité, colonne(2) : spécialiste

Les données :

Spécialité	Spécialiste
Neurologie :	Neurologue
Néphrologie :	Néphrologue
Urologie :	Urologue
Cardiologie :	Cardiologue
Pneumologie :	Pneumologue
Cancérologie :	Cancérologue
Ophtalmologie	Ophtalmologue
gynécologie	Gynécologue
andrologie	Andrologue
Dermatologie	Dermatologue
Rhumatologie	Rhumatologue
Hépatologie	Hépatologue
Hématologie	Hématologue
Immunologie	Immunologue
Gastro- entérologie	Gastro-entérologue
Néonatalogie	Néonatalogue
Pédiatrie	Pédiatre
Gériatrie	Gériatre
Psychiatrie	Psychiatre

Analyse

Du point de vue morphosyntaxique, tous les enquêtés, étudiants comme enseignants admettent que ces mots sont des unités morphologiquement simples que l'on pourrait bien confondre aux mots simples qui sont composés d'un seul radical ou aux mots dérivés composés d'un radical et d'un affixe.

Exemple 3

Soient les mots suivants : radiologie, cancérologie, néonatalogie

Certains enquêtés considèrent que ces mots sont formés par dérivation. Les mots radiologie et cancérologie sont analysés comme étant formés par suffixation, et néonatalogie comme relevant à la fois de la préfixation et de la suffixation. C'est

⁸ A. REY, *op. cit.*, p. 104.

parce qu'ils identifient dans ces mots un radical et un affixe. En effet, radio, cancer et natal sont reconnus comme des radicaux et –logie comme un suffixe et néo comme un préfixe. Cette description n'est pas conforme tout simplement parce que ces mots ne sont pas formés par dérivation mais par le procédé de la composition. Néo- et –logie quoique leur statut soit problématique, renvoient en français à un référent.

Exemple 4

Gastro-entérologie ou gastroentérologie, gastro-entérologue ou gastroentérologue
Seuls Gastro- entérologie et son dérivé gastro-entérologue font exception dans ce tableau. Ils ont été identifiés comme étant des mots composés grâce à la présence du trait d'union et à leur forme morphologique complexe. En effet, même si son orthographe a été rectifiée en 1990 qui supprime le trait d'union, gastroentérologie est un surcomposé. Il est formé du préfixe grec *gastro*, du grec *enteron*, entéro, et de –logie.

Ainsi, les mots composés savants sont prototypiquement formés à partir de deux bases syntaxiquement autonomes. Ils peuvent être morphologiquement simples ou complexes. Différentes combinaisons des composés savants sont notées :

Des structures binaires :

Grecque + grecque : pithécanthrope

Latin + latin : quadrupède

Grecque + latin : génocide

Latin + grecque : planisphère

Des surcomposés :

Grecque + grecque + Grecque : gastroentérologie

Par rapport à la structure morphosyntaxique des items de notre corpus aucune combinaison : latin + latin, et grecque + latin n'a été identifiée. La combinaison la plus récurrente est : grecque + grecque. Quelques mots de syntaxe : latin + grecque sont également notés dans notre corpus: radiologie, immunologie. Aussi, pour les noms de spécialités et de spécialiste, la plupart des noms ont une structure binaire.

L'autre remarque est que l'examen de notre corpus permet d'identifier principalement deux types de syntaxe, avec une prédominance de la première structure syntaxique.

Pour les noms de spécialités :

Elément 1 + -logie :

Elément 1 + - iatrie :

Pour les noms des spécialistes :

Elément 1 + -logue

Elément 1 + -iatre

Il faut noter que l'élément -logue connaît une compétition morphologique avec –iste qui pour certains mots comme ophtalmologie est plus utilisé. En effet, ophtalmologiste est plus fréquent qu'ophtalmologue. Concernant le premier

élément, on relève également une allomorphie pour certains mots. On dit : cancérologue (cancérologie), carcinologue (carcinologie) ou encore oncologue (oncologie).

Ainsi, on peut affirmer que les éléments latins servant en composition, dans le domaine de la médecine et concernant les noms de spécialités et de spécialistes sont moins abondants que les éléments grecs. Les éléments grecs sont extrêmement nombreux, de manière générale dans le domaine des sciences et des techniques. Ils représentent la part la plus importante du grec dans les langues modernes. Cette situation se comprend quand on sait que l'une des plus grandes civilisations, notamment dans le domaine des inventions scientifiques et techniques, est grecque. En matière de création scientifique, les Grecs sont considérés comme l'une des plus grandes références. Ce qui fait qu'on les considère comme les anciens, les savants.

Cependant, on ne confondra pas la composition néoclassique avec la formation par télescopage ou les mots-valises. Le télescopage consiste à combiner les premières syllabes d'un mot aux dernières syllabes d'un autre mot ou d'un autre mot. Il forme un mot-valise.

Exemple 5

Alicament est formé à partir de : aliment + médicament. On réunit ali- et -ment pour former le mot alicament.

On distingue différentes typologies de ce phénomène :

-apocope + aphérèse : caméra + magnétoscope = comescope.

-apocope + apocope : modulateur + démodulateur = modem.

-aphérèse + aphérèse : vinyle + coton = nylon.

-apocope + mot simple : publicité + postage = publipostage ; téléphone + carte = télécarte ; rural + urbain = rurbain.

Mot simple + aphérèse : bureau + informatique = bureautique ; ou informatique = information + automatique.

Ainsi, les mots composés savants qui présentent notamment une structure binaire sont prototypiquement des unités lexicales morphologiquement simples qui se rapprochent des mots radicaux. Leur particularité est qu'ils réunissent deux racines grecques et ou latines. Ce qui est la source majeure de difficultés pour leur interprétation sémantique. Quant aux unités morphologiquement complexes, ils ne posent pas généralement de problèmes d'identification mais soulèvent des problèmes d'interprétation sémantique au même titre que les unités morphologiquement simples.

3. Analyse sémantique

Qu'ils soient morphologiquement simples ou complexes, les mots composés savants posent un réel problème d'interprétation en français moderne et contemporain. Cette difficulté est liée d'une part par leur morphologie, d'autre part par la nature et l'origine de leurs formants.

Par rapport à l'interprétation sémantique, la plupart des enquêtés interprètent les unités morphologiquement simples comme ils le font pour les mots radicaux. En

effet, cette situation est la résultante de l'analyse morphosyntaxique qu'ils font de ces unités lexicales. Dans la mesure où ils les considèrent comme relevant de la formation par dérivation, sémantiquement ils les interprètent aussi comme ils le font pour un mot dérivé.

Exemple 6

Soient les mots : radiologie, oncologie, néonatalogie

Ces unités lexicales sont analysées sémantiquement par les enquêtés de la manière suivante : le sens du radical + la valeur du suffixe :

Radical : radio + le suffixe –logie

Radical : cancer + le suffixe –logie

Radical : natal + le préfixe néo- + le suffixe –logie

Ainsi, c'est parce qu'ils considèrent –logie et néo- comme des affixes ou des formes dont le sens leur est méconnu qu'ils calculent le sens de ces unités comme le sens du radical qui porte le sens principal ajouté au sens de l'affixe. Ce qui conduit à une interprétation erronée de ces unités lexicales. D'autres ignorent tout simplement le sens de ces mots parce qu'ils n'arrivent pas à identifier le sens de néo- et de –logie qu'ils ne retrouvent pas parmi les affixes récurrents en français moderne et contemporain.

Donc, dans la formation savante, il convient de considérer ces unités, c'est-à-dire les différents formants d'un mot composé savant comme des racines latines ou grecques. Même si en grec comme en latin le débat sur leur statut est toujours d'actualité, tantôt ils sont considérés comme des affixes tantôt comme des morphèmes libres, ces unités lexicales s'analysent en français moderne et contemporain suivant leur sens étymologique. C'est-à-dire comme étant des unités lexicales pleines dotées d'un référent. L'autre difficulté réside dans leur morphologie, leur forme tronquée qui ne permet pas souvent de remonter à leur forme grecque ou latine.

Quant aux unités morphologiquement complexes, elles sont analysées sémantiquement par les enquêtés suivant les règles de la syntaxe française. En effet, les enquêtés analysent les mots composés savants comme les mots composés populaires qu'ils connaissent généralement. Car, dans la plupart des manuels de morphologie inscrits dans nos programmes et des cours dispensés sur la morphologie, n'insistent pas beaucoup sur la particularité de cette catégorie de mots composés : les mots composés savants.

Exemple 7

Porte-parole : celui qui porte la parole de ;

Essuie-glace : qui sert à essuyer la glace ;

Garde-côte : qui garde les côtes ;

Artiste-compositeur : un artiste qui est un compositeur.

On voit que l'interprétation de ces types d'unités se fait suivant l'ordre syntaxique du français qui va de la gauche vers la droite. Ce sont ces règles du français moderne et contemporain qui conduisent aux enquêtés à vouloir interpréter les mots composés savants, dont ils ignorent la nature et l'origine des composants, comme les mots composés endogènes français qui respectent les règles de la syntaxe du français.

Exemple 8

Gastroentérologue : médecin spécialiste des maladies de l'estomac et de l'intestin, et, d'une manière générale de toutes les maladies du tube digestif
 Contrairement aux mots composés endogènes, l'interprétation sémantique des mots composés savants se fait de la droite vers la gauche.

Exemple 9

Andrologie : domaine de la médecine qui traite des problèmes spécifiques des hommes. Le terme vient du grec *andros* homme et *logos* enseignement. On pourrait donc dire que l'andrologie est l'enseignement médical masculin ou simplement la médecine masculine.

Psychiatrie : est la spécialité médicale dédiée à la compréhension, au diagnostic, à la prévention et au traitement des maladies mentales.

Gastroentérologie : branche de la médecine qui traite des maladies digestives.
 Ainsi, qu'ils soient morphologiquement simples ou complexes, l'interprétation sémantique des mots composés savants ne suit pas les règles de la syntaxe française. Inversement, elle se fait de la droite vers la gauche. Elle s'appuie également sur l'étymologie des différents formants du mot composé qui sont, en fait, des racines grecques et ou latines et non des mots français issus de la troncation. Pour une bonne connaissance de ces types d'unités lexicales, leur enseignement doit être pris en compte dans nos programmes.

Conclusion

En somme, cette étude est une contribution sur la description et l'interprétation des mots composés savants. Elle constitue une observation et un raisonnement sur leur mode de formation. L'origine et la nature des formants caractérisent les mots composés néoclassiques. En effet, la formation néoclassique met en œuvre deux radicaux grecs et ou latins suivant différentes combinaisons. Diverses structures sont alors notées selon l'origine de la racine. Compte tenu de leur aspect morphologique, ces unités se rapprochent des mots radicaux que la grammaire scolaire traditionnelle appelle mots simples. Ce qui pose le problème de leur identification qui ne repose pas seulement sur la morphologie mais fait appel à l'étymologie. La description morphosyntaxique des items du corpus révèle également que les éléments grecs qui entrent en composition dans la formation des termes de spécialité de la médecine sont plus nombreux que les éléments latins. Leur morphosyntaxe particulière qui ne respecte pas l'ordre de la syntaxe du français moderne et contemporain, qui part de la gauche vers la droite, pose un autre problème lié à leur interprétation sémantique. Outre la présence des traces et des empreintes du latin et du grec dans la formation savante, l'interprétation sémantique emprunte la voie inverse. Elle part plutôt de la droite vers la gauche. C'est une autre caractéristique des mots composés savants dû au fait que la tête syntaxique se trouve à droite. Ainsi, une meilleure connaissance des termes de la médecine et des lexiques spécialisés passe nécessairement par la connaissance des rudiments du latin et du grec et celle des procédés de formation des mots. La formation littéraire doit reconsidérer la place et le rôle des langues mortes dans nos programmes d'enseignement.

Bibliographie

- CELLARD Jacques, BOURGAUX Cécile, 2013, *Les racines grecques et latines du vocabulaire français*, Paris, de Boeck Duculot
- LIGNON Stéphanie, NAMER Fiammetta, 2012, *La composition néoclassique : nouvelles données, nouveaux usages, nouvelles définitions*, Nantes, P U N
- MEILLET Antoine, 1952, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Klincksieck
- NAMER Fiammetta, 2007, « Développements récents (et moins récents) en morphologie constructionnelle et leur application à la lexicographie historique », exposé présenté le 20 juin 2007 devant l'équipe TLF-Étym de l'ATILF. Nancy : ATILF ([http : //www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf](http://www.atilf.fr/tlf-etym/namer.pdf)), 27 pages.
- POLGUERE Alain, 2002, *Notions de base en lexicologie*, Montréal, Observatoire de Linguistique Sens-Texte
- REY Alain, 1970, *La lexicologie*, Paris, Klincksieck

La symbolique des prénoms anthroponymiques créoles à valeur conjuratoire : Entre morphologie et sémantique

Noël Bernard BIAGUI

Centre de Linguistique Appliquée de Dakar

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

biaguinoelbernard@yahoo.fr / noelbernard.biagui@ucad.edu.sn

&

Augustin NDIONE

Centre de Linguistique Appliquée de Dakar (CLAD)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

augustin.ndione@ucad.edu.sn

Résumé : Si les études anthroponymiques visent généralement à faire du nom un outil pour comprendre les usages sociaux et culturels dans un espace donné ; les prénoms à valeur conjuratoire en créole casamançais sont utilisés après plusieurs fausses couches d'une femme dans le but de conjurer le mauvais sort, afin que le nouveau né puisse survivre. Bien que désormais largement intégrée dans le monde moderne (scolarisation, utilisation courante des téléphones portables etc.), la communauté créole à l'image des autres communautés linguistiques de la Casamance, conserve de nos jours encore beaucoup de ses traditions. De nombreuses coutumes et moeurs d'origine animiste sont encore observées, malgré la présence du christianisme et de l'islam. Chez les Créoles, ces prénoms sont généralement asexués, les hommes comme les femmes peuvent les porter. Cet article tente de reconstituer le champ lexical servant à désigner ces prénoms anthroponymiques chez les populations créolophones du village de Sindone. Le but poursuivi par cette analyse est de proposer une analyse qui met en relief, les propriétés morphologique et sémantique de ces prénoms anthroponymiques très peu étudiés et qui révèlent des valeurs socioculturelles qu'il importe de sauvegarder.

Abstract: While anthroponymic studies generally aim to use names as a tool to understand the social and cultural uses of a given area, first names with a conjurative value in Casamance Creole are used after a woman has had several miscarriages in order to ward off bad luck so that the newborn child can survive. Although now largely integrated into the modern world (schooling, common use of mobile phones, etc.), the Creole community, like the other linguistic communities of Casamance, still retains many of its traditions. Many customs and mores of animist origin are still observed, despite the presence of Christianity and Islam. Among the Creoles, these names are generally asexual, and both men and women can bear them. This article attempts to reconstruct the lexical field used to designate these anthroponymic names among the Creole-speaking populations of the village of Sindone. The aim of this analysis is to propose an analysis that highlights the morphological and semantic properties of these

anthroponymic names which have been little studied and which reveal socio-cultural values that it is important to safeguard.

Mots-clés : anthroponyms, formation, description, typology, semantics.

Keywords: first names, education, description, typology, semantic.

Introduction

Fondé vers 1500 par l'ethnie baïnouk, le village de Sindone (Communauté rurale d'Adéane) est un village cosmopolite, situé en Casamance (région de Ziguinchor), en amont à une trentaine de kilomètres à l'Est de la ville de Ziguinchor (capitale régionale) entre le fleuve Casamance et la forêt de Bissine. Quatre groupes ethniques constituent l'ossature de la population de Sindone : les Baïnouk (fondateur du village), les diolas, les manjacques et les mandingues. La coexistence et la cohabitation entre ces différents groupes ethniques au sein des familles, des concessions et des quartiers présentent actuellement une situation linguistique complexe dont la dynamique se perçoit fort bien au travers des divers types de relations que ces derniers (les groupes ethniques) entretiennent entre eux. De nos jours, la majorité de la population créolophone de Sindone est pluriethnique et multilingue. Cependant, la langue la plus parlée et par presque tous est le créole.

Le nom patronymique traditionnel ou encore nom de famille qu'on appelle aussi en créole *mantiña*, terme d'adresse, réservé aux salutations est l'élément qui indique l'ascendance paternelle ou maternelle. Il est donné d'office dès la naissance et il marque l'intégration de l'enfant au sein de la famille. Il n'a pas une signification particulière mais permet de retracer la généalogie, de remonter dans le passé jusqu'à l'ancêtre fondateur de la lignée. Par ailleurs, on pouvait déterminer, à partir du patronyme, l'ethnie à laquelle appartenait l'individu, sa région d'origine, la profession de ses aïeux. Actuellement, dans nos sociétés, les traditions sont de plus en plus négligées par les gens et bousculées par le modernisme, le choix est plutôt guidé par la religion (le christianisme ou l'islam). Les anthropologues répartissent les noms africains en trois catégories différentes :

- (1)- Les noms familiaux qui spécifient les deux parents géniteurs et, par-delà ces derniers, toute la parenté ; on peut les assimiler aux patronymes ou encore noms de famille. Les noms individuels ou personnels. Ce sont ceux par lesquels on désigne couramment l'individu ; ils correspondent aux prénoms ;
- (2)- Les noms d'initiation où l'individu le reçoit durant son passage de l'adolescence à l'âge adulte, en fonction de ses aptitudes physiques, intellectuelles ou morales ;
- (3)- Pour les prénoms à valeur conjuratoire en créole casamançais, ils sont utilisés après plusieurs fausses couches d'une femme dans le but de conjurer le mauvais sort, afin que le nouveau-né puisse survivre. Ces prénoms sont généralement asexués, les hommes comme les femmes peuvent les porter.

L'objet de notre étude sur les anthroponymes à valeur conjuratoire, est un phénomène culturel sous-tendu par un système de nomination spécifique. Les anthroponymes qu'il utilise présente un grand intérêt tant au plan linguistique, que sociolinguistique au point que Omar Ka (1981 : 103) pour montrer leur caractère culturel affirme que « toponymie, ethnonymie, concurremment avec l'anthroponymie, peuvent contribuer à la connaissance historique de nos régions ».

Cette modeste contribution ayant pour étude la morphosémantique des prénoms anthroponymiques créoles, cadre aussi, remarquablement bien, avec la consigne méthodologique de Thomas (1980 : 21), selon laquelle :

La recherche linguistique doit dépasser les strictes limites de l'étude grammaticale et lexicale d'une langue pour s'étendre à l'ensemble du milieu naturel et humain où elle se situe. Dans cette optique, la langue ne peut être considérée comme une entité indépendante de la société humaine qui l'emploie comme moyen de communication ; cette société elle-même et la langue dont elle fait usage sont indissolublement liées au milieu naturel où elles évoluent.

C'est dans cette perspective que s'insère notre volonté de découvrir la spécificité des anthroponymes octroyés au sein de la communauté créolophone de Sindone, terrain de notre étude. Les prénoms étudiés dans cet article, ont une coloration culturelle très forte et traduisent une certaine façon de percevoir la vision du monde de la communauté créolophone de Sindone. L'état actuel des recherches sur les créoles continentaux du groupe CPAO (Créoles Portugais d'Afrique de l'Ouest), montre que les auteurs tels que : Alkmin (1983) ; Bal (1980, 1983a, 1983b, 1985a, 1985b) ; Chataigner (1963) ; Dalphinis (1981) ; Dieng (1985) ; Doneux (1979) ; Esvan, (1922, 1951) ; Juillard (2005, 2007, 1990a, 1990b, 1991, 1994b, 1998, 1992) ; Moreau (1994) ; Peck (1988) et Rougé (2002), qui ont travaillé tous sur les créoles de ce groupe CPAO, ont passé sous silence la problématique de l'anthroponymie. Autrement dit, les prénoms anthroponymiques à valeur conjuratoire n'ont fait l'objet d'aucune étude linguistique et sociolinguistiques. Afin de pallier cette insuffisance à la fois quantitative et qualitative, nous nous efforçons d'apporter ici, sans prétendre à l'exhaustivité, un complément d'informations pertinentes sur les propriétés morphologiques et sur la valeur sémantique des prénoms anthroponymiques en créole casamançais.

0. La méthodologie de recherche

0.1. Justification du choix du sujet

Si nous devons expliciter les motivations du choix de cet article, nous dirons qu'il est de l'ordre de la nécessité. Cette étude répond à un manquement noté dans la thèse de Biagui (2012 : 381), qui est une description générale du créole afro-portugais parlé à Ziguinchor. Elle présente une vue d'ensemble de la langue. En ce qui concerne les propriétés morphologiques de la langue, en mettant l'accent surtout sur la morphologie de type affixal, tout en passant sous silence l'étude anthroponymique des prénoms à valeur conjuratoire.

0.2. Problématique de la recherche

La première difficulté résulte du fait que nous traitons d'une thématique rarement abordée dans les études créoles ; elle est donc peu documentée. La seconde, c'est l'absence de sources écrites sur le sujet. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous avons dû construire notre problématique davantage sur nos connaissances socioculturelles que théoriques disponibles sur le sujet.

0.3. Le cadre théorique de référence

Avant d'aller en détail dans cette étude, nous allons présenter le cadre structurel dans lequel notre analyse va s'insérer. Il s'agit d'analyser morphologiquement et sémantiquement les prénoms à valeur conjuratoire usités chez les créolophones de Sindone. Notre approche est descriptive. Pour ce faire, nous allons à travers le processus morphologique de chaque prénom anthroponymique, extraire les parties composant sa structure morphologique identifiable, à partir de la séquence de morphème contenu dans ce prénom. Nous dégagerons aussi, la catégorie grammaticale de chaque élément et nous en donnerons une interprétation sémantique appropriée.

0.4. L'hypothèse de recherche

En partant du postulat que tout nom occupe une importance capitale dans l'identité culturelle et sociale d'un individu, et que ce dernier dans son processus de formation est la résultante d'expériences, de circonstances et de culture. Partant de ce constat, notre hypothèse de travail peut être formulée de la manière suivante : comment les anthroponymes usités en créole sont-ils formés ? et à quelle valeur sémantique sont-ils rattachés ? Pour répondre à ces questions, l'étude part de l'hypothèse selon laquelle dans la création lexicale, les prénoms obéissent à certains procédés de formation et présentent une valeur sémantique particulière. Ainsi, les principales articulations de cette analyse mettent en exergue la typologie, la morphologie et la sémantique des prénoms.

0.5. Le corpus

Notre corpus dans un premier temps porte les données collectées pour les besoins de notre thèse soutenue depuis 2012. Ensuite, il a été étoffé lors de nos différents séjours au village entre 2013 et 2020. Cependant le véritable travail de collecte a été bouclé entre juillet et août 2020. Ce séjour, d'une durée de deux mois m'a obligé avec la fermeture des universités sénégalaises à cause de la COVID-19 et en fuyant le stress de la capitale à séjourner au village. C'est durant cette période que par moment avec l'aide des femmes, que j'ai pu confectionner mon corpus qui comprend une quarantaine d'items anthroponymiques. Le travail de terrain a été conduit en créole, et l'analyse et l'interprétation du corpus ont bénéficié du fait que moi-même sois locuteur natif. Au travail de terrain s'ajoute une recherche documentaire qui nous a mené à fouiller dans des ouvrages d'onomastique, de linguistique, d'histoire, de sociologie et de religion pour appréhender le phénomène étudié dans toute sa complexité.

1. L'identification des anthroponymes

L'inventaire des anthroponymes à valeur conjuratoires sélectionnés dans ce tableau n'est pas exhaustif. Il fournit toutefois, l'essentiel des anthroponymes les plus usités en milieu sindonais, village créolophone. Ces prénoms anthroponymiques se retrouvent aussi dans les sociétés diola, wolof et mandingue... Ils sont généralement asexués, des hommes et des femmes peuvent les porter. Pour une bonne visibilité des anthroponymes utilisés en créole, nous avons structuré ces derniers en quatre (4) déclinaisons. Il s'agit entre autres :

- (1)- des prénoms de *supplication* ;
- (2)- des prénoms de *chosification* ;
- (3)- des prénoms de *désintéressement simulé* et enfin,
- (4)- des prénoms *contextuel de naissance*.

Ces quatre fonctions ont été dégagées, suivant la philosophie qu'ils incarnent mais aussi en tenant compte du sens qu'ils véhiculent.

	Anthroponymes	Origine étymologique				Signification	Classification			
		créole	Mandingue	Wolof	Diola		Imploration	Chosification	Désintéressement	Contextuel
1.	abondi		+			faire sortir, presenter				+
2.	alabatu		+			atend dieu	+			
3.	alambulu		+			Pose-le sur ma main				+
4.	alamuta		+			don a dieu	+			
5.	alanso		+			dieu donne-moi	+			
6.	amoul			+		il n'ya aucun espoir de vie			+	
7.	beeteen				+	jette-le			+	
8.	bempo	+				ben pa bay			+	
9.	booto		+			le sac		+		
10.	bori		+			cours				+
11.	bugul			+		il n'en veut pas			+	
12.	daadan		+			la limite				+
13.	esperansa	+				sans espoir (ka ten esperansa)			+	
14.	fay		+			jette			+	
15.	filije		+			laissez-le, abandonne-le			+	
17.	jokong		+			les toilettes		+		
19.	karafa		+			confier	+			
20.	karfa		+			la confiance	+			
21.	kembugul			+		personne n'en vrut			+	
22.	kojedu	+				celui qu'on a ramasse			+	
23.	korenidu	+				il s'en moque			+	
24.	kulati				+	le mal aime			+	
25.	kulunfee		+			la vanne		+		
26.	kuxofoore					geste de calomnie			+	
27.	lantombon		+			le gentilhomme				+
28.	leefuu		+			va-t-en			+	
29.	malafi		+			in ne veut pas			+	
30.	malala		+			je ne lui fais pas confiance				+
31.	mañjutu		+			j'accepte tout	+			
32.	mbalbulu					je suis entre vos mains	+			
33.	meeta		+			celui qui a dure				+
34.	mesa	+				la table		+		
35.	mondo	+				une poignée de nourriture			+	

36.	more	+			le mourir			+	
37.	motaafe				personne n'est chez lui			+	
38.	motafee		+		personne n'est avec lui			+	
39.	muntuju	+			tas d'ordure		+		
40.	ñakasi		+		ignorez-le			+	
41.	ñamoo		+		l'herbe		+		
42.	ñantan		+		la paille		+		
43.	negadu	+			le rejeté			+	
44.	nfere	+			être accablé				+
46.	ñima		+		beauté				+
47.	ñonkolin		+		tas d'herbe		+		
48.	ɲaybe				la maudite				+
49.	oowa			+	lui c'est quoi ?		+		
50.	saaku	+			le sac		+		
51.	sagar			+	chiffon usé		+		
52.	sagar			+	torchon, chiffon		+		
53.	siima		+		le rescapé	+			
54.	siyabatu		+		tu peux t'asseoir et l'attendre	+			
55.	sobetaala		+		Il manque de sérieux			+	
57.	sonta		+		perimé, pourri			+	
59.	sooloowt			+	On n'en veut pas			+	
60.	suntukun		+		tas d'urdures		+		
61.	tomboj		+		Qui est ramassé part			+	
62.	totala		+		Quelqu'un qui n'a pas de nom			+	
63.	tumbulu		+		laisse-le avec moi	+			
64.	tutaan		+	+	celle qui est petite à la naissance				+
65.	tuti			+	celui qui est petit à la naissance				+
66.	upa	+			personne sans nom			+	
67.	wandifeɲ		+		la chose d'autrui			+	
68.	yadikon			+	tu étais déjà venu			+	
69.	yafa				qu'on le tue			+	
70.	yafay		+		jetez-le			+	
71.	yagga yoon			+	celui qui a tardé à naître				+
72.	yakar			+	Espoir	+			

Tableau 1: Les anthroponymes les plus usités en milieu sindonais

2.1. Quelques traits morphologiques du nom et du verbe

Le créole casamançais est une langue à accent tonique. Il se caractérise par une plus grande énergie dans l'articulation de la syllabe tonique. Il a une fonction distinctive puisqu'on peut opposer en créole casamançais deux mots segmentalement identiques par la seule place de l'accent. Le substantif constitue le noyau du syntagme nominal et il est combinable avec des déterminants (démonstratifs, possessifs), des adjectifs épithètes, des interrogatifs (adjectivaux) et des numéraux. Concernant la morphologie du nombre, en créole il y a deux nombres : un nombre singulier et un nombre pluriel. La formation du pluriel se fait en rajoutant *-s* ou *(w)us* en finale absolue du mot en fonction de la place de

l'accent et de la terminaison du mot. Le créole casamançais a aussi un pluriel collectif régulièrement exprimé par un préfixe *ba* pour les noms pluriels propres et les pronoms indépendants (souvent première et deuxième personnes du pluriel), combiné avec le marqueur pluriel. La dérivation substantivale y est donc diversifiée. Le procédé consiste à adjoindre à une base radicale nominale (c'est-à-dire une forme libre) un affixe dérivatif (préfixe ou suffixe) qui n'est jamais attesté seul dans la langue pour produire une nouvelle unité lexicale. Quand au verbe, morphologiquement, il est presque toujours constitué d'un radical verbal invariable auquel s'ajoute dans la plupart des cas une voyelle thématique qui porte l'accent tonique. Le verbe est fléchi pour l'aspect de l'action avec trois valeurs de base, toutes exprimées par des particules préverbales : -L'accompli ou le perfectif (zéro marqué) ; -L'habituel (marqueur : *ta*) ; -Le progressif ou inaccompli (imperfectif non habituel, marqueur : *na*). Le verbe du créole casamançais appartient à deux classes aspectuelles : -Le verbe dynamique ou « faible », qui a une référence passée lorsqu'il est combiné avec le marqueur de l'accompli (zéro marqué) ; -Le verbe statif ou « fort », qui a une référence présente lorsqu'il est précédé du marqueur de l'accompli. La dérivation verbale est un procédé largement attesté en créole. Elle a recours à différents procédés morphologiques, tels que : -La suffixation (inchoatif, instrumental) ; -La préfixation (inversif) et la reduplication.

2.2. Morphologie des anthroponymes du créole

Les anthroponymes du créole casamançais sont des unités linguistiques dont la morphologie est caractérisée par trois types de structures morphologiques : les structures simples, les structures complexes (unités composées) et les structures dérivées.

2.3. Les anthroponymes simples du créole

Le nom simple est une unité formée à partir d'un seul élément lexical. Ce nom se présente généralement sous forme d'un lexème et d'un morphème. Il appartient à une catégorie grammaticale spécifique et est porteur des marques de genre et de nombre. Comme le mentionne Dubois (1994:434) dans son *dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* : « on appelle mot simple un morphème racine par opposition au mot dérivé ou composé ». Donc, les anthroponymes simples du créole sont composés d'une seule unité lexicale où le résultat de l'association d'une seule racine lexicale et d'un seul schème grammatical comme on les aperçoit dans le tableau 2 ci-dessous.

2.3.1. Forme de surface

Structure de surface		Signification	Structure profonde		Signification
<i>mesa</i>	['mesa]	« table ».n.	<i>mesa</i>	['mesa]	« table ».n.
<i>saku</i>	['saku]	« sac ».n.	<i>saku</i>	['saku]	« sac ».n.

<i>mondo</i>	['mondo]	« boule de riz ».n.	<i>mondo</i>	['mondo]	« boule de riz ».n.
<i>more</i>	[mo 're]	« mourir ».v.	<i>more</i>	['more]	« mouroir ».n.
<i>mntuju</i>	[mun 'tuju]	« tas d'ordures »	<i>mntuju</i>	[mun 'tuju]	« tas d'ordure »
<i>upa</i>	['upa]	« anonyme ».n.	<i>upa</i>	['upa]	« anonyme ».n.

Tableau 2: Les anthroponymes simples les plus isutés en créole

Le tableau 2 nous montre que le nombre des anthroponymes simples composés d'une seule racine lexicale et d'un seul schème grammatical de deux mots est de six (7) noms. Parmi les six anthropymes simples, un seul est construit à partir d'un verbe.

2.3.2. Forme profonde

Le cas de : *moré* [mo're] « mourir » > *more* ['more] « mouroir » (Cf. Tableau 2) est le anthroponyme qui, du point de vue morphologique mérite une petite analyse. En créole casamançais, le nom n'a pas de forme phonique propre. Il peut être accentué sur la dernière ou sur l'avant-dernière syllabe et il peut se terminer par une consonne ou par une voyelle. Tandis que le verbe est constitué d'un radical verbal invariable auquel s'ajoute dans la plupart des cas une voyelle thématique généralement accentuée sur la dernière syllabe (Biagui, 2017:217). Sur le plan morphologique, le verbe est presque toujours constitué d'un radical verbal invariable auquel s'ajoute dans la plupart des cas une voyelle thématique qui porte l'accent tonique. Donc on a constaté que pour nominaliser un verbe il suffit en créole de déplacer l'accent. Cette procédure de dérivation est quasi inexistante en créole. Et même nous, qui travaillions depuis longtemps sur cette langue, il est rare que nous rencontrions un phénomène de ce genre. Le verbe *moré* [mo're] « mourir » peut dériver une forme nominale au moyen du repositionnement de l'accent qui passe de l'antépénultième à la dernière syllabe et devient dans cette condition un substantif *more* ['more] « mouroir ».

2.4. Les anthroponymes complexes du créole

Les anthroponymes de formes complexes du créole casamançais présentent morphologiquement deux types de structures : les structures syntagmatiques et les unités phrastiques lexématisées.

2.4.1. Forme de surface

Structure de surface		Signification
<i>bempo</i>	['bempo]	« celui qui est venu pour repartir »
<i>esperansa</i>	[espe 'ransa]	« il n'y pas espoir de vie »
<i>kojedu</i>	[ko 'jedu]	« celui qui a été ramassé »
<i>korenidu</i>	[kore 'nidu]	« celui qui est répugnant »
<i>negadu</i>	[ne 'gadu]	« celui qui a été rejeté »
<i>nfere</i>	['nfere]	« être désœuvré, désespéré »

Tableau 3: Les anthroponymes complexes les plus usités en créole

2.4.2. Forme profonde

1. *Bempo* [est composé de : *i* + *beŋ* + *pa* + *bay*]

i *beŋ* *pa* *bay*
3SG.CLIT.S venir.ACC pour partir
« Il est venu pour repartir »

2. *Esperansa* [est composé de : *ka* + *teŋ* + *esperansa*]

ka *teŋ* *Esperansa*
NEG ACC.avoir Espoir
« il n'y pas espoir de vie »

3. *Kojedu* [est composé de : *i* + *kojé* + *-du*]

i *kojé* *-du*¹
3SG.CLIT.S ramasser.ACC PSF
« Il a été ramassé »

4. *Negadu* [est composé de : *i* + *negá* + *-du*]

i *negá* *-du*
1PL.CLIT.S refuser.ACC PSF
« Il a été rejeté »

5. *Nfere* [est composé de : *N* + *feré*]

N *Féré*
1SG.CLIT.S désespérer.ACC
« Je suis désespéré »

6. *Korenidu* [est composé de : *ko* + *rení* + *du*]

ko *rení* *-du*
CL17² déguster PSF
« Celui qui est dégoûtant »

Nous avons constaté qu'avec les anthroponymes complexes du créole, la langue utilise le procédé de contraction comme le montre la structure profonde des

¹ Exceptés les verbes *beŋ* /beŋ/ « venir », *moré* /mo're/ « mourir », *sá* /sa/ « être », *sedi* /'sedi/ « être, devenir » et *teŋ* /teŋ/ « avoir, posséder », tous les verbes casamançais peuvent accepter la marque *-du* '-/du/ du passif. La désinence *-du* '-/du/ provient du portugais *-do* '-/du/ des participes passés. La voix passive peut servir dans deux types de situations : Lorsque l'action exprimée par le verbe a été subie par le sujet et lorsque le sujet de l'action exprimée par le verbe est collectif ou indéfini (Biagui, 2018:175). La marque *-du* peut aussi servir à produire des adjectifs verbaux par dérivation (Biagui, 2018:230).

² Cf. Biagui, 2013, p. 106.

anthroponymes. La contraction est un des traits caractéristiques du langage parlé et elle est alors souvent opérée dans le discours quotidien. Elle est considérée comme un moyen assez efficace de l'économie de la communication temporelle quant à l'oral mais aussi spatiale quant à l'écrit. Contrairement à la troncation qui est un procédé dérivationnel qui consiste à une réduction orale consistant à supprimer une partie du mot jugée trop longue, soit par retranchement d'une ou plusieurs syllabes initiales, dans ce cas-là, nous parlons de l'aphérèse, soit par retranchement d'une ou plusieurs syllabes finales, dans ce cas-là, nous parlons de l'apocope.

2.5. Morphologie des emprunts anthroponymiques du créole

Dans un contexte plurilingue comme celui du Sénégal, il existe le phénomène de contact de langues. Une de ses conséquences est le recours à l'emprunt. En effet, les locuteurs d'une langue peuvent être confrontés à une situation face à laquelle ils ont besoin de nommer une réalité qui leur est nouvelle. Dans un tel cas, ces derniers font le choix de la création lexicale ou de l'emprunt. Le créole casamançais n'est pas en reste de ces pratiques. Pour enrichir son stock lexical en rapport avec les anthroponymes à valeur conjuratoire, le créole a recours à l'emprunt. L'emprunt est un procédé par lequel les utilisateurs d'une langue adoptent intégralement, ou partiellement, une unité ou un trait linguistique (lexical, sémantique, phonologique, syntaxique) d'une autre langue. Selon Ndao (1996:103), l'introduction d'éléments étrangers dans une langue permet de distinguer deux formes de pénétration : - *la pénétration secondaire* qui est le processus par lequel certains traits de la langue dominante s'introduisent dans la langue réceptrice sous une forme très modifiée de manière à s'intégrer au système phonologique, syntaxique, lexical ou sémantique de cette dernière et la - *la pénétration primaire*, lorsqu'une fois introduite dans la langue subordonnée, les traits de la langue dominante continuent clairement et sans conteste à faire partie de cette langue. Des emprunts relevés dans notre champ d'étude ont pour langues sources le mandinka, le wolof et le diola. Ces emprunts sont de type intégral adapté. L'emprunt intégral adapté est un mot issu de l'importation d'une forme étrangère s'accompagnant d'une modification. De façon générale, le mot subit une adaptation d'ordre phonétique et phonologique. Donc on peut dire concernant les anthroponymes créoles que c'est l'emprunt par la pénétration secondaire qui est le plus en vue.

2.6. Les emprunts anthroponymiques du mandinka

Le mandinka est une langue de la famille mandé parlée en Gambie, Casamance et dans l'est de la Guinée-Bissau (Creissels & Sambou 2013). Elle joue depuis des siècles un rôle véhiculaire dans toute cette région et au-delà. Son influence lexicale sur le kriol est notable. Son influence structurelle, en revanche, paraît nulle, sans doute parce que sa typologie SOV est trop éloignée de la typologie SVO que le lexifieur partage avec les langues atlantiques.

2.7. Les anthroponymes simples du mandinka

Comme le créole, le mandinka connaît aussi des anthroponymes de forme simple qui, dans leur construction, n'acceptent pas un expansif.

2.7.1. Forme de surface

Structure de surface		Mandinka		Signification
<i>boto</i>	[ˈboto]	booto	[booto]	« sac »
<i>borí</i>	[boˈri]	bori	[bori]	« courir »
<i>fay</i>	[fay]	fay	[fay]	« jeter »
<i>joŋkoŋ</i>	[ˈjoŋkoŋ]	joŋkoŋ	[joŋkoŋ]	« toilettes »
<i>karafa</i>	[kaˈrafa]	karafa	[karafa]	« confier »
<i>ñamo</i>	[ˈɲamɔ]	Ñaamoo	[ɲa:mɔː]	« Herbe »
<i>ñoŋkolin</i>	[ñɔŋˈkolin]	ñonkolin	[ñonkolin]	« petites branches de bois mort »
<i>ɲaybe</i>	[ˈɲaybe]	ɲaybe	[ɲaybe]	« partie intime »
<i>Sonta</i>	[ˈsonta]	Sonto	[sonto]	« impopulaire »
<i>Suntutun</i>	[sunˈtukun]	Suntutun	[suntutun]	« dépotoir d'ordures »
<i>tomboŋ</i>	[ˈtomboŋ]	tomboŋ	[tomboŋ]	« ramasser »

Tableau 4: Les anthroponymes simples les plus usités en créole provenant du mandinka

2.7.2. Forme profonde

7. *abondi* [est composé de : *a* + *bo* + *ndi*]
a bo -ndi
 3SG sortir -CAUS
 « Fait-le sortir »
8. *alabatu* [est composé de : *ala* + *batu*]
ala Batu
 Dieu Adorer
 « Adorer Dieu »
9. *alambulu* [est composé de : *a* + *laa* + *ɲ* + *bulu*]
a laa ɲ Bulu
 3SG poser 1SG Main
 « Pose-le sur ma main »
10. *alamuta* [est composé de : *ala* + *muta*]
ala Muta
 Dieu attraper
 « Endurance »
11. *alanso* [est composé de : *ala* + *ɲ* + *so*]
ala ɲ So
 Dieu 1SG Offrir
 « Dieu, donne-moi »
12. *daadaŋ* [est composé de : *daa* + *daŋ*] ou *dandaŋ* « accompagner, clôturer »
Daa Daŋ
 bouche, limite arrêter
 « limiter »

13. *filije* [est composé de : *fili* + *jee*]
Fili jee
 perdre là-bas
 « Abandonner là-bas »
14. *kulunfee* *kulumfee* [est composé de : *kuluŋ* + *fee*]
kuluŋ Fee
 mortier souffler
 « Souffler le mortier »
15. *lantombon* [est composé de : *laŋ* + *tombon*]
laŋ Tombon
 laŋ Ramasser
 « Ramasse laŋ »
16. *Malafi manlafi* [est composé de : *maŋ* + *lafi*]
maŋ Lafi
 INAC.NEG Vouloir
 « Ne veut pas »
17. *malala* *manlaala* [est composé de : *maŋ* + *laa* + *a* + *la*]
maŋ laa a La
 INAC.NEG avoir confiance en 3SG OBL
 « Ne pas avoir confiance en lui »
18. *Mañjutu* [est composé de : *maŋ* + *jutu*]
maŋ Jutu
 INAC.NEG sous-estimer
 « Ne pas sous-estimer »
19. *Meeta* [est composé de : *mee* + *ta*]
mee -ta
 durer ACP
 « Il a duré »
20. *MotafeeMootaafee* [est composé de : *moo* + *te* + *a* + *fee*]
moo te a Fee
 personne COPN 3SG avec lui
 « Personne n'est avec lui »
21. *Ñakasi Ñaakaasi* [est composé de : *ña* + *kaasi*]
ña Kaasi
 œil faire semblant de ne pas voir
 « Faire semblant de ne pas voir »
22. *Ñantan* [est composé de : *ña* + *ntaŋ*]
ña -ntaŋ
 œil Suffixe privatif
 « Qui n'a pas d'œil » [Ce terme peut également désigner paille (*ñantaŋ* en un mot)]
23. *Ñima* [est composé de : *ñiŋ* + *maa*]
ñiŋ -ma
 Beau, belle Suffixe adjectival
 « La belle »

24. *Siima siimaa* [est composé de : *sii* + *maa*]
sii -*maa*
 âme suffixe selectif
 « Survivant »
25. *Siyabatu siyaabatu* [est composé de : *sii* + *i* + *ye* + *a* + *batu*]
sii *i* *ye* *a* *Batu*
 s'asseoir 2SG ACP 3SG Attendre
 « Assied-toi et attend-le »
26. *Sobetaala* [est composé de : *soobee* + *te* + *a* + *la*]
soobee *te* *a* *La*
 sérieux COPN 3SG OBL
 « Il manque de sérieux »
27. *Totala* [est composé de : *too* + *te* + *a* + *la*]
too *te* *a* *La*
 nom COPN 3SG OBL
 « Il n'a pas de nom »
28. *Tumbulu* [est composé de : *tu* + *η* + *bulu*]
tu *η* *Bulu*
 rester 1SG Main
 « Reste entre mes mains »
29. *YafayYaafayi* [est composé de : *i* + *ye* + *a* + *fayi*]
i *ye* *a* *Fayi*
 1PL ACP 3SG Jeter
 « Il/elle a été jeté(e) »

2.8. Les emprunts anthroponymiques du diola

La langue diola se rattache à la famille atlantique du phylum Niger-Congo. Elle est parlée dans un territoire qui englobe la Casamance (le sud du Sénégal), la Gambie et une partie de la Guinée Bissau. Elle est classifiée par Greenberg (1963:8) comme membre du groupe ‘‘Northern’’ de la sous-famille ‘‘West atlantique’’. Les Diolas proviendraient de l’empire du Mali d’où ils seraient contraints à l’exil vers l’Ouest, où ils occupèrent la région qui correspondait à l’ancien empire du Gabu qui comprenait la Guinée Bissau, la Casamance et la Gambie. Cet empire se serait disloqué peu avant l’arrivée des colonisateurs, (Creissels et Sambou 2013). Aujourd’hui, la région administrative de Ziguinchor (au sud du Sénégal) constitue le bastion de l’ethnie *jóola* dont le territoire s’étend du sud de la Gambie au nord de la Guinée Bissau en passant par la Casamance. La plupart des Diolas pratiquent le christianisme et l’Islam. La Région de Ziguinchor qui constitue le fief des *jóola* compte 75,2 % de musulmans (essentiellement des Mandingues et la plupart des *Jóola* du département de Bignona) contre 17,1 de chrétiens et 7,7 % d’animistes³.

³Cf. recensement de la population du Sénégal de 1988.

2.8.1. Forme de surface

Structure de surface	Diola		Signification	
<i>beten</i>	['beten]	Beeteen	[bɛ:tɛ:n]	« Celui qui faut jeter »
<i>kulati</i>	['kulati]	Kulati	[kutati]	« Celui qui est refusé »
<i>owa</i>	['owa]	Oowa	[ɔ:wa]	« Il est qui ? »
<i>solowt</i>	['solowt]	Soolowut	[sɔ:lɔ:wut]	« Personne n'a besoin de lui »
<i>sotino</i>	['sotino]	Sotiino	[sotino:]	« Prends celui-ci d'abord »

Tableau 5: Les anthroponymes complexes les plus isutés en créole provenant du diola

2.8.2. Forme profonde

30. *Beten* [est composé de : *bet* + *en*]

bet *En*
tomber CAUS
« Celui qui faut jeter. »

31. *Kulati* [est composé de : *ku* + *lat* + *i*]

ku *lat* *I*
CL refuser ACT.
« Celui qui est refusé. »

32. *Oowa* [est composé de : *oo* + *wa*]

oo *Wa*
1SG.CLIT.S INT
« Il est qui ? »

33. *Soolawut* [est composé de : *soola* + *w* + *ut*]

soola *w* *Ut*
avoir besoin EPE NEG
« Celui qu'on n'a pas besoin / Personne n'a besoin de lui. »

34. *Sotiino* [est composé de : *sof* + *tino*]

sof *Tino*
prendre d'abord
« Prends celui-ci d'abord »

2.9. Les emprunts anthroponymiques du wolof

Le wolof est une langue atlantique, branche nord, parlée au Sénégal et en Gambie par quelque dix millions de locuteurs. Il fait indéniablement partie des langues avec lesquelles le créole s'est trouvé en contact, en particulier au cours des années de formation (Rougé 1994).

2.9.1. Forme de surface

Structure de surface	Wolof		Signification	
<i>amulyakar</i>	['amul 'yakar]	amul yakaar	[amul jaka:r]	« Sans espoir de vie »
<i>bugul</i>	['bugul]	Buggul	[bug:ul]	« Il n'en veut pas »
<i>kembugul</i>	[kem 'bugul]	kenn buggul	[ken: bug:ul]	« Personne n'en veut »
<i>yadikon</i>	[ya 'dikon]	yaadikkoon	[ja:dik:o:n]	« C'est toi qui était venu »
<i>yagayon</i>	[ya 'gayon]	yaggayoon	[yag:ajo:n]	« Celui qui a tardé à naître »

Tableau 6: Les anthroponymes complexes les plus isutés en créole provenant du wolof

2.9.2. Structure profonde

35. *Amul yakar* [est composé de : *am* + *ul* + *yakaar*]
am ul Yakaar
 avoir NEG Espoir
 « Sans espoir de vie »
36. *Bugul* [est composé de : *bugg* + *ul*]
bugg Ul
 vouloir NEG
 « Il n'en veut pas »
37. *Kembugul* [est composé de : *kenn* + *bugg* + *ul*]
kenn bugg Ul
 QUANT vouloir NEG
 « Personne n'en veut »
38. *Yadikon* [est composé de : *yaa* + *dikk* + *oon*]
yaa dikk Oon
 TOP.REL.2SG venir PASS
 « C'est toi qui était venu » [Le revenant]
39. *Yagayon* [est composé de : *yagg* + *yoon*]
yagg Yoon
 tarder Chemin
 « Celui qui a tardé à naître »

Du point de vue morphologique, sur les 72 anthroponymes relevés, seuls 17 (7 mots créoles et 101 mots mandingues) ont une structure morphologiquement simple, c'est-à-dire des mots présentant une morphologie insécable. Ces termes ne sont pas décomposables en sous termes. Le plan d'analyse s'est d'abord focalisé sur la forme des prénoms. Le travail est scindé en deux grandes parties : une partie analyse morphologique et une autre analyse sémantique. L'analyse morphologique centrée sur la construction des mots révèle que certains prénoms sont obtenus par composition avec environ trente (30) types de combinaisons réparties comme suit :

✓ Créole :

1. Pronom + Verbe + Préposition + Verbe
2. Négation + Verbe + substantif
3. Pronom + Verbe + Passif
4. Pronom + Verbe.

✓ Mandinka :

1. Pronom + Verbe + Causatif
2. Substantif + Verbe
3. Pronom + Verbe + Pronom + Substantif
4. Substantif + Pronom + Verbe
5. Verbe + Adverbe
6. Aspect + Verbe

7. Aspect + Verbe + Pronom + Oblique
8. Verbe + Aspect
9. Substantif + Négation + Pronom + Complément prépositif (CP)
10. Substantif + Suffixe privatif
11. Adjectif + Suffixe Adjectival
12. Substantif + Suffixe sélectif
13. Adjectif + Négation + Pronom + Oblique
14. Substantif + Négation + Pronom + Oblique
15. Verbe + Pronom + Substantif
16. Pronom + Aspect + Pronom + Verbe.

✓ **Diola :**

1. Verbe + Causatif
2. Classificateur + Verbe + Actualiseur
3. Pronom + interrogatif
4. Verbe + épenthèse + Négation
5. Verbe + Adverbe.

✓ **Wolof :**

1. Verbe + Négation + Substantif
2. Verbe + Négation
3. Quantifieur + Verbe + Négation
4. Topic-Relatif + Verbe + Aspect
5. Verbe + Substantif.

Selon leur construction et la micro syntaxe qui les gouverne, nous pouvons distinguer deux types d'anthroponymes : les anthroponymes simples et les anthroponymes complexes. Nos investigations auprès des populations ont révélé qu'au départ, aucun des noms susmentionnés n'était sous la forme réduite qu'il connaît aujourd'hui. La plupart d'entre eux sont en structure profonde, de véritables énoncés phrastiques. Le statut de simples mots qu'ils ont acquis au fil du temps, résulte du fait que les locuteurs créolophones utilisent beaucoup dans leur langage quand ils s'expriment, l'apocopation, la troncation, la contraction, etc., qui sont des procédés morphologiques très répandus dans le langage oral. Cette manière de parler qui consiste à réduire (ou rétrécir) les mots ou les expressions, n'a pas épargné les anthroponymes créoles, qui sont eux-mêmes des éléments du langage.

3. Classification sémantique des anthroponymes

Le plan d'analyse s'est d'abord focalisé sur la forme des prénoms. Le sens littéral seul ne suffit pas pour comprendre toute la philosophie de leur portée. Toutefois, il permet de comprendre les extrapolations allant au-delà. Ceci découle sur le point suivant de l'analyse qui a pour préoccupation majeur de comprendre l'implicite des noms. Les sens et les motivations sont étroitement liés.

3.1. Les anthroponymes d'imploration

Certains sont des incantations à Dieu pour qu'il garde l'enfant sous sa protection. Il existe en créole un dicton qui dit que : « pour s'assurer que son argent soit à l'abri du vol, il faut le confier au voleur ». C'est pour dire que puisque c'est Dieu qui décide de qui doit mourir, en remettant l'enfant entre ses mains, il sera peut-être épargné. Ce sont les prénoms comme : *alabatu* « attend Dieu », *alamuta* « don à Dieu », *alanso* « Dieu donne-moi », *karafa* « confier », *karfa* « la confiance », *mañjutu* « j'accepte tout », *mbalbulu* « je suis entre vos mains », *siima* « le rescapé », *siyabatu* « tu peux t'asseoir et l'attendre », *tumbulu* « laisse-le avec moi », *yakar* « l'espoir », etc.

Une étude similaire menée dans la société mandingue a d'ailleurs permis à Amadou Karadou Camara de constater qu'après beaucoup de cas de mortalité infantile enregistrés au niveau d'une femme, ou une agénésie prolongée, on se permet le plus souvent de confier cet état de fait au Bon Dieu qui, par sa miséricorde, pourra accorder sa grâce.

3.2. Les anthroponymes de chosification

Une autre catégorie de prénoms a pour objectif de chosifier l'enfant. Ces prénoms renvoient souvent à des objets inanimés, ou à une banalisation du nouveau-né en le caricaturant, ou encore en ne lui accordant aucun intérêt quant à la survie de l'enfant. Ce faisant, on soustrait l'enfant du monde des mortels. Ce sont les prénoms tels que : *booto* « le sac », *jokong* « les toilettes », *kulunfee* « la vanne », *mesa* « la table », *muntuju* « tas d'ordures », *ñamoo* « l'herbe », *ñantan* « la paille », *ñonkolin* « tas d'herbe », *saaku* « le sac », *sagar* « torchon, chiffon usé », *suntukun* « tas d'ordures », etc.

3.3. Les anthroponymes de désintéressement simulé

Une troisième catégorie de prénoms montre un désintéressement total par rapport à l'enfant. Ce désintéressement n'est cependant qu'une simulation. On feint de ne pas « aimer » l'enfant mais au fond, il est notre unique raison de vivre. Ce type de prénoms, indiquent Becker et Faye, est basé sur « une stratégie de l'évitement destinée à conjurer le sort », pour ce faire, on donne à l'enfant un nom qui signifie le contraire de ce que l'on souhaite réellement. Ce sont souvent les êtres que nous adorons le plus que Dieu nous arrache ; en se désintéressant de l'enfant, il sera peut-être épargné. Ce sont les noms comme : *amoul* « il n'ya aucun espoir de vie », *beeteen* « jette-le », *bempo* « ben pa bay », *bugul* « il n'en veut pas », *esperansa* « il n'y pas d'espoir », *fay* « jette », *filije* « laissez-le, abandonne-le », *kembugul* « personne n'en veut », *kojedu* « celui qu'on a ramasse », *korenidu* « il s'en moque », *kulati* « le mal-aimé », *kuxofoore* « geste de calomnie », *leefuu* « va-t-en », *malafi* « on ne veut pas », *mondo* « une poignée de nourriture », *more* « le mourir », *motafee* « personne n'est avec lui », *ñakasi* « ignorez-le », *negadu* « le rejeté », *nfere* « etre accablé », *owa* « lui c'est quoi ? », *sobetaala* « Il manque de sérieux », *sonta* « périmé, pourri », *sooloowt* « on n'en veut pas », *tomboj* « quelqu'un qu'on a ramassé quelque part », *totala* « quelqu'un qui n'a pas de

nom », *upa* « personne sans nom », *wandifeŋ* « la chose d'autrui », *yadikon* « tu étais déjà venu », *yafa* « qu'on le tue », *yafay* « jetez-le », etc.

3.4. Les anthroponymes contextuels de naissance.

Un quatrième type de prénoms cherche juste à rendre compte du contexte dans lequel l'enfant est venu au monde et concerne principalement ceux qui viennent au monde tardivement alors que les parents l'ont souhaité depuis longtemps. Ce sont les prénoms comme : *abondi* « faire sortir, présenter », *alambulu* « Pose-le sur ma main », *bori* « cours », *dandaŋ* « la limite », *lantomboŋ* « le gentilhomme », *malala* « je ne lui fais pas confiance », *meeta* « celui qui a duré », *nfere* « je suis accablé », *ñima* « la beauté », *ŋaybe* « la maudite », *tutaan* « celle qui est petite à la naissance », *tuti* « celui qui est petit à la naissance », *yagga yoon* « celui qui a tardé à naître », etc.

4. Discussion

Le fonctionnement organisationnel laisse apparaître une société horizontale, sans organisme étatique, sans structuration pyramidale. À la différence du moins de certaines autres ethnies (wolof et mandingue pour ne citer que ces deux-là), il n'existe chez les kriol ni roi, ni castes, ni classes sociales économiquement dominantes. En revanche, la stratification de la société kriol semble être fondée sur l'âge et le sexe. Ce sont les personnes les plus âgées gintis garandis, qui prennent les décisions les plus importantes, bien que chaque famille et, dans les familles, chaque membre de la famille puisse être considéré comme très indépendant. Le mode d'attribution de ces prénoms est exclusivement réservé aux femmes. Gardiennes et protectrices des us et coutumes, les femmes interviennent pour ainsi dire beaucoup dans les rites conçus pour sauver l'individu. Elles étaient saisies de tous les problèmes difficiles du village ; quand une calamité par exemple s'abattait sur le village, elles organisaient, le matin de bonne heure, un grand rassemblement, chacune d'elles se munissant d'unealebasse, dansaient en faisant le tour du village en enlevant leur pagne pour chasser les mauvais esprits. Ce rituel appelé « *ba'julak* » est très craint. Aucun homme ou aucune femme n'ayant pas connu la maternité ne doit y assister. En général, les populations non concernées, sont prévenues et se barricadent lors de ces séances. Ceci montre que la nudité d'une femme est très fortement ritualisée. Elle ne doit pas être exhibée sans raison. Dans ce cas, elle est une arme dont se servent les femmes quand le groupe est en danger. Elles se consultaient mutuellement et, à la fin de la séance rituelle, elles prescrivaient les sacrifices à faire pour conjurer le mal. Elles étaient ainsi consultées contre la sécheresse, les épidémies graves, l'action néfaste des sorciers, etc. Nous voyons donc que la femme dans cette communauté, par l'influence qu'elle avait sur ses enfants, par la paix, la sécurité, la santé qu'elle pouvait apporter au village, oeuvrait autant que l'homme pour le bien-être de la communauté. Rien ne se faisait sans elle et rien ne se faisait sans sa participation. Ces prénoms sont utilisés après plusieurs fausses couches d'une femme dans le but de détourner le mauvais sort afin que le nouveau-né puisse survivre. Ils sont généralement indépendants du sexe de l'enfant. Lorsqu'une maman perd répétitivement ses enfants à la naissance ou

qu'elle ne soit pas en mesure d'enfanter, une situation de mal-vivre s'installe. Celle-ci est imputable à un esprit maléfique qu'il faut conjurer. L'on fait donc recours à des rituels pour préserver leur vie. C'est donc le message véhiculé, la valeur illocutoire du message, puisqu'on veut chasser, éloigner la mort par conjuration. Et parmi ces rituels, il y a la pratique du nom attribué à l'enfant pour se débarrasser de cet esprit malfaiteur. L'enfant peut dès lors porter un des anthroponymes du tableau 1, impliquant tantôt, une imploration à Dieu (*alabatu* « attend Dieu », *alamuta* « don à Dieu », *alanso* « Dieu donne-moi »), tantôt, une banalisation du nouveau-né en l'assimilant à certains objets (*booto* « le sac » *kulunfee* « la vanne » *mesa* « la table » *saaku* « le sac » *sagar* « torchon, chiffon usé » ou à des endroits les plus répulsifs des concessions (*jokong* « les toilettes » *muntuju* « tas d'ordure » *suntukun* « tas d'ordures »), ou encore en lui accordant aucun intérêt quant à sa survie (*ñamoo* « l'herbe » *ñantan* « la paille » *ñonkolin* « tas d'herbe »). Parfois, on lui fait une marque (scarification ou une incision à l'oreille, par exemple). Par cet acte, l'on pense que l'enfant aura honte de repartir c'est-à-dire de mourir, car s'il revenait en vie en se réincarnant, on l'aura identifié par cette marque. Étudier les enjeux ethnolinguistiques et socio-anthropologiques des anthroponymes est pour nous une contribution qui s'inscrit dans le processus de reconstitution des valeurs culturelles nationales, si l'on sait que depuis 1982, la pérennisation du conflit casamançais a lourdement pesé sur la région de Casamance provoquant ainsi une crise identitaire très profonde.

Conclusion

L'étude des prénoms anthroponymiques créoles, relève de l'anthroponymie qui regorge de ressources aussi riches que variées, en fournissant des informations sur la façon dont on utilise les noms propres, aux situations dans lesquelles ils apparaissent, et aux fonctions qu'ils remplissent selon les circonstances où ils sont émis. Les systèmes de nomination sont également révélateurs de culture et d'histoire. À ce titre, l'onomastique s'avère une science fondamentale. C'est fort conscients de cela que Becker et Faye soutiennent que « dans chaque culture, les noms propres constituent un système qui fournit des indications sur la façon dont les groupes sociaux agencent le réel ». Ce travail a été suscité par un ensemble d'interrogations nées de constats, de lectures et d'observations sur le terrain. Les résultats venant d'être exposés constituent, du reste, la manifestation de notre volonté d'apporter des solutions, des éléments de réponses à ces questions de recherche. La littérature sur l'anthroponymie créole est quasi inexistante. Pourtant il s'agit d'un thème digne d'intérêt. En effet, une analyse détaillée du système de nomination révèle, avec une richesse et une profondeur insoupçonnées, les préoccupations fondamentales des populations créolophones, qu'elles soient d'ordre philosophique, politique, esthétique, ou social. Dans cette veine, il a été fait mention que les prénoms sont un processus de création lexicale. La valorisation des cultures contribue au développement d'un pays, ce qui veut

dire que chaque nation doit prendre en considération ses cultures et ses langues dont les anthroponymes sont qu'un petit exemple de cette richesse. Ce qui nous a encouragé de choisir ce thème est que l'anthroponymie apparaît comme une modeste contribution à la valorisation et la promotion de la culture créolophone, elle va répondre à notre volonté de découvrir la spécificité des anthroponymes. Le travail, scindé en deux grandes parties, avait pour objectif l'analyse morphologique et sémantique des anthroponymes créoles à valeur conjuratoire. L'analyse morphologique centrée sur la construction des mots révèle que certains prénoms sont obtenus par composition avec environ huit types de combinaisons. Les catégories concernées sont les noms et pronoms personnels, les qualifiants, les verbes, les postpositions, les pronoms relatifs. On peut conclure que les anthroponymes à valeur conjuratoire ne sont pas l'apanage d'une ethnie spécifique, mais qu'ils existent dans toutes les sociétés sénégalaises en l'occurrence, mandingue, diola et wolof pour ne citer que celles-là. Cependant, une étude historique devrait permettre de remonter aux origines lointaines de ce type de nomination afin de comprendre les mécanismes qui sous-tendent la création des anthroponymes et la dimension mystique qu'ils portent.

Bibliographie

- ALKMIN TANIA, Maria, 1983), Les « Portugais » de Ziguinchor (Sénégal) : approche sociolinguistique d'une communauté créolophone [Thèse pour le Doctorat de troisième cycle]. Paris : Université René Descartes.
- BAL Willy, 1980), « Devinettes en créole portugais du Sénégal recueillies par Abel Châtaigner », *Études de Philologie Romane et d'Histoire Littéraire offertes à Jules Horrent*. Liège : Université de Liège, p. 543-550.
- BAL Willy, 1983, « Une enquête d'Abel Chataigner sur le créole portugais de la Casamance », *Langue, dialecte, littérature. Études romanes à la mémoire de Hugo Plomteux*, Louvain, p. 175-186.
- BECKER Charles, et FAYE Waly Coly, 1984, « Les patronymes sereer » *Réalités africaines et langue française*, n°19. Dakar : CLAD, p. 39-60.
- BIAGUI Noël Bernard, 2018, *Description générale du créole afro-portugais de Ziguinchor (Sénégal)*, Paris : Karthala.
- BIAGUI Noël Bernard, 2013, *Le Gúbaher (Parler De Djibonker) Éléments de description linguistique : Phonologie, classification nominale et expression du défini des noms*, Paris : L'Harmattan.
- CHATAIGNER Abel, 1963, « Le créole portugais du Sénégal : Observations et textes », *Journal of African languages*, Paris: Vol. 2, Part 1, p. 44-71.
- CREISSELS Denis et SAMBOU Pierre, 2013, *Le mandinka, Phonologie, grammaire, textes*, Paris : Karthala.
- DALPHINIS Morgan, 1981, African language influences in creoles lexically based on Portuguese, English and French, with special reference to Casamance kriul, Gambian krio and St. Lucian patwa, [PH.D]. London: University of London (Great Britain).
- DIENG Sady, 1985, Étude contrastive des lexies du créole endogène "portugais" et du wolof. Thèse pour le Doctorat de troisième cycle. Lyon : Université Lyon 2.

- DONEUX Jean-Léonce, 1978, « Les liens historiques entre les langues du Sénégal », *Réalités africaines et langue française*. n°7. Dakar : CLAD.
- DUBOIS Jean, 1994, *Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, éd. Larousse, Paris.
- GREENBERG Joseph Harold, 1963), “The Languages of Africa” *In International Journal of American Linguistics*, Vol. 29, n°1, Part 2.
- HOUIS Maurice, 1955, « Projet d'enquête sur la signification et la structure des toponymes », *Notes afr. IFAN*, n° 66, p. 48-50.
- HOUIS Maurice, 1960, « Toponymie et sociologie », *Bull. IFAN*, n° 22 (B), vol. 3-4, p. 443-445.
- HOUIS Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN.
- JUILLARD Caroline, 2007, « Le plurilinguisme, objet de la sociolinguistique descriptive », *Langage et société*, n°121-122, p. 235-245.
- JUILLARD Caroline, 1990a, « Répertoires et actes de communication en situation plurilingue : le cas de Ziguinchor au Sénégal », *Langage et société*, n°54, p. 65-82.
- JUILLARD Caroline, 1990b, « Le multilinguisme et la créativité dans les choix de langue à Ziguinchor », *Réalités africaines et langue française*, n°23, Dakar : CLAD, p. 16-24.
- JUILLARD Caroline, 1994, « Demain, Ziguinchor, ville plurielle ? Indices de la wolofisation en cours », dans François Barbier-Wiesser (dir), *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris : Karthala, p. 401-412.
- KA, Oumar, 1981, « Des toponymes sénégalais » *Réalités africaines et langue française*. n°15, Dakar : CLAD, p. 91-104.
- MOREAU Marie Louise, 1994, « Destino de uma sociedade, destino de uma lingua. Balizas para a historia do crioulo português de Ziguinchor », in : *Papia, revista de crioulos de base ibérica*. Brasília: 1-3, p. 31-41.
- NDAO Papa Alioune, 1996, Contact de langues au Sénégal. Étude du code switching wolof-français en milieu urbain : Approches linguistique, sociolinguistique et pragmatique. Thèse de doctorat d'État, Dakar: UCAD.
- PECK Stephen Madry, 1988, *Tense, aspect and mood in Guinea-Casamance Portuguese Créole*, PhD Thesis. Los Angeles: University of California, USA.

Abréviations

1SG.S	: Première personne du singulier sujet
2SG.S	: Deuxième personne du singulier sujet
3SG.S	: Troisième personne du singulier sujet
ACC	: Accompli
ACT	: Actant
CAUS	: Causatif
CL	: Classificateur
CLIT	: Clitique
COPN	: Copule Négative
EPE	: Epenthèse
INACC	: Inaccompli
INT	: Interrogatif
NEG	: Négation
O	: Objet
OBL	: Oblique
PASS	: Passé
PSF	: Passif
PREP	: Prépositif
QUANT	: Quantifieur
REL	: Relatif
S	: Sujet
SG	: Singulier
TOP	: Topic

Sociolinguistique, dialectologie et dialectométrie : pédagogie du test d'intercompréhension

Babacar FAYE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Le présent article pose les principes d'une approche sociolinguistique de la dialectologie. En effet, une étude dialectologique peut avoir une approche génétique, une approche anthropologique ou une approche sociolinguistique comme dans cet article en partant de la notion de variation dialectale qui distingue une dialectologie classique et une dialectologie urbaine qui renvoie plus ou moins à ce que l'on nomme *sociolinguistique* aujourd'hui et dont l'objet est d'établir une covariance entre langue(s) et société(s). Dans ce travail, cette approche pose la problématique de la dialectologie quantitative et ses implications. Pour la compréhension des calculs dialectométriques, la méthodologie a consisté en une comparaison de ressources documentaires afin de construire une approche sociolinguistique de la dialectologie. Cette approche documentaire a été complétée par une introspection qui a permis de créer un corpus théorique qui donne les outils nécessaires pour mener une enquête dialectologique dans une situation réelle. Cette visée pédagogique du propos a non seulement permis de schématiser la relation qui existe entre la sociolinguistique et la dialectologie mais également a jeté, pour les étudiants, les bases d'une démarche pour calculer le taux d'intelligibilité entre dialectes, le taux d'intercompréhension et le taux de véhicularité.

Abstract: This article raises a question regarding the principles of a sociolinguistic approach to dialectology. Indeed, a dialectological study can have a genetic approach, an anthropological approach or a sociolinguistic approach as in this article by starting from the notion of dialectal variation which distinguishes a classical dialectology and an urban dialectology which refers more or less to what is called *sociolinguistics* today and whose aim is to establish a covariance between language(s) and society(ies). In this work, this approach raises the issue of quantitative dialectology and its implications. To understand dialectometric calculations, the methodology consisted of a comparison of documentary resources aimed at building a sociolinguistic approach to dialectology. This documentary approach was supplemented by an introspection which made it possible to create a theoretical corpus which provides the tools necessary to carry out a dialectological investigation in a real situation. This pedagogical aim of the subject not only made it possible to schematize the

relationship which exists between sociolinguistics and dialectology but also laid, for the students, the bases of an approach to calculate the intelligibility rate between dialects, the intercomprehension and vehicularity rates.

Mots-clés : dialectologie, dialectométrie, intercompréhension, véhicularité, dialecte de référence

Keywords: dialectology, dialectometry, intercomprehension, vehicularity, reference dialect.

Introduction

Ce travail, au-delà de la théorie sur les liens entre la sociolinguistique et la dialectologie, a des visées pédagogiques pour nos étudiants qui ont des difficultés à comprendre l'approche quantitative de la dialectologie et à effectuer les exercices dialectométriques.

Il faut dire que l'institution de la sociolinguistique s'est faite contre l'idée de « la linguistique en elle-même et pour elle-même » de Saussure¹ car cette linguistique formelle ne pouvait rendre compte du phénomène de la variation qui est le principe organisateur de la dynamique linguistique. Il est à constater qu'aucune langue n'est parlée d'une manière monolingue. Toutes les langues naturelles sont plurielles même si cette pluralité est reléguée au second plan par la linguistique de la langue au détriment de la linguistique de la parole. Cette situation conduisit les linguistes de terrain à insister sur la nécessité de travailler sur l'usage réel dans des groupes sociaux concrets. C'est ainsi qu'il faut comprendre les travaux de Labov sur l'accent. En effet, c'est avec Labov² qu'apparaît véritablement l'orientation vers l'étude de la diversité linguistique en rapport avec les comportements sociaux dans un même espace linguistique et dans la même époque. Avant cette orientation sociale, la dialectologie renvoyait à l'étude de la variation géographique ou historique. Il s'agit d'une science qui étudie les idiolectes d'un groupe linguistique fixé dans un espace donné et dont la taille est variable ; ce qui peut entraîner des spécifications au sein de ce même groupe. C'est une branche de la linguistique consacrée à l'étude des différences régionales d'une langue ou les différences linguistiques qui apparaissent à travers les âges. Cette définition renverra à ce que l'on nomme dialectologie classique dans ce travail.

Quant au dialecte, il se définit alors par « un ensemble de particularités telles que leur groupement donne l'impression d'un parler distinct des parlers voisins, en dépit de la parenté qui les unit »³. C'est dire que le dialecte tout court n'existe pas comme on peut le comprendre de l'extérieur, c'est « le dialecte de » qui existe. C'est dire que le dialecte est toujours en rapport avec d'autres parlers qui forment avec lui un ensemble renvoyant à une origine génétique.

Ce que la sociolinguistique apporte à la dialectologie c'est l'étude du rapport entre les différentes variétés pour ne pas dire dialectes présentes dans une société donnée. En sociolinguistique comme en dialectologie, tout changement social trouve une explication dans le fait de langage et tout changement langagier trouve une explication dans le changement social. Cette covariance sera explicitée dans un schéma qui établit le rapport entre la sociolinguistique et la dialectologie.

La méthodologie a consisté en une comparaison de ressources documentaires afin de construire une approche sociolinguistique de la dialectologie. Cette approche documentaire a été complétée par une introspection qui a permis de créer un corpus théorique dont la méthodologie est applicable *in situ*. L'objectif est donc d'aider nos étudiants à effectuer des calculs dialectométriques mais aussi

¹ SAUSSURE Ferdinand de, 1916, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

² LABOV William, 1976, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit.

³ MAROUZEAU J., 1951, *Lexique de la Terminologie Linguistique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p.75.

à avoir les outils nécessaires pour mener une enquête dialectologique dans une situation réelle.

1. Sociolinguistique et dialectologie

1.1. Dialectologie classique

De l'extérieur, la dialectologie peut être vue comme l'étude de parlers locaux ; ces parlers étant souvent vus comme inférieurs. Pour ce qui concerne l'espace francophone, cette idée d'infériorité nous est parvenue par les stigmates de l'imposition du dialecte francien qui deviendra la langue, poussant ainsi les autres parlers au rang de dialecte ou pire, au rang de patois.

Mais sur le plan scientifique, l'objet majeur de la dialectologie qui s'intéresse essentiellement à l'oral, sans s'interdire de travailler sur l'écrit quand il existe, est l'étude comparative de parlers encore marqués par leur oralité, appelés dialectes et disséminés dans un espace géographique ou temporel, censés appartenir à un parler mère appelé langue. Il s'agit alors de déterminer le degré de parenté entre ces dialectes en vue de déterminer la carte linguistique ou de reconstruire l'arbre généalogique des parlers en question. Mais le terme peut porter à confusion par rapport à la sociolinguistique du fait de la linguistique anglo-saxonne qui a toujours désigné par « dialect » aussi bien les variétés géographiques que les variétés sociales. Pour saisir la distinction entre dialectologie et sociolinguistique, nous parlerons de dialectologie classique et de dialectologie urbaine ou sociale. En effet, la dialectologie classique comporte deux niveaux : étude de la variation dans l'espace-temps et l'autre niveau concerne la variation dans l'espace géographique. Son objectif est d'étudier le degré de parenté et d'intercompréhension entre les parlers, classer un ensemble de parlers, etc. Il peut être également un outil d'aménagement linguistique pour la codification des langues à tradition orale ou un outil de valorisation des parlers considérés comme périphériques.

Quant à la dialectologie urbaine, elle renvoie à la sociolinguistique.

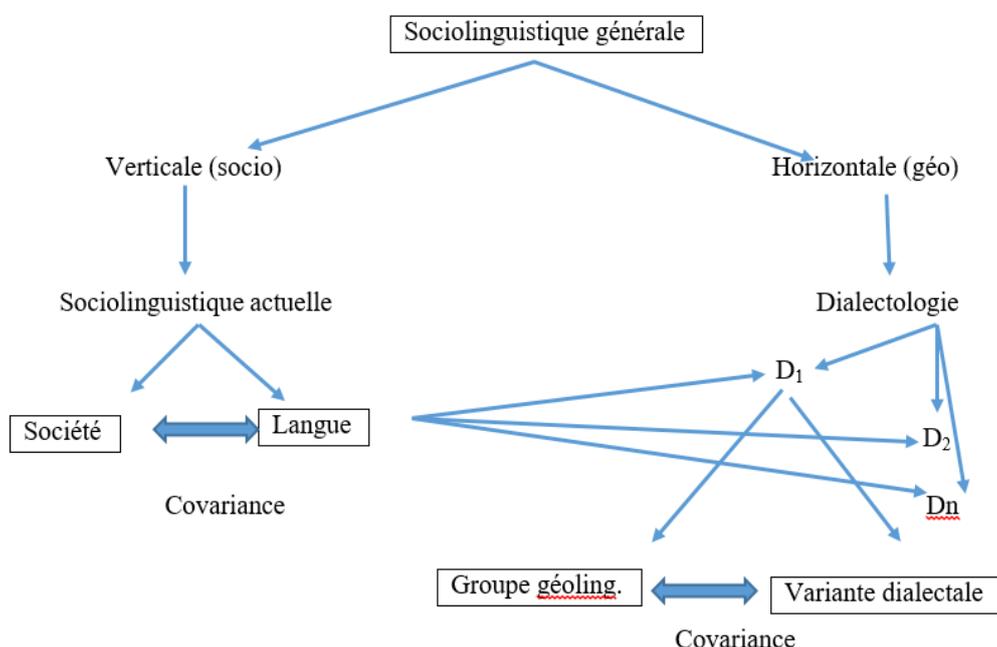
1.2. Dialectologie urbaine ou sociolinguistique

Une variation peut se produire à l'intérieur d'une même zone géographique et dans la même époque. Dans ce cas, on peut parler de dialectologie urbaine ou sociale. C'est avec les travaux de W. Labov (1976) qu'apparaît véritablement l'orientation vers l'étude de la diversité linguistique en rapport avec les comportements sociaux dans un même espace linguistique et dans la même époque. Cette dialectologie sociale entend mettre en relation certaines variations linguistiques et la position sociale des locuteurs (variation diastratique). C'est dire que dans une même région et à une même époque, des locuteurs ayant des caractéristiques sociales différentes s'expriment différemment. Dans une enquête qui a inauguré la linguistique variationniste, Labov a montré que l'emploi du /r/ à New York est effectivement stratifié en fonction des classes sociales. Plus on grimpe dans l'échelle sociale, le /r/ est présent et plus on descend, plus il tend à s'amenuiser.

Un même locuteur peut aussi varier son discours selon la situation de communication. Par exemple un enseignant dans sa classe peut être amené à réaliser toutes les négations en « ne...pas » alors qu'en contexte non formel il peut omettre le « ne », en s'adaptant donc à la situation de communication (c'est la variation diaphasique). Ces types de variation diastratique et diaphasique renvoient à la sociolinguistique actuelle qu'on peut assimiler à une dialectologie urbaine ou sociale.

1.3. Schéma hiérarchique entre sociolinguistique et dialectologie

Tout en hiérarchisant et en explicitant la distinction entre dialectologie (classique) et sociolinguistique, le schéma suivant essaie de matérialiser la double covariance d'une part, entre langue et société et, d'autre part, entre dialectes et les groupes qui les parlent.



L'approche sociolinguistique de la dialectologie impose une vision sociolinguistique générale des liens entre parlers (langue, dialecte ou autre taxonomie) et sociétés. À partir de là, on distingue une sociolinguistique verticale et une sociolinguistique horizontale. La sociolinguistique verticale se consacre à l'établissement des rapports entre langues et sociétés (le terme sociolinguistique actuel est souvent réservé à cet aspect) ; et la sociolinguistique horizontale dont l'objectif est de décrire les liens entre les variantes géographiques ou historiques d'une même langue (c'est cet aspect qui renvoie à la dialectologie). Il est à remarquer que le terme dialectologie tout court renvoie, et renverra dans ce travail, à la dialectologie classique.

La covariance désigne ici le renvoi d'un groupe social à un certain parler qui est lui-même lié aux conditions sociales de ce groupe. Aussi bien en sociolinguistique qu'en dialectologie, la relation de covariance entre faits sociaux et faits langagiers réside dans le fait que tout changement social trouve une

lecture et une explication dans les faits de langage, et tout changement langagier trouve une explication dans le changement social.

D_1, D_2, D_n dans le schéma désignent des dialectes qui renvoient à la langue mais nous devons admettre que la différence entre langue et dialecte n'est pas toujours évidente en linguistique car cela tient souvent à des considérations extralinguistiques, extrascientifiques. La classification statutaire des idiomes découle de fonctions socio-politico-historiques qu'ils remplissent ou que l'on veuille qu'ils remplissent. De façon générale, le terme « langue » charrie une connotation positive alors que le « dialecte » est chargé négativement.

1.3. Distinction entre langue et dialecte⁴

Le dialecte est une variété d'une entité plus englobant appelée langue et qui se différencie des autres dialectes de cette même langue par un certain nombre de caractéristiques phonétiques, morphologiques, lexicales, syntaxiques, et qui est utilisé par un groupe restreint localisable dans une zone géographique bien déterminée. Ce dialecte reste plus ou moins compréhensible par l'ensemble des locuteurs de l'entité linguistique englobant. La différenciation entre langue et dialecte est surtout liée à des facteurs extralinguistiques.

1.3.1. Le facteur Politique

Une langue serait un dialecte qui a réussi à devenir le parler officiel d'un grand groupe ou d'un Etat par une politique consciente qui l'impose. Le français par exemple est un dialecte de la langue d'oïl qui a pris le dessus sur les autres variantes grâce à une politique linguistique agressive. En effet, cette politique est matérialisée par un texte juridique, « l'ordonnance de Villers-Cotterêts », signé par le roi de l'époque, François I^{er} en 1539, et qui privilégie le français au détriment du latin jusque-là en vigueur.

1.3.2. Le facteur social

Une langue serait un dialecte ayant obtenu un prestige social, c'est le parler de ceux qui détiennent le capital socioculturel. C'est par là qu'il possèdera en premier une tradition littéraire qui alimentera son prestige. En 1647, dans son ouvrage intitulé « Remarques sur la langue française, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire »⁵, Vaugelas, grammairien, exposera les principes de son travail basés sur des considérations extralinguistiques. Il s'agit d'un travail essentiellement idéologique qui hiérarchise les usages en considérant que « le bon usage » est l'usage de « la plus saine partie de la Cour » ; et donc pour bien

⁴ Nous faisons la synthèse de recherches qui ont abouti à cette distinction (lire :

-FOURQUET Jean, 1968, « Langue, dialecte, patois », dans *Le langage*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, p.569-596 ;

- HIRST Daniel, 2010, « Quand est-ce qu'un dialecte devient une langue ? », dans *La langue et l'être communicant. Hommage à Julio Murillo*, Éditions du CIPA, p.179-190).

⁵ Claude Favre de Vaugelas, [1647]1981, *Remarques sur la langue française, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, Éditions Ivrea.

parler ou bien écrire, il faut s'y conformer. Dans cette conception, c'est la haute société qui détient la langue, la bonne variante.

1.3.3. Le facteur hiérarchique lié à l'imaginaire du standard

L'idiome standard est identifié comme « la langue » et est souvent la langue officielle théoriquement unifiée alors que le dialecte est caractérisé par sa diversité. La représentation de « la langue » amène à donner une image négative des autres parlers de cette même langue, considérés comme inférieurs, comme parlers locaux. La langue relève d'une variété haute alors que le dialecte est une variété basse. Les pays, comme la France, qui ont adopté la politique linguistique : « une langue, un État » sont des exemples où la standardisation amène cette dichotomie entre langue et dialecte.

1.3.4. Le facteur démographique

Le critère de la démographie fonctionne comme une norme statistique qui impose une certaine légitimité. Le nombre de locuteurs est un élément important dans la classification des parlers. En effet, une langue serait un idiome parlé par le plus grand nombre.

1.3.5. Le facteur historique

Sous l'angle diachronique, il est possible de considérer la différence entre langue et dialecte. Les dialectes seraient des idiomes ayant une origine commune ; cette origine étant considérée comme la langue. Donc le terme « langue », du point de vue historique, est lié à un instant bien déterminé, à un moment synchronique alors que le dialecte est lié à la diachronie.

1.3.6. Le critère de l'intercompréhension

La compréhension mutuelle peut être considérée comme un critère de démarcation entre langue et dialecte. Les locuteurs de parlers différents qui se comprennent parleraient des dialectes de la même langue ; et les locuteurs qui ne se comprennent pas parleraient des dialectes ou des langues différentes. Pour Marouzeau « On appelle langue, par opposition à dialecte, un idiome nettement différencié de tout autre, et tel que les sujets parlants d'un autre groupe ne le comprennent pas sans apprentissage »⁶.

Quant à Peyraube, cité par Daniel J. Hirst, il avance que « Les linguistes estiment habituellement que deux idiomes appartenant à une même famille sont des langues - et non des dialectes - si leurs locuteurs ne se comprennent pas entre eux »⁷. En effet, entre le *seereer siin* et le *seereer saafi*, il n'y a pas d'intercompréhension, donc quand bien même ils seraient qualifiés de

⁶ MAROUZEAU J., 1951, *Lexique de la Terminologie Linguistique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p.133.

⁷ HIRST Daniel, 2010, « Quand est-ce qu'un dialecte devient une langue ? », dans *La langue et l'être communicant. Hommage à Julio Murillo.*, Editions du CIPA, p.7.

« *seereer* », sans doute pour des causes culturelles, ce ne sont pas des dialectes d'une même langue mais des langues à part entière selon le critère de l'intercompréhension. L'établissement de ce critère d'intercompréhension nécessite une méthodologie bien déterminée.

2. Dialectométrie et test d'intercompréhension

La dialectométrie renvoie à une utilisation de grandes quantités de données pour l'interprétation mathématique et statistique de données contenues dans des Atlas linguistiques. Son objectif est donc la quantification de données dialectométriques en vue de mesurer les écarts entre les parlers. Le terme vient du dialectologue toulousain Jean Séguy en 1973 dans le cadre de travaux autour de l'Atlas linguistique de la Gascogne (France). À la suite de Séguy et autre Goebel, Malgoubri, dans le cadre de la dialectologie africaine, le définit comme « un procédé par lequel on mesure la distance ou la proximité linguistique entre deux dialectes ou deux localités pour tirer toutes les conséquences de telles mesures. La distance linguistique se mesure à la proportion des traits particuliers et la proximité linguistique à la proportion des traits communs »⁸.

Le test d'intercompréhension est un exemple de calcul dialectométrique.

2.1. Test d'intercompréhension

Le test permet de mesurer le degré d'intercompréhension entre les locuteurs représentant différents dialectes d'une même langue. Il est appliqué à des adultes ou à des enfants en âge d'aller à l'école, c'est-à-dire suffisamment mûrs sur le plan linguistique. Le test soumis aux enfants semble plus fiable car ces derniers n'ont pas, en principe, encore voyagé ; leurs parlers restant donc les plus indigènes possibles.

2.1.1. Le principe du test

Cela consiste à produire des phrases simples (les mêmes phrases) exprimées dans les différents dialectes dont on veut mesurer l'intercompréhension. Pour une initiation, nous prendrons seulement deux dialectes pour simplifier les calculs dialectométriques. Les phrases d'un dialecte donné sont soumises aux enfants qui parlent l'autre dialecte et vice versa. Un code de compréhension est affecté à chaque enfant (à la question de la compréhension de chaque phrase, l'enquêteur cochera « pas du tout », « passable » ou « bien compris »). A titre indicatif, cinq (5) phrases constituent le corpus de base dans ce travail d'introspection. A la fin de l'enquête, on obtient un pourcentage d'intelligibilité permettant de voir le dialecte le plus compris qui sera le dialecte de référence.

Les mêmes phrases ont été traduites à la fois en D₁ (dialecte 1) et en D₂ (dialecte 2).

D₁ /D₂ : signifie que les informateurs appartenant à D₂ sont soumis aux phrases de D₁ et c'est ainsi qu'il faut lire tous les tableaux.

⁸ MALGOUBRI Pierre, 2018, *Recherches dialectométriques, dialectologiques et détection d'un dialecte de référence*, Ouagadougou, PUO, p.27.

Chaque fiche correspond à un informateur de D_2 comprenant D_1 ou D_1 comprenant D_2 . Pour ce corpus théorique, quatre (4) informateurs ont été choisis pour chaque dialecte : fiche = informateur. Dans une enquête réelle, au niveau des tableaux, on écrira les phrases à la place des chiffres.

2.1.2. Cas théorique

A) Constitution du corpus

Fiche 1 : D1/D2

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1	X		
2			X
3			X
4			X
5		X	

Fiche 2 : D1/D2

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1		X	
2			X
3			X
4		X	
5	X		

Fiche 3 : D1/D2

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1		X	
2			X
3		X	
4			X
5	X		

Fiche 4 : D1/D2

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1		X	
2		X	
3			X
4			X
5		X	

Fiche 1 : D2/D1

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1		X	
2			X
3			X
4			X
5		X	

Fiche 2 : D2/D1

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1		X	
2			X
3			X
4			X
5			X

Fiche 3 : D2/D1

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1			X
2		X	
3			X
4			X
5			X

Fiche 4 : D2/D1

Phrases	Niveau de compréhension		
	Pas du tout	passable	Bien compris
1	X		
2			X
3	X		
4			X
5			X

B) Exploitation

a) Taux d'intelligibilité et dialecte de référence

Après avoir constitué le corpus, on se servira d'un autre tableau d'exploitation qui quantifie le niveau de compréhension des locuteurs de D1 et de ceux de D2 afin de déterminer le taux d'intelligibilité, le dialecte de référence et le taux d'intercompréhension.

- Pour D1/D2, c'est-à-dire quand on demande aux locuteurs du dialecte 2 s'ils ont compris les phrases exprimées en D1, sachant qu'on a 4 informateurs de D2, on obtient le tableau suivant :

Niveau de compréhension	%
Pas du tout	$\frac{\text{Nombre de réponses}}{\text{Nombre de réponse possibles}} \times 100 = 15$ %
Passable	$\frac{8}{20} \times 100 = 40$ %
Bien compris	$\frac{9}{20} \times 100 = 45$ %

- Le taux d'intelligibilité de D1/D2 est de 35 % ; il faut comprendre que seule la ligne « bien compris » nous intéresse pour l'intelligibilité totale.
- Pour D2/D1, on obtient le tableau ci-après en suivant le même processus :

Niveau de compréhension	%
Pas du tout	$\frac{\text{Nombre de réponses}}{\text{Nombre de réponse possibles}} \times 100 = 10$ %
Passable	$\frac{4}{20} \times 100 = 20$ %
Bien compris	$\frac{14}{20} \times 100 = 70$ %

- Le taux d'intelligibilité quand les locuteurs du dialecte 1 essaient de comprendre les phrases qui ont été exprimées en D2 est de 70 %.
- D'après le dépouillement, le dialecte 2 est le mieux compris donc c'est le dialecte de référence. Cela donne une indication pour une éventuelle politique linguistique dans cette zone géographique.

Par ailleurs, il faut comprendre que plus le nombre de dialectes augmente, plus les combinaisons se multiplient. Ainsi, pour 3 dialectes D1, D2 et D3, on aura 6 combinaisons:

D1/D2 ; D1/D3 ; D2/D1 ; D2/D3 ; D3/D1 ; D3/D2.

b) Taux d'intercompréhension

Il suffit d'établir la moyenne des « bien compris » :

$$\frac{45 + 70}{2} = 57,5 \%$$

- Le taux d'intercompréhension entre D1 et D2 est de 57,5 %.

Quand le taux d'intercompréhension dépasse 50 %, on peut dire que les locuteurs des deux dialectes se comprennent vraiment. Autour de 30, 40%, on ne peut pas affirmer qu'il n'y a pas d'intercompréhension, il faudra juste dire qu'il y a moins de compréhension. Il faut vraiment que le pourcentage soit très faible pour considérer qu'il n'y a pas d'intercompréhension et qu'éventuellement les dialectes peuvent appartenir à un même air linguistique (union de langues) sans être de la même famille. En effet, « Il arrive souvent que des langues géographiquement voisines se regroupent indépendamment de leur origine. Plusieurs langues d'un même domaine géographique et historico-culturel peuvent manifester des traits de similitude, quand bien même cette ressemblance provient d'un voisinage prolongé et d'un développement parallèle, et non d'une origine commune. Pour de tels groupements de langues formés sur une base non génétique, nous proposons le terme d'*union de langues* »⁹.

La famille de langues, elle, renvoie à un groupe de parlers pratiqués dans des espaces géographiquement voisins et partageant des traits qui proviennent d'une origine commune. Les traits communs identifiés dans ce cas sont hérités d'une source linguistique commune. En dialectométrie, la différence et/ou la ressemblance sont quantifiables.

D'autres formules permettent de calculer le pourcentage de différence (PD) ou le pourcentage de ressemblance (PR).

Pour ce faire, Malgoubri estime que 800 à 1500 mots suffisent pour faire une enquête dialectométrique fiable. En traduisant ces mots dans les deux dialectes en étude, l'enquêteur choisira l'aspect à mesurer (phonologique, morphologique, lexical, syntaxique etc.). À travers les travaux de Goebel (1981), on a :

$$PD = \frac{\text{Nombre de différences}}{\text{Nombre de différences} + \text{Nombre de ressemblances}} \times 100$$

$$PR = \frac{\text{Nombre de ressemblances}}{\text{Nombre de ressemblances} + \text{Nombre de différence}} \times 100$$

Dans ce cas, si on pose $PD + PR = 100$, alors $PD = 100 - PR$ et $PR = 100 - PD$. Cela suppose que le principe de l'alignement est respecté, c'est-à-dire que par exemple les éléments d'un suffixe sont comparés aux éléments de l'autre suffixe qui est au même niveau.

D'autres aspects, comme le taux de véhicularité, peuvent être mesurés.

2.2. La Véhicularité d'un parler

⁹ SERIOT Patrick (éd.), 1996, *N.S. Troubetzkoy : L'Europe et l'humanité. Écrits linguistiques et paralinguistiques*, Liège, Mardaga, p. 121.

2.2.1. Langue véhiculaire¹⁰

Appelée aussi « lingua franca », la langue véhiculaire est une langue utilisée pour la communication entre des groupes qui n'ont pas la même première langue. Elle est caractérisée par une faible différenciation dialectale et une intercompréhension quasi complète sur l'ensemble de l'aire linguistique en question.

La langue véhiculaire peut être la langue d'un groupe humain, choisie parmi d'autres langues de groupes en présence : c'est le cas, entre autres, du wolof au Sénégal, de l'anglais dans le monde, du haoussa au Nigéria (cette langue est présente dans 20 États sur 36 que compte la Fédération du Nigéria). Elle peut être également une langue composite empruntant aux différents codes de l'aire géographique. C'est le cas du lingala au Congo. Le cas du latin est édifiant. En effet, jusqu'à la fin du XV^e siècle, le monde intellectuel de l'Europe occidentale n'a qu'une langue de savoir et de foi, le latin des clercs, dont l'emploi et la graphie sont fixés par des règles strictes, et dont l'enseignement est appelé « grammatica » ou art de la langue écrite. La valeur du latin, qui n'est la langue maternelle de personne c'est bien d'être « grammatisée » ce qui veut dire contrôlée par un appareil descriptif, et reproduite en principe à l'identique d'une génération à une autre. Pour rappel, dans toutes les universités occidentales, les thèses étaient écrites, voire soutenues en latin qui était la langue véhiculaire de l'activité académique. Cette fonction véhiculaire apparaît de manière très symbolique encore aujourd'hui à travers les devises des universités : ex. *lux mea lex, sigulum universitatis dakarensis* de l'UCAD.

2.2.2. Le taux de véhicularité d'une langue ou d'un dialecte

On définit le taux de véhicularité d'un parler par le rapport entre les locuteurs qui l'ont comme véhiculaire et la population totale. Il faut ajouter que la fonction véhiculaire appuyée d'une langue a tendance à simplifier le système de celle-ci. En effet, la situation du wolof parlé en ville en ce qui concerne le traitement des classificateurs est un exemple intéressant pour illustrer cette tendance structurelle des langues à fonction véhiculaire. En effet, les noms en wolof ne comportent pas de marque de genre grammatical et ce sont les déterminants définis, qu'on appelle classificateurs, qui portent les marques de nombre et sont placés après. Un classificateur est formé d'une consonne et d'une voyelle. Pour le singulier vous avez b g k m s j l w; pour le pluriel on a y et ñ. Pour la voyelle, on met généralement i, et pour exprimer l'éloignement on met a. En wolof, chaque mot est appris avec son classificateur mais un système non rigoureux (car il y a beaucoup d'exceptions) semble se dégager : la consonne du classificateur est liée à la consonne initiale du nom. Exemple **muus mi**, **gaal gi**, **Safara si**, etc.

L'évolution dans le langage urbain liée au phénomène de l'économie linguistique et à la fonction véhiculaire montre que tous les classificateurs semblent se réduire

¹⁰ Lire :

- CALVET Louis Jean, 1981, *Les langues véhiculaires*, Paris, Que sais-je ? PUF.
- CALVET Louis Jean, 1999, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Hachette.

en « bi »¹¹. C'est dire qu'en parole (et même à l'écrit), la généralisation du « bi » n'entame en rien la communication. Dire **gaal bi** ne choquera pas outre mesure votre interlocuteur. Pour les emprunts individuels, il suffit de mettre « bi » devant le mot emprunté et le tour est joué : la ficelle = ficelle bi ; le livre = livre bi ; l'ordinateur = ordinateur bi.

Il faut dire que cette véhicularité d'une langue ou d'un dialecte peut être mesurée. On définit le taux de véhicularité d'un parler par le rapport entre les locuteurs qui l'ont comme véhiculaire (c'est-à-dire qui ne l'ont pas comme langue première mais qui la parlent) et la population totale. Soit le parler x :

$$Tx = \frac{\text{Nombre qui n'ont pas x comme véhiculaire}}{\text{Population totale}}$$

2.2.3. Cas théorique

- **Exemple 1** : Dans une zone linguistique où l'intercompréhension est assurée, 2 000 000 de personnes parlent x, parmi eux, 900 000 l'ont comme langue première. Quel est le taux de véhicularité de x ?

Réponse 1 :

$$Tx = \frac{(2\,000\,000 - 900\,000)}{2\,000\,000} \times 100 = 55 \%$$

Le taux de véhicularité de x est de 55 %.

- **Exemple 2** : Sur une population de 2 000 000 habitants où 3 dialectes parfaitement intelligibles entre eux sont pratiquées, D₂ en compte 400 000 et D₃ 800 000. Quel est le taux de véhicularité de D₁ ?

Réponse 2 :

$$TD_1 = \frac{2\,000\,000 - (400\,000 + 800\,000)}{2\,000\,000} \times 100 = 40 \%$$

Le taux de véhicularité de D₁ est de 40 %.

L'interprétation du taux de véhicularité et celui de l'intercompréhension nécessite souvent une analyse qualitative supplémentaire pour compléter les manquements du caractère formel de la dialectométrie. Et c'est là où la sociolinguistique apparaît.

Conclusion

Seul le critère d'intercompréhension ne semble pas être suffisant pour définir de façon certaine la frontière entre langue et dialecte. En effet, si l'on considère un continuum entre plusieurs dialectes, il est possible que l'intelligibilité soit assurée en suivant la chaîne des voisins immédiats sans que les deux extrêmes ne se comprennent. Aussi, faut-il associer le critère sociopolitique. En effet, le facteur

¹¹ THIAM Ndiassé, 1990, « L'évolution du wolof en milieu urbain sénégalais : le contexte dakarois », *Plurilinguisme*, n°2, p.10-37.

politique est déterminant dans le fait que le norvégien et le suédois soient des langues à part entière alors qu'elles sont très proches.

Il y a d'autres limites de la dialectométrie. Le monde scientifique est maintenant unanime sur le fait qu'il est bénéfique d'apprendre d'abord dans sa langue première. Mais pour cela il faut la connaître et cette connaissance n'est pas quantifiable à tout point. Cette première entrée théorique dans la dialectométrie peut servir, au-delà de l'exercice universitaire, à réaliser une enquête de terrain en situation. Dans ce cas, l'établissement de données dialectométriques doit être combiné d'une enquête sociolinguistique pour servir une véritable politique linguistique qui prend en compte les langues nationales.

Bibliographie

- CALVET Jean Louis, 1981, *Les langues véhiculaires*, Paris, Que sais-je ? PUF.
- CALVET Louis Jean, 1999, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Hachette.
- DALBERA Jean-Philippe, 2013, « La trajectoire de la dialectologie au sein des sciences du langage. De la reconstruction des systèmes dialectaux à la sémantique lexicale et à l'étymologie », *Corpus*, n°12, p. 173-200.
- FOURQUET Jean, 1968, « langue, dialecte, patois », *Le langage, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, p. 569-596.
- GADET Françoise, 2003, *La variation sociale en français*, Paris, Ophrys.
- GOEBLE Hans, 1981, « Eléments d'analyse dialectométrique (avec application à l' AIS) », *Revue de Linguistique Romane*, n°45, Strasbourg, p. 349-420.
- HIRST Daniel, 2010, « Quand est-ce qu'un dialecte devient une langue ? », dans *La langue et l'être communicant. Hommage à Julio Murillo.*, Editions du CIPA, p.179-190.
- LABOV William, 1976, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit.
- MALGOUBRI Pierre, 2018, *Recherches dialectométriques, dialectologiques et détection d'un dialecte de référence*, Ouagadougou, PUO.
- MARCELLESI J.-B. & GARDIN B., 1974, *Introduction à la sociolinguistique. La linguistique sociale*. Larousse Université.
- MAROUZEAU J., 1951, *Lexique de la Terminologie Linguistique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- MÖHLIG W., 1986, *La méthode dialectométrique appliquée aux langues africaines*, Berlin, Dietrich Verlag.
- SAUSSURE Ferdinand de, 1916, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- SEGUY Jean, 1973, *La dialectométrie dans l'atlas linguistique de la Gascogne*, Strasbourg, RLiR n°37.
- SEROT Patrick (éd.), 1996, *N.S. Troubetzkoy : L'Europe et l'humanité. Écrits linguistiques et paralinguistiques*, Liège, Mardaga.
- THIAM Ndiassé, 1990, « L'évolution du wolof en milieu urbain sénégalais : le contexte dakarais », *Plurilinguisme*, n°2, p. 10-37.

NOTICE

Les *Acta Sunu-Xalaat Supplementum* constituent l'édition des séries de conférences et de séminaires transversaux mensuels, en alternance, pour chaque année académique, organisés par l'équipe scientifique du [laboratoire DECRYPTA](#), en collaboration avec l'équipe éditoriale de la [Revue électronique Africaine des Sciences de l'Antiquité Sunu-Xalaat](#). Dans une perspective diachronique – de l'Antiquité à nos jours – pluri et transdisciplinaire, les thématiques des communications sont axées sur les cultures africaines, le patrimoine matériel ou immatériel aussi riche que diversifié du continent, et sur les grandes civilisations anciennes que l'humanité a bercées, au croisement des regards de spécialistes :

- Sciences de l'Antiquité ;
- Sciences du langage, Littératures et Arts ;
- Sciences humaines et sociales.

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Langues et Civilisations anciennes
Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)
BP : 5005 Dakar - Fann
SÉNÉGAL