Parole(s), Espaces Publics de Discussion: Oralités politiques en devenir

(Interview sur *La palabre. Une juridiction de la parole*)

*Speech(es), Public Discussion Spaces: Political Oralities in the
Making*

*Discurso(s), espacios políticos de discusión: Oralidades políticas
prometedoras*

Victorien Lavou-Zoungbo
lavou@univ-perp.fr
Université de Perpignan, Francia

Jean Godefroy-Bidima
jbidima@tulane.edu
Tulane University, Louisiana

Lavou-Zoungbo, V. & Godefroy-Bidima, J. (2018). Paro-le(s), espaces publics de discussion: oralités politiques en devenir. (Interview sur *La palabre. une juridiction de La Parole*). *Oralidad-es*, 3, 1-11. <https://revistaoralidad-es.com/index.php/ro-es/article/view/107/78>

Fecha de recepción: 5 de septiembre de 2018 / Fecha de aprobación: 8 de noviembre de 2018

Jean Godefroy Bidima a fait ses études à L'Université de Yaoundé au Cameroun et à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne à Paris. Ses travaux de Doctorat à la Sorbonne ont porté sur l'Ecole de Francfort. Après avoir été Maître de Conférences invité (Gastdozent) à l'Université de Bayreuth, en Allemagne, et Directeur de programme au Collège International de Philosophie de Paris, il est actuellement Professeur Titulaire (Tenured Full Professor) à Tulane University (New Orleans) et détenteur de la Chaire Yvonne Arnoult. Il a publié : *Théorie Critique et modernité négro-africaine : de l'École de Francfort à la «Doc-ta Spes africana»*, Publications de la Sorbonne, 1993; *La philosophie négro-africaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995; *L'art négro-africain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997; *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Editions Michalon, 1997, Traduction anglaise; *Law and Public Sphere in Africa : La Palabre and Other Writings*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

Le livre *La palabre. Une juridiction de la parole* veut sonder un certain nombre de notions — le consensus, le malentendu, le conflit et sa résolution, la punition, la paix, la «publicité» — afin de consolider le lien social, avant, pendant et après les conflits. Le livre met en perspective le rôle de la parole dans la constitution et la permanence de l'espace public. Le livre met en perspective des consensus castrateurs, le bavardage et le brouhaha qui remplacent la parole dans l'espace public, le mépris de certaines traditions africaines et surtout la fermeture des esprits à la tolérance active et non démagogique. La palabre est ainsi utile à tout espace politique en voie de démocratisation. Quelques commentaires sur le livre dans le site internet de la maison éditorial:

"Bidima has done a very important work here which deserves the critical attention of philosophers, political theorists, legal scholars as well the general public."

— *Journal of Modern African Studies*

"Opens promising vistas for legal and political discourse. Its multidisciplinary orientation and the erudition of the author make for a text that has crossover appeal."

— Olufémi Táíwò, Cornell University

"Law and the Public Sphere in Africa presents a valuable philosophical argument that will most certainly be of interest to those working on the topics of postconflict justice, peacebuilding, and democratization in Africa."

— *African Conflict and Peacebuilding Review*

"[Casts] an invigorating light on law, politics, public language and social practice in modern Africa, raising searching questions not only about the heritage of colonialism but about the various postcolonial policies and theories that have aimed to overcome the problems of that heritage." 85.2 May 2015

— *Africa*

(http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807052)

Victorien Lavou (V.L.): Cher collègue, peux-tu revenir brièvement sur la généalogie de ton travail qui a donné lieu à la publication de ton ouvrage sur la “Palabre”?

Jean Godefroy Bidima (J.G.B.): Une *généalogie* se décline souvent comme un *lieu de départ*, une source constituée de circonstances plus ou moins fortuites qui ont présidé à une présence. Mais ce lieu de départ n'est pas absolu, essentiel et nécessaire, il est un faisceau de circonstances et d'agents. La généalogie peut décrire la *manière* dont les espaces se sont transformés en territoires, elle peut aussi dessiner les balbutiements de ce qui semble achevé. La généalogie est un *concept critique* qui indique que les réalités ne sont pas des substances mais des nœuds de connexions qui se tissent et se dénouent avec le temps, les occasions et les agents. Nous laisserons de côté les conceptions de Nietzsche et de Michel Foucault sur la généalogie pour la considérer sur le plan du temps comme ce qui précède et entoure un événement. La question sera ; qu'est-ce qui a précédé et entouré le choix de la thématique de la palabre dans mon livre *La palabre: une juridiction de la parole*?

La *généalogie* de mon livre sur palabre se situe à deux niveaux ; d'abord mon expérience anthropologique et, ensuite, ma trajectoire intellectuelle. S'agissant de mon expérience anthropologique. Je suis né à Mfoumassi, un village situé au Sud du Cameroun. Mfoumassi a eu des vagues des migrations des populations venant à la fois de l'Est et du Centre-Est du Cameroun. Mfoumassi est un hameau dont les populations exploitaient les ressources de la rivière Mfoumou. Les missionnaires Spiritains Alsaciens y ont établi une mission Catholique pour attirer les populations qui gravitaient autour de cette rivière. Bien entendu, des questions de propriété se sont posées et de par le fait même celle de la gestion des conflits. Dans ce cas, j'ai, tout jeune encore, été témoin des scènes de «palabre». Celles-ci ne concernaient pas uniquement la gestion des conflits mais aussi la manière dont

notre village réglait des problèmes liés à l'organisation des fêtes, des funérailles et de l'accueil des autorités politiques et religieuses. La palabre -que nous pouvons définir à ce niveau comme l'organisation de la mise en parole et de la mise en sens - est ce qui constituait pour cette communauté de Mfoumassi la manière de se mettre en mouvement ensemble. Je vis donc étant enfant cette mise en mouvement.

La palabre dans ce cas, c'est le mot, mais pas seulement, c'est un pari, un sondage que la société fait sur elle-même à «*l'occasion de...*». Ma situation anthropologique m'a aidée à saisir le rôle que cette mise en mouvement peut avoir dans la société qui était la mienne. Devant un problème, lors d'un événement, la société de Mfoumassi n'avait pas cette chance qu'ont les autres sociétés qui, pour résoudre leurs problèmes, font appel, soit à la bureaucratie, soit à la cybernétique, soit à la spéculation boursière, soit à la production des boucs émissaires, soit alors à la manipulation des abstractions.

Les villageois de Mfoumassi devaient donc trouver aux tréfonds de leur culture des éléments qui les aident à faire face à la constitution toujours renouvelée de leur identité, à la destitution parfois brutale de leur souveraineté et à leur projection vers un avenir muet et inquiétant. La palabre était donc là pour ouvrir la société à la parole fondatrice, celle qui tranche les différends, apaise les tensions et redonne au tissu social sa solidité relative.

Le deuxième moment qui a structuré ma pensée sur la palabre concerne ma trajectoire intellectuelle. J'ai étudié les questions relatives au dissensus, au consensus et au différend. Le *dissensus* a attiré mon attention, à partir de la pensée du philosophe français Claude Lefort. Pour celui-ci, la question politique revient, comme le fait d'ailleurs sous un autre angle Castoriadis, à «*l'institution du social*». Dans celle-ci, une société ne se met en forme que dans le jeu de la division qui existe en son sein. C'est dans «le travail de la

division [que] s'institue la société et celle-ci du même coup ne se rapporte à elle-même que dans l'épreuve d'une division interne, qui s'avère, non pas de fait, mais génératrice de sa constitution». (Lefort, 1981, p. 28) Lefort nous apprend donc que le conflit n'est pas une conséquence dans la constitution de la société mais se trouve au centre. Notre réflexion s'est nourrie de cette intuition de Lefort. J'ai eu à me poser un ensemble de questions : ce dissensus fondateur existe-t-il dans toutes les sociétés, si oui, comment chaque société produit-elle les éléments qui l'aideront à orienter et à normer cette division consubstantielle? J'ai tout de suite pensé à la palabre.

Après Lefort, j'ai rencontré Habermas avec sa notion de consensus dans l'espace public. Pour faire court, Habermas reprend la vieille notion Kantienne de «publicité» et essaye de la revoir dans la constitution de la sphère publique à l'époque bourgeoise. Ce qui ressort de son enquête c'est d'abord de réactiver l'usage public de la Raison à travers la discussion publique où la violence est évitée au profit du meilleur argument.

Habermas développera ensuite ce qu'il nommera *l'éthique de la discussion* et qui peut s'énoncer comme suit ; les participants à la discussion au sein d'un espace public et qui veulent faire prévaloir le meilleur argument doivent viser «une entente de nature réflexive [afin que] les participants à la discussion [puissent] savoir qu'ils sont parvenus en commun à une certaine conviction» (Habermas, 1986, p. 88). Dans l'option de Habermas, ce consensus obtenu dans et par la discussion rationnelle doit s'appuyer sur la force de l'argumentation rationnelle. Cette proposition de Habermas sur le consensus après la discussion - que nous résumons jusqu'à la caricature ici - nous a appris le rôle structurant du dialogue et du consensus rationnel dans la constitution de l'espace public.

Mais, je me suis posé la question de savoir si, au cours d'une discussion libre et rationnelle, on pouvait mettre une coupure claire entre ce qui relève du rationnel et ce qui ne relève pas de lui comme le fait Habermas. Au cours d'une discussion, les discours peuvent être argumentatifs, descriptifs, explicatifs et quand ils deviennent narratifs ils peuvent utiliser des éléments non rationnels, les fictions, les légendes et les épopées. Le seul type de situation de discours impliquant les aspects argumentatifs et non argumentatifs c'est bien sûr des séances de palabre. Dans celle-ci, les participants aux assises usent non seulement des arguments rationnels pour chercher des preuves mais aussi des narrations épiques pour mettre en perspective le devenir de la communauté. Lyotard, quant à lui nous apprend que le *différend* est le contraire du litige. Dans le litige, nous avons les règles au nom desquelles on juge les parties en litige. Celui-ci suppose aussi la possibilité d'articuler les paroles.

Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est la phase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe [...] dans le différend quelque chose demande à être mis en phrases, et souffre du tort de ne pouvoir l'être à l'instant. Alors, les humains qui croyaient se servir du langage comme instrument de communication » (Lyotard, 1983, p. 29-30).

A partir de cette réflexion de Lyotard et compte tenu de l'impact de la notion de communication qui a envahi la sphère publique dans les années qui ont précédé la chute du mur de Berlin, je me suis mis à réfléchir sur les modalités de l'impossibilité de la communication. Peut-on tout communiquer? La communication est-elle un nouveau dieu? La communication abolit-elle souvent la parole? On dit «je vous donne ma parole» mais jamais «je vous donne ma communication».

Qu'est ce qui, dans les traditions africaines, pouvait exprimer l'impossibilité de la communication? J'ai trouvé la palabre. Durant les séances de palabre, on dit publiquement et en même temps on fait des petits conciliabules durant les séances de palabre, ceux qui ne participent pas à la petite réunion ne savent pas ce qui s'est dit. C'est comme si, le projet de dire a été interrompu par ces «inter-dits» (au sens de ce qui est dit entre...). D'où l'importance accordé à Lyotard. Je réponds donc que la généalogie de mon traitement de la palabre se trouve à la jonction de ma vie villageoise et de ma formation académique.

V.L.: Quels sont les différents sens qu'on accorde en français à "palabre", comment se déplacent-ils les uns les autres et quel sens opérant privilégies-tu?

J.G.B.: En français, le mot *palabre* n'a pas une bonne réputation. D'abord il y a une indétermination du genre ; on dit *La Palabre* mais aussi (et assez rare) *Le palabre*. Ensuite, elle est assimilée à une discussion sans fin et sans ordre. Discussion dans laquelle on s'empoigne de manière sadique et mesquinement violente. Enfin, elle est dans l'imaginaire colonial la caractéristique des peuples sans écritures et —par conséquent— sans Histoire bien qu'aimant des histoires tribales violentes. La loi coloniale, heureusement vint à leur secours en «pacifiant» (la *pacification* fut le mot utilisé par les colons lors des guerres coloniales en Afrique). La palabre a donc une mauvaise presse. Nous avons subverti cette utilisation. La palabre est là;

1. Pour pacifier les divisions sociales
2. Pour faire parler les membres de la Communauté
3. Pour suivre un certain ordre dans l'usage de l'expression verbale et corporelle
4. Pour sonder la validité du vivre-ensemble
5. Privilégier la paix.

La palabre est une «médiation imparfaite» (l'expression est de Paul Ricoeur) dans la constitution du social. Elle peut inspirer les politiques ultra pénales pour leur faire comprendre que l'essentiel dans une société n'est pas la rentabilité mais la paix sociale dans la justice.

V.L.: Au regard de ton travail la coupure instituée entre "oralité" et "écriture", sans cesse réitérée et interrogée présente-t-elle un fondement autre qu'idéologique et politique.

J.G.B.: La dichotomie établie entre l'oralité et l'écriture a une histoire qui va de la politique à l'anthropologie en passant par la linguistique. La politique de partage des espaces est le propre des pouvoirs. Pour se légitimer, un pouvoir a besoin de produire des hiérarchies et des fictions. La hiérarchie sert à mettre de la distance et de la distinction, la fiction, quant à elle, servira à produire ce qui met les personnes ensemble en les faisant communier à quelque chose...La dichotomie entre écrit et oral bien que présente dans toutes les histoires du monde a pris un tournant idéologique s'agissant de l'Afrique. Pour disqualifier les discours locaux, les puissances coloniales devaient procéder au dénigrement des savoirs. L'absence d'une écriture graphique dans la plupart des sociétés africaines signifiait aux yeux des pouvoirs coloniaux l'absence d'historicité, de fiabilité —*verba volant, scripta manent*, le verbe s'envole et l'écrit reste, répétait-on avec courage— de créativité véritable. On a aussi étendu ces disqualifications avec la notion de race. La noirceur est l'horreur absolue.

Les dévalorisations chromatique et morphologique ont été si loin que, des années plus tard, les sociétés postcoloniales et post esclavagistes (Afrique et les Amériques) endurent encore ce trauma de la dévalorisation de soi — remarquons avec étonnement les efforts que les Africain(e)s font pour défriser leurs cheveux, le marché des perruques, des fausses mèches, des crèmes et autres produits chimiques destinés à conjurer

la noirceur de l'épiderme — . Cette dévalorisation des colonisés s'est observée à travers la dépréciation des croyances africaines qualifiées de superstitions face aux «religions» qui, elles, bien codifiées dans les textes écrits, rassurent et assurent aux Africains l'accès au salut... éternel. Une autre dévalorisation qui existe encore aujourd'hui dans le lexique des postcolonisés c'est la coupure entre les langues et les dialectes et patois. La distinction idéologique entre Écriture et Oralité entre dans ce festival et ne peut se comprendre épistémologiquement que par la réduction idéologique de la définition de la notion de Texte faite par l'épistémologie coloniale.

L'Écrit c'est le texte écrit (ils ont oublié que l'image est une inscription et même certains artefacts) dans l'optique de l'épistémologie coloniale et ce qui n'est pas écrit relève soit de l'image soit de l'oralité. Nous avons une autre définition du texte venant du linguiste Harald Weinrich et qui pourrait faire de l'oral un texte : «Un Texte [...] peut être défini comme une suite signifiante de signes entre deux irruptions manifestes de la communication» (1976, p. 1980). En effet l'oral ne se limite pas au *parlé*, il implique aussi le mouvement du corps, la gestuelle et l'investissement de la subjectivité. Il y a de l'oral dans les écrits comme le suggèrent les travaux de Ruth Finnegan (voir 1977). Epistémologiquement, l'infériorisation de l'oral n'est pas pertinente, mais politiquement elle fait partie de la logique idéologique, celle de produire chez le colonisé une «haine de soi».

V.L.: La tension entre l'écrit (lois, édits, contrats de vente et de cession, codes de toutes sortes, sceaux des gouverneurs, commandants de cercle et Kapita, etc.) et l'oral (interprètes, alphabétisation, lever du drapeau et hymnes des Empires, pratiques culturelles et culturelles, visions du monde des Indigènes, messes, catéchismes, etc.) a marqué et structuré la Colonie. Les démocraties africaines d'après les indépendances ont-elles échappé à cette tension productive?

J.G.B.: L'histoire, ou les histoires de l'État dans les sociétés postcoloniales et post esclavagistes est riche en narrations. *La première est celle de l'occupation*. Pour qu'un État se constitue, vive et survive, il lui faut de la place. Il faut s'établir quelque part. Seulement, cette place qui est un espace, subit par l'effet du pouvoir, des mutations, l'espace se transforme en *territoire* ayant ses propres codes et limites. Cet encodage (pour parler comme Deleuze) est la marque déposée de tout État. Ensuite, le deuxième type de récit de l'État est celui de sa représentation. Représentation au double sens de *ce que représente* l'Etat et de *ceux qui le représentent*. Que représente le nouvel État post-esclavagiste et/ou postcolonial? Quelle figure tutélaire se donne-il? Dieu? Manitou? Sorcier? Bureaucratie? La banque? La Bourse? La question suivante est bien ; *qui doit représenter* cet État ainsi constitué? Les Occidentaux anciens colonisateurs? Les élites bureaucratiques, commerciales et académiques postcoloniales et par ailleurs marionnettes/ écrans de fumée ou martyrs? Cette question de la double représentation est toujours actuelle. *La troisième question concerne les transformations* de l'Etat post/colonial-esclavagiste.

Comment se transforme l'Etat confronté à la réalité économique, aux aléas historiques et à la conjoncture internationale? Occupation, représentation et transformations, l'Etat articule ses récits. La question de l'oralité et de l'écriture se retrouve au centre de ces trois moments de l'Etat. Pour s'installer, les colons promoteurs des Etats Africains ont utilisé les écrits. En effet, au Congrès de Berlin en 1884 durant lequel le projet d'occupation colonial a reçu sa formulation juridique, chaque pays qui avait des prétentions sur un territoire africain présentait un «traité de protection» signé par un roi ou chef africain.

L'écrit a joué aussi un rôle pendant la traite négrière : il fallait dénombrer, enregistrer, répertorier les bateaux, les esclaves, les chefs africains locaux, les intermédiaires et les firmes qui sponsorisaient ces expéditions. L'écrit était donc

au centre du pouvoir. Au moment où l'Etat colonial s'étend en Afrique, il a eu besoin d'archiver, de délimiter, de faire des cartes, d'imposer des mesures d'identification et surtout de donner une nouvelle dimension à la vie des Africains... sans leur consentement, il a eu besoin d'utiliser l'écriture. Celle-ci devint une arme du pouvoir — situation contradictoire car cette même écriture est devenue une arme de la libération lors des mouvements d'indépendances africaines — qui entra en conflit avec le régime de l'oralité (l'oralité prise ici dans le sens du *parlé*) : le droit étatique par exemple entrainait en conflit avec des droits coutumiers non écrits mais vécus dans la vie quotidienne des Sujets. La toute-puissance supposée de l'écriture dans les diverses installations de l'Etat fut limitée par des questions de traductions.

C'est le penseur Hampathé Ba qui racontait souvent comment les interprètes africains de la période coloniale manipulaient les énoncés lors de la traduction des propos des administrateurs coloniaux aux colonisés. Ce que je veux faire remarquer, c'est qu'il y a, dans la constitution et le fonctionnement des Etats postcoloniaux le conflit — je préfère le mot articulation — entre l'oralité et l'écriture. La production des textes, l'utilisation des emblèmes, la codification des rites de l'Etat, l'entretien de la violence réelle et symbolique exigent dans tout Etat la production des dichotomies : Etat/société civile, gouvernants/gouvernés...et les Etats postcoloniaux continuent à faire ce travail de division. Que la division puisse exister est presque normal pour des communautés, mais ce qui est essentiel, c'est *de trouver des médiations* pour que ces divisions puissent être moins nocives. Le défi pour les démocraties africaines est de renouer non pas avec *la palabre* — une institution qui fut valable pour des sociétés aux petites proportions avec une relative homogénéité linguistique — mais avec *l'esprit de la palabre*. Que nous livre l'esprit de la palabre?

1. *Tout doit être discuté* quand il s'agit du devenir de la communauté
2. *La publicité est essentielle* à la structuration des normes sociales
3. *Le secret doit être protecteur* et non inhibiteur
4. *La loi n'est pas là uniquement pour punir* mais pour *réinsérer* le sujet coupable dans la communauté, la punition étant dans ce processus une phase importante mais pas la finalité
5. *La palabre sonde aussi le futur* de la communauté et, comme on le fait dire à Aristote, le drame est bref mais l'épopée est longue. Chaque cité a des narrations qui la soutiennent et durant la palabre il arrive qu'on s'écarte du sujet discuté pour rappeler les normes fondamentales qui structurent la société qui discute, on fait revivre les épopées pour redonner vie à la parole, aux emblèmes et à l'action
6. *La palabre privilégie le tour de parole*, autrement dit, *personne n'a le monopole de la production du sens des énoncés*. Cette production est toujours une collaboration (au sens premier de travailler avec...). Une société qui oublie de faire l'anamnèse de ses récits fondateurs et structurants court le risque de dislocation. Une société qui fabrique des faux consensus par la magie des médias court aussi de graves risques

V.L.: Comment ce que tu désignes comme la juridiction de la parole peut-elle renouveler positivement les pratiques pédagogiques et politiques actuelles en Afriques.

J.G.B.: Dans le terme «une juridiction de la parole», je voulais d'abord insister sur le fait qu'il y a une différence dans cette Afrique là entre «parler» et «bavarder». Le *bavardage* laisse quelque liberté aux individus qui s'y adonnent. Dans le bavardage on n'est pas tenu à ses mots, on laisse libre cours au jeu des mots, à l'échange

désordonné des mots, et à la violation de la règle du tour de «parole». Dans le bavardage, il y a la blague, la bravade, l'exagération, souvent le mensonge et la fantaisie. On s'échange des mots sans une grande obligation symbolique, souvent, dans un bavardage on transgresse les règles de bienséance, on crie, on n'écoute pas souvent, on coupe la parole à celui qui parle et on ne fait attention qu'à la voix. Comme le dit si bien Le Breton, il est question

de ne plus écouter la parole mais la qualité de sa formulation, ses vibrations sonores et affectives [...] ne plus s'arrêter sur le sens des mots mais sur la tessiture de la voix. Détaché de la parole, la vocalité se donne comme l'émission subtile d'un corps, elle nous touche, nous bouleverse et nous irrite [...] Objet de fantasme elle suffit parfois à susciter l'amour ou la haine envers une personne inconnue entendue seulement à distance, à la radio ou au téléphone (2011, p. 11).

«Détacher la voix de la parole», envahir la parole par la plastique, consacrer l'apparence, s'arrêter à la ruse rhétorique et à la vitesse du débit des phrases sans oublier que dans le «bavardage» on est soumis comme le disait Heidegger à la dictature du «On». En Afrique sub-saharienne — et surtout dans l'aire bantoue dont je suis originaire, je suppose que c'est comme cela ailleurs dans la zone sahélienne et nilotique —, parler, en revanche est une exigence, une tâche ardue qui implique la mise en mots des arguments et émotions, la mise en scène des acteurs et des situations et surtout la mise en sens du divers perçu, entendu et retenu. La parole y est une «mise» au sens actif de «ce qui a été mis quelque part pour féconder» et au sens d'expression d'un devenir: la mise est un *pari*.

La juridiction n'est pas prise ici au sens juridique du pouvoir que donnent les compétences ou des territoires associés à l'exercice du pouvoir, elle se veut une articulation des trois mises. La parole prend ce pouvoir, non pas au nom

d'un dieu éloigné, distant et menaçant, non pas au nom d'un État suffisant et violent, mais au nom du lien qu'elle tisse ou défait entre un «Je» et un «Tu», entre «Nous et Eux» et entre «Nous et Nous-mêmes». La juridiction de la parole est donc un processus et une promesse. Dans la palabre, le sens n'est pas épuisé. On s'arrête, lors d'une palabre, au cas qui concerne la communauté (conflit, ou autre transaction) à ce moment précis. Mais cette palabre, bien que rendant le jugement sur l'affaire en question, indique que la société doit utiliser le cas présent pour le futur.

Le pouvoir de la parole comme l'indique la palabre est loin d'un pouvoir destructeur mais constitutif de la paix sociale. En effet, lors des palabres conflictuelles, l'essentiel n'est pas de condamner ou d'acquitter les parties en litige que de veiller à ce que le lien social ne soit jamais brisé. C'est la raison pour laquelle celui qui gagne le procès lors de la palabre conflictuelle est obligé de faire un geste pour sauver, séance tenante, l'honneur de celui qui perd le procès. La «juridiction de la parole» tient compte de l'après- palabre, du lien que les membres de la société doivent avoir vis-à-vis des équilibres précaires de la société.

Cette juridiction de la parole peut-elle renouveler les pratiques au sein de l'espace politique et juridique? La réponse est oui. *D'abord au niveau des réseaux de la croyance.* S'il y a une opinion qui est répandue, c'est qu'il y a des crises au niveau des espaces publics et politiques. Crises économiques, certes, mais surtout crises de légitimation. La politique est vue comme une instance dont la bureaucratie est la machine. Mais la question reste : au nom de quoi agit-on? Qu'est-ce qui fonde l'action politique? Cette préoccupation renvoie à la croyance et au symbolique en général. La défiance vis-à-vis des politiques est en partie due à la non fiabilité de la parole des politiques, on ne respecte pas la parole donnée en politique.

Or, dans la palabre, on donne sa parole, on gage sur sa parole et on se fie à la parole, car celle-ci est ontogénétique (elle fait naître l'Être), elle est bien sûr performative. La palabre pourrait donc renseigner (au sens d'enseigner de nouveau) aux politiques actuels obnubilés par la recherche de la réussite et de la rentabilité le rôle fondamental de la parole donnée dans la structuration d'une société saine.

Une société où la parole donnée et son respect ne veulent rien signifier court le grand risque de la dislocation totale. *Ensuite, au niveau de la politique pénale.* Nos sociétés actuelles sont des sociétés de surveillance et de punition. Cette grave déclaration ne vient pas de moi, mais de Michel Foucault. Laissons l'aspect des surveillances qui sont en augmentation avec des nanotechnologies et la complexification des communications pour ne parler que de l'aspect pénal. Prenons l'exemple de la société américaine.

Au royaume du conformisme technologique calculateur, de la médiatisation infantilisante, de l'éthique de la quincaillerie, de l'intimidation militaire et commerciales permanentes, de bons sentiments protestants revus à la baisse et corrigés par le porte-monnaie et surtout du messianisme qui étend sa «bonne Nouvelle» au monde entier, loi y est appliquée — pour ceux qui ne peuvent pas se payer de «bons avocats» — avec *«Equity»* et dureté. La loi pénale n'est pas là pour corriger mais pour punir et donner l'exemple.

C'est une loi qui écrase et broie. Dans la palabre, les lois tribales ne sont pas là pour écraser, mais pour «récupérer» celui qui a été fautif, raison pour laquelle dans la palabre, on peut perdre un procès mais «sans perdre la face». La palabre se soucie de l'après-procès. La question qui se pose est celle de savoir comment nos États gèrent ceux qui ont été déclarés coupables et comment se passe la réinsertion. Juridiction de la parole, la palabre est aussi le souci du vivre-ensemble où la paix est plus forte que la vérité.

V.L.: Tu défends, me semble-t-il, l'idée selon laquelle sans écriture (alphabétique) il n'y a pas de philosophie dans sa définition stricte (européocentrée?). De ce fait, parler de philosophie africaine qui s'exprimerait dans les proverbes et sentences serait un leurre. Peux-tu revenir sur cette idée qui interroge?

J.G.B.: Je ne défends pas la «raison graphique» (Goody) et ne réduis pas la philosophie à l'écrit. Pour moi, la Philosophie c'est l'inflexion de la réflexion sur un pan de l'expérience. Celle-ci peut passer par l'écrit, la parole, l'image et les autres productions de l'imaginaire. Voilà ma position. Il faut recadrer le débat qu'il y a eu des rapports entre les philosophies africaines et les problèmes d'oralité. Deux positions se sont exprimées.

a) Celle du philosophe béninois Paulin Hountondji qui, dans son livre *Sur la philosophie africaine*, définit la philosophie africaine comme «L'ensemble des textes écrits par les Africains...» (1977). Pour comprendre cette définition, il faut la replacer dans la critique que Hountondji fit de l'ethnophilosophie, une sorte de philosophie anonyme diffuse dans les sociétés africaines. Il lui était loisible de rappeler que la philosophie est une activité exercée par des individus et qui se transmet et s'exprime par les textes. On a bien sûr critiqué Hountondji, car la philosophie est une activité de réflexion dont la *textualisation* n'est qu'un moment et non le seul. La philosophie est un processus.

b) La deuxième position, prolongeant le premier débat, est celle relative au caractère philosophique des productions culturelles comme le proverbe. Deux camps s'affrontent. D'un côté, ceux qui, comme Hountondji, estiment que le proverbe et l'apophtegme ne sont pas des modalités du philosopher mais des manières préréflexives de nommer et de résumer les expériences et de l'autre ceux qui, comme Nkombe Oleko du Congo, estiment—en reprenant ce que Ricoeur dit du symbole— que le «proverbe donne à penser».

Dans ce débat, j'ai exprimé ma position dans un texte publié et déjà ancien:

le problème n'est pas de dire si les proverbes sont philosophiques ou non, l'important est de redéfinir un cadre réflexif et auto-réflexif, ironique et auto-ironique à l'intérieur duquel les proverbes entrent dans les séries et produisent des points de vue chiasmatiques [...] La question n'est plus celle du caractère philosophique du proverbe, mais du devenir-proverbe de la philosophie. Comment la philosophie, dans ses envers et revers, devient-elle un proverbe incisif, inquiétant et ironique face à ce parti unique de la «mondialisation» qui a fait perdre au monde sa multiplicité qui est aussi son humour? (Bidima, 1998, p. 816.).

Mon rapport à l'oralité à travers le proverbe est de toujours saisir l'oralité non pas dans des dualismes mais dans les croisements et des traversées.

Post-Festum

En somme, le grand danger pour les questions liées à la palabre et à l'oralité c'est – en partie – la manière dont les élites postcoloniales africaines les traitent. Qui en parle aujourd'hui? Très peu de monde, soit qu'on suppose que la question a été traitée, soit qu'on considère qu'il n'y a pas de question du tout, dans les deux cas ce genre de questions n'entre pas dans leurs priorités! Quand on aura refait Foucault, Derrida, Agamben, Jean-Luc Nancy, Martin Luther King, Césaire, Mandela et Nkrumah en moins bien, quand on aura replâtré les critiques de Fanon et d'Albert Memmi et quand on aura —aidé par la machine éditoriale et médiatique des pays colonisateurs— réchauffé des vieilles notions dont on ne comprend que très peu la genèse et le sens, quand on aura abusé de l'accusation des colonialismes antérieurs et présents sans montrer en quoi ceux qui posent des questions postcoloniales sont eux-mêmes impliqués dans la colonisation actuelle du «monde vécu postcolonial», et quand on fera semblant d'accuser les États africains postcoloniaux tout en plastronnant dans les médias des pays colonisateurs et sans se (les) remettre un tout petit peu en question, et quand les complicités, connivences académiques et la multiplication des petites chefferies aura satisfait les égoïsmes, qu'est-ce cela fait pour redonner à l'histoire des peuples dominés non pas leur splendeur — méfions-nous des triomphalismes — mais leur humanité tout court? Dans le monde africain postcolonial, **la palabre doit se tenir sur plusieurs sujets aujourd'hui.**

- Le rôle des intellectuels postcoloniaux : au nom de qui et de quoi s'expriment-ils, s'indignent-ils et s'affichent-ils?
- Le rôle des politiques postcoloniaux : quelle est la réponse concrète pour le devenir des peuples africains? Qu'en-est-il de la superposition de la nouvelle colonisation (la Chine) sur les anciennes (Occidentales et d'Europe de l'Est)?

- Le rôle de la Communauté internationale des grandes puissances militaires : qu'est-ce qu'une justice Internationale? Le tribunal pénal International —qui juge les dirigeants africains— peut-il juger un chef de l'État d'un pays détenteur de la puissance nucléaire et qui envoie par exemple des millions de gens se faire tuer et tuer pour un motif fallacieux?
- Le rapport de la justice, du travail et de l'environnement. Au fait, que fait-on des déchets nucléaires?
- Quelle est la place de l'Afrique dans les abstractions de la spéculation financière qui dicte au monde sa loi?
- Quels sont les schèmes intellectuels, les nouveaux imaginaires et les horizons d'attente qui encadrent l'action des Africains? Qu'est-ce que se projeter?

References

- Bidima, J. G. (1998). *L'écriture des cultures orales. L'Afrique*. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Tomo IV. *Le Discours philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Finnegan, R. (1977). *Oral poetry, its nature, significance and social context*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press
- Habermas, J. (1986). *Morale et Communication*. Paris, Editions du cerf.
- Le Breton, D. (2011). *Éclats de Voix*. Paris, Métailié.
- Hountondji, P. (1977). *Sur la philosophie africaine*. Paris, Éditions Maspéro.
- Lefort, C. (1981). Permanence du théologico-politique? in *Le Temps de la réflexion*, II, Paris
- Lyotard, J.F. (1983). *Le différend*. Paris, Editions de Minuit.
- Weinrich, H. (1976). *Sprache in Texten*. Stuttgart, Klett.