

LE BIEN ET LE MAL DANS LA MORALE DU VÉCU

John AGLO
Université de Lomé - Togo

RÉSUMÉ

Utilisant simplement comme témoins deux exemples de système de pensée morale, sous-tendue par l'écriture, *la philosophie morale des Evangiles* et *la philosophie morale de Kant*, le présent exposé met en évidence des fondements ou des soubassements possibles du bien et du mal dans un type de système moral ayant pour support la tradition orale ou la tradition vécue. Il fait apparaître que c'est la notion d'universalité qui constitue une des différences importantes entre un système normatif moral ayant pour support le vécu et un autre ayant pour support l'écriture. Dans la tradition écrite, la validité de la loi morale dépend de son universalité. Dans la tradition vécue, le principe considéré semble être le suivant : un individu ne vaut un autre *a priori* qu'à l'intérieur d'un cercle social fermé qui est appelé *la famille*. Ce constat banal permet d'expliquer un grand nombre de faits de société et de moralité. Il peut aider à repenser et à œuvrer pour le développement social et économique, la réduction de la pauvreté, la culture du sens du bien commun ou celle de l'idée républicaine.

Mots clés : Bien, écrit, écriture, famille, individu, loi (morale), mal, morale, oralité, tradition, universel, universalité.

ABSTRACT

Using as simple examples two moral systems supported by written character, *the moral philosophy taught in the Gospel and the one of Kant*, the present paper presents foundations and basis of good and evil according to a moral system based on oral character and living tradition. It shows that the notion of universality makes one of the most important points of difference between a moral normative system with a living tradition support and another with written character support. In the written tradition, validity of moral law depends on its universality. In the living tradition the principle of morality seems to be that: an individual is *a priori* equivalent to another only in the framework of a tight social circle called *family*. This banal observation helps to explain an important number of facts of society or of morality. It could also help in rethinking and in working for social and economic development, reduction of poverty, in rebuilding a culture of sense of common good and of republican idea.

Keywords: Evil, family, good, individual, (moral) law, morality, oral (character), tradition, universal, universality, written (word or character).

INTRODUCTION

Une des particularités de la philosophie (traditionnelle) et de son histoire ou des religions révélées, c'est d'avoir été prises en charge et conduites jusqu'à nous rien que par l'écriture, ou à la rigueur par l'enseignement prenant lui-même appui essentiellement sur l'écriture, sur le contenu transmis de l'écriture ou sur son interprétation. Or la principale caractéristique de l'écriture c'est de n'être en définitive que le sceau et la marque d'une individualité. Il n'y a pas d'écriture collective. Même lorsque l'écriture prend en charge un destin collectif, qu'elle est porte-parole de la vie d'une communauté, qu'elle incarne ou exprime la vie, les pratiques et les pensées d'une société, ou qu'elle est purement et simplement la transcription figée des modes d'existence et de comportement d'une collectivité, même dans ces cas-là, la marque individuelle de l'auteur ne manque pas de déteindre sur le fait ainsi reproduit par l'écrit. La différence entre la reproduction écrite de la vie de Socrate par Platon¹, et par Xénophon² ou par Aristophane³, ou la différence entre la version du *Sermon sur la montagne* de Mathieu et celle de Luc, sont des expressions de cette marque de l'idiosyncrasie d'un auteur sur sa prise en charge d'un fait extérieur, même si dans les cas concernés, les faits pris en charge ne sont même pas collectifs. Dans un cas, ce n'est que la vie extérieure d'un personnage historique : *Socrate*, et dans l'autre cas, l'enseignement d'un très Grand Maître : *Jésus le Christ*.

Si ces remarques ont une certaine pertinence, alors elles nous enjoignent de nous interroger avec rigueur sur ce que nous savons de sérieusement objectif sur la vie et les mœurs véritables des sociétés passées et peuples historiques. Cette question est d'autant plus injonctive que dans un domaine normatif tel que la moralité, l'héritage qui nous a été légué ne l'a été essentiellement que par le biais de l'écriture et peut-être même sous son contrôle rigoureux. Même si dans le cas de la chrétienté, l'écriture n'a pris le relais que de façon très relativement tardive, le produit reçu tel qu'il nous est parvenu, ne peut se démarquer de son emprise totale. La question qui se pose à cet égard est la suivante : une morale

fondée sur la transmission orale, pourrait-elle avoir les mêmes caractéristiques, se tenir aux mêmes principes, recevoir les mêmes fondements qu'une morale traduite ou conduite au moyen de l'écriture ? C'est cette interrogation qui forme le soubassement du présent examen.

L'analyse des tenants et aboutissants de cette interrogation sera conduite au moyen d'une confrontation indirecte entre deux types de morale : d'une part la morale traduite par l'écriture telle qu'elle est enseignée dans la doctrine chrétienne et dans la philosophie morale de Kant, et d'autre part, la morale telle qu'elle peut se reconstituer à partir des enseignements éthiques en cours dans une société de tradition orale, telle que celle des *Eveawo*.

I. MORALES CHRETIENNE ET KANTIENNE

Dans la religion chrétienne tout comme dans la philosophie kantienne⁴ postcritique, ou plutôt, dans la philosophie morale kantienne telle qu'elle fait suite à la *Critique de la raison pure*, la problématique morale est intimement liée à l'idée d'universalité. Dans ces deux approches, l'universalité est posée comme exigence ou comme condition de la forme et de la portée de la décision morale, tout en se rapportant fondamentalement à l'individu ou à la personne, faisant office de sujet au cœur de cette décision, *le sujet moral*. En d'autres termes, dans ces deux perspectives, une décision n'est considérée comme morale que si elle est valable en principe pour toute personne humaine, c'est-à-dire, si elle n'admet aucune restriction de type préférentiel, si elle ne tolère aucune discrimination. Ainsi, *le plus grand commandement christique* contient deux règles d'or : la première porte sur l'amour inconditionnel de Dieu (Marc, XII, 28-32 ; Matthieu, XXII, 34-40 ; Luc X, 25-37 ; Romain, XIII, 8-10)⁵, et la seconde sur l'amour du prochain (Marc, XII, 28-32 ; Matthieu, XXII, 34-40 ; Luc X, 25-37 ; Romain, XIII, 8-10)⁶. Dans le premier de ses Epîtres, Jean montre d'ailleurs que non seulement les deux règles sont complémentaires, elles sont surtout les deux formes d'une même réalité. Plus exactement, elles sont consubstantielles : « Bien-aimés, aimons-nous les

uns les autres, car l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1 Jean IV, 7-21).

L'amour du prochain comme impératif est aussi commandé dans le *Lévitique* (*Lévitique* XIX, 18)⁷. Cependant, tandis que dans le *Lévitique*, la distance entre *frère de sang, enfant consanguin d'Israël et prochain* ne se fait pas voir clairement, la version christique et surtout son interprétation johannique semblent tenir pour *prochain* toute personne née d'une femme, l'être humain universel. *Le prochain*, dans la conception chrétienne, n'est pas simplement le *semblable*, celui que nous sommes capable de mettre à notre propre place, celui de qui nous attendons qu'il nous fasse comme nous sommes prêt à *lui* faire, celui qui normalement mérite notre attention et égard, ce n'est pas simplement celui-là. *Le prochain*, c'est aussi, c'est surtout, c'est même la personne à qui nous aurions normalement le droit de reprocher quelque chose, notre ennemi par exemple, celui qui nous aurait haï, qui nous aurait maudit, qui nous aurait maltraité, qui nous aurait offensé, qui nous aurait voulu du mal ou aurait perpétré du mal contre nous. C'est d'ailleurs ainsi que le présente le Christ lui-même dans le *Sermon sur la montagne* (Matthieu, V-VII et Luc, VI, 20-49).

Dans l'approche morale du christianisme, *le prochain* est un sujet universel et absolu. Il se confond simplement avec l'être humain. En revanche, dans les grandes religions asiatiques telles que le bouddhisme, le brahmanisme, le jaïnisme, ou même le confucianisme, par exemple, *le prochain* se confond avec toute la créature vivante, et il faut lui étendre la charité. C'est ce que montre Mohandâs Karamchand Gândhî dans *Gandhi, autobiographie ou mes expériences de vérité* :

Prenez la charité du Gautama ! m'écriai-je. Elle ne se limitait pas à l'humanité ; elle s'étendait à toutes les créatures vivantes. Est-ce que le cœur ne déborde pas d'amour, à la pensée de l'agneau joyeusement perché sur ses épaules ? Cet amour pour toute créature vivante n'apparaît pas dans la vie de Jésus (Gândhî, 1964, p. 200).

La construction ou plutôt la résolution de l'équation

entre *le prochain* et *le soi-même* constitue l'objet principal de l'enseignement du *Sermon sur la montagne*. En d'autres termes, cet enseignement répond entre autres choses à la question suivante : comment, par quelles manières, par quels actes se construit l'amour du prochain ? A cette question, une réponse est donnée. Elle pourrait être interprétée de la façon suivante : *pour aimer son prochain, il faut toujours être et demeurer soi-même !* Et la question revient : à quelle condition, un être humain est et demeure lui-même ? Ou, plus exactement, que veut dire *être et demeurer soi-même* ? Alors, l'enseignement du *Sermon sur la montagne* sous forme de préceptes, dresse un grand tableau de méthodes pour être et demeurer soi-même.

Ce tableau comprend, énoncés en termes clairs, des attitudes de vie et des modes pratiques et précis de comportements par lesquels s'édifie l'intériorité et donc l'individualité autonome. Il s'agit par exemple de l'acceptation de soi et de sa condition quelque misérable, pénible et malheureuse qu'elle puisse être ou être devenue, de la culture du renoncement matériel et du désintéressement, de la culture de la miséricorde, de la pureté du cœur, de la paix, de la souffrance pour la justice, du respect de la loi, du zèle pour la justice et l'observance de la loi, du zèle pour le pardon et la tolérance, la contenance et la fermeté face à toute chose, de la culture de la confiance en soi en toute occasion et de la culture de la lumière intérieure, de la transformation de soi en exemple : la culture de l'exemplarité. C'est en quelque sorte le sens des différentes béatitudes.

Mais les béatitudes font dans l'hyperbole. Elles indiquent avec emphase des comportements à encourager. Suivre ces comportements devient une façon de se construire, une méthode positive de conduite de soi. En appliquant ces méthodes, c'est-à-dire, en travaillant à être et à demeurer soi-même, on devient d'emblée quelqu'un qui aime son prochain. Autrement dit, en cherchant à être soi-même, on rencontre ce qui fait être un prochain. En cherchant à se rencontrer, on découvre le prochain. En ramenant ce qui fait être soi-même et ce qui fait le prochain au même niveau, on construit l'universalité. On devient, en même temps que le prochain, universel. Le travail permanent sur sa propre moralité, l'examen de la validité morale de

ses propres actions et la tolérance inconditionnelle dans une forme très élevée qu'on appelle l'amour ou la charité, sont les soubassements du sujet moral chrétien. L'intériorité ou l'individualité devient le pilier de l'universalité.

L'édification de l'universalité de la loi morale à partir de l'individualité peut être aussi attribuée à Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, mais aussi dans la *Critique de la raison pratique*. Mais les racines ou plutôt les fondements de cette universalité se trouve dans la *Critique de la raison pure*, plus exactement dans la notion de *sujet transcendantal*. Dans le premier des trois ouvrages qui viennent d'être cités, Kant, selon ses propres déclarations, se propose de procéder à « la recherche et l'établissement du principe suprême de la moralité »⁸ (Kant E., 1974, p. 84). Il fait coïncider la pureté de la bonne volonté avec l'universalité de la loi morale. Plus exactement, il établit l'universalisation de la maxime de l'action comme critère essentiel de la morale. Il élève au rang d'impératif catégorique la formule de l'impératif de la moralité.

En examinant l'impératif catégorique : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Kant E., 1974, p. 136), on ne peut s'empêcher de se dire qu'il s'adresse à quelqu'un. L'impératif catégorique est un commandement, une expression, au moins un *acte locutoire* pour parler comme Austin dans *Quand dire, c'est faire*. Et, en tant que commandement ou ordre, l'impératif catégorique est un *acte illocutoire* (Austin, 1970). La personne à qui s'adresse l'impératif catégorique en tant qu'expression, n'est pas différente du sujet qui incarne ce que Kant désigne sous le nom a. volonté. En d'autres termes, la volonté kantienne est incarnée par le sujet de l'action morale. Cette relation entre le sujet kantien et la volonté est mise à jour, de façon lapidaire mais suffisante pour être remarquée, par Victor Delbos (Kant E., 1974, p. 87)⁹. C'est donc ce sujet qui est au cœur de la morale kantienne. L'évidence même des différents concepts autour desquels se structure la morale kantienne, tels que l'universalité de la loi morale, le respect de la personne ou le règne des fins, l'autonomie de la volonté, et la liberté, ne requiert une signification que par rapport au sujet. Le sujet kantien,

transcendantal dans la *Critique de la raison pure*, devient sujet concret et individuel mais non déterminé, support de la pureté ou de l'universalité de l'action morale, dans les œuvres qui font suite à la *Critique de la raison pure*. La loi fondamentale de la raison pure pratique ou loi morale, telle qu'elle est présentée dans la *Critique de la raison pratique*, n'est qu'une loi de translation, permettant d'établir un couloir de légitimité, entre individuel et universel, une espèce d'ouverture de frontière de l'individualité sur l'universalité.

Mais la morale chrétienne et celle de Kant peuvent être classées comme étant *des morales du livre* s'inspirant du titre d'un livre d'Ortigue intitulé *Religions du livre et religions de la coutume* (Ortigue E., 1981). Si les exigences de pureté, de désintéressement et d'universalité peuvent être des caractéristiques principales d'une *morale du livre*, ce n'est pas toujours le cas pour une *morale du vécu*. Telle est l'hypothèse principale qui sous-tend le présent travail. Son objectif est donc de montrer que l'importance prise par les concepts de *bonne volonté*, d'*universalité*, du *respect inconditionnel de la personne* ou l'*autonomie de la volonté*, que ce soit sous une forme formelle dans l'approche kantienne ou sous une forme plus directe dans la pensée chrétienne, rencontre une certaine limite dans la société classique ou traditionnelle. Toutefois, il ne s'agira pas ici de prendre point par point les concepts en question et de montrer par quels points ils sont limités dans les pratiques et conceptions des cultures traditionnelles. Il va être plutôt question de présenter dans une vision globale, l'esprit de la moralité telle qu'elle se déploie dans le vécu des gens dans une société traditionnelle donnée.

¹ Cf. notamment, *l'Apologie de Socrate*, mais aussi nombreux autres dialogues.

² Cf. notamment *l'Apologie de Socrate*, mais surtout les *Mémoires*.

³ Voir notamment les *Nuées*.

⁴ Dans un autre travail à paraître, nous aurons à montrer que même si dans la forme la loi morale kantienne se rapproche de la loi morale chrétienne, par leur principe, la morale kantienne se présente en rupture avec un principe que la morale chrétienne partage avec toutes les autres lois morales y compris celles des sociétés traditionnelles d'Afrique. Ce principe nous l'appellerions le principe du fondement *consanguin de la légitimité ou validité morale*.

⁵ « Ecoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est l'unique Seigneur ; et : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée, et de toute ta force ».

⁶ « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

⁷ « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

⁸ En italique dans le texte.

⁹ Cf. note de bas de page n°27 à la page indiquée dans le texte.

II. MORALE DU VECU OU MORALES DES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

L'attribution de la *morale du vécu* à la « société classique ou traditionnelle », pourrait donner lieu à une certaine ambiguïté ou même à une confusion. Cette confusion pourrait être dissipée si l'on montrait que par « société classique », ou « société traditionnelle », on voulait en même temps simplement entendre société naturelle ou non artificielle et communauté humaine issue simplement du fait de la vie elle-même, et dans laquelle elle se déploie entièrement et totalement de façon quasi homogène en n'ayant pour acteurs essentiels que les membres de la société eux-mêmes. Le modèle d'une telle société est naturellement constitué par les sociétés traditionnelles, celles que les anthropologues désignent quelquefois par l'expression *sociétés primitives*, expression inadéquate à nos yeux.

Néanmoins, en présence d'un thème tel que « Le bien et le mal dans les sociétés traditionnelles » par exemple, nous serions tout de suite confrontés à un certain nombre de petits problèmes ou remarques. Tout d'abord, l'expression « sociétés traditionnelles », s'opposerait-elle à « sociétés modernes » ? Dans ce cas aurait-on affaire aux sociétés traditionnelles en général, en pensant par exemple aux anciennes sociétés d'Europe telles que les Celtes, les Ibères, les Ligures, les Teutons, les Normands ou Vikings ? Serait-il question de traditions africaines, chinoises, tibétaines, amérindiennes (Azèques ou Mayas par exemple), indiennes ou perses (pensons aux Arya), araméennes, hébraïques, ou helléniques, polynésiennes ou australiennes ? Ou encore voudrait-on parler de sociétés rurales préindustrielles des cinq parties du monde ou de sociétés de traditions orales de certaines parties du monde ?

Eu égard à ces questions, il devient pour nous un impératif d'apporter des précisions quant à l'orientation que va prendre le présent exposé. Pour éviter toute dispersion et conduire cette présentation avec concision et cohérence, il s'impose à nous de délimiter l'aire géographique de notre thème. Nous nous permettons de suggérer comme lieu sur lequel porte notre étude, l'Afrique. Mais là encore, il faudra aller plus loin, car l'Afrique est immense et plurielle. Et l'Afrique traditionnelle est complexe et diverse.

Nous souhaiterons alors nous intéresser particulièrement à la catégorie du bien et du mal dans le Golfe du Bénin et plus exactement chez les *Eveawo*, peuple que les gens ont pris l'habitude de désigner improprement Ewe, Aṅṅa, Ayigbe, Evhe, Popo, Kreppy ou Aṅlṅ et que beaucoup, sans doute par ignorance, opposent souvent aux *Mina*, opposant des choses qui ne sont pourtant point à opposer et confondant ainsi la partie avec le tout, l'unité avec ses manifestations sous forme de diversité, les noms d'origine ou de distinction primaire à pertinence interne mais sans valeur externe avec des noms de rassemblement, de communication ou de classification à validité externe, se faisant prendre sans quelquefois s'en rendre compte à différents pièges, rendant ainsi service à des adversaires aux dépens des amis, ou victimes d'idéologies qu'on est supposé combattre ou de faiblesses qu'on est supposé abhorrer.

En cristallisant l'attention sur la catégorie du bien et du mal chez les *Eveawo*, entendus comme groupe ou ensemble culturel tirant sa réalité de son histoire propre, et non de la réalité présente des populations et des gens qui en sont issus et donc pas nécessairement comme base ethnique pour l'affirmation identitaire d'une personne individuelle, il faut admettre que nous nous situons *essentiellement et nécessairement* dans une société africaine de type traditionnel, dans une société de tradition orale, et dans une société de type principalement agricole ou « piscarin »¹ et non évidemment urbain, du moins au sens moderne devenu courant du terme. Mais nous nous situons aussi dans une société dans laquelle l'essentiel de la vie morale est une *morale du vécu* et dans laquelle elle pourrait être circonscrite et étudiée d'une façon appropriée.

A partir des bases qui viennent d'être énoncées, des inductions, analogies ou projections peuvent être prudemment autorisées. Avec circonspection et tout en tâtonnant, il est possible d'étendre, avec des ouvertures et sans aucune prise de position radicale, expériences et acquis à d'autres sociétés de caractéristiques analogues ou proches en Afrique ou ailleurs. Mais les résultats produits ici ne sauraient ni explicitement ni directement être considérés comme rendant compte des faits et données attestés ailleurs.

¹ Nous appuyant sur l'étymon du verbe pêcher en latin populaire « piscare » ou en latin classique « piscari », nous avons formé l'adjectif « piscarin » (dont le féminin fait « piscarine »), pour distinguer l'adjectif des noms « pêcheur, pêcheuse » en usage.

I. CONVERGENCES ET DIVERGENCES DES TRADITIONS SUR LE BIEN ET LE MAL

Dès que cette mise au point faite, il faut insister sur le fait que le bien et le mal appartiennent à la catégorie conceptuelle des valeurs, c'est-à-dire, *des choses que les gens, individuellement ou collectivement, recherchent ou œuvrent à obtenir ou à éviter ou qu'ils sont appelés ou conduits d'une façon ou d'une autre à rechercher ou à éviter*². Ou plus exactement et du point de vue strictement moral et psychologique, la valeur serait une *chose que les gens, individuellement ou collectivement, recherchent ou œuvrent à obtenir et dont le contraire est à éviter, ou qu'ils sont appelés ou conduits d'une façon ou d'une autre à rechercher ou à obtenir et à en éviter le contraire*. De ce point de vue, une chose constitue une valeur ou l'incarne pour un individu ou une communauté, lorsqu'elle est une chose qui entraîne chez cet individu ou chez les membres de la communauté, estime et adhésion. Dans ce cas une valeur est, analytiquement ou implicitement, nécessairement positive. Son contraire est nécessairement à éviter, et les gens recherchent ou œuvrent à l'éviter ou sont appelés ou conduits d'une façon ou d'une autre à l'éviter ou à l'écarter.

Tout comme dans le *Lévitique* et surtout dans le *Décalogue*, dans le *Tao tō king* (Lao-tseu, 1967), dans le *Hávamál* (Sæmundsson M. V. et Lemarquis J., 1994), dans les Veda, et dans bien des Codes, la description du chemin du Bien et des impasses du Mal peuvent donner lieu, chez les Eweawo aussi, à une recette, à une liste de préceptes ou plus exactement à une taxinomie ou à un code tel qu'il apparaît déjà chez Sam Obianim avec son ouvrage intitulé *Ewekɔnuwo* (Obianim S., 1976), ou chez Roberto Pazzi dans *L'Homme - eve, aja, gen, fɔn et son univers* (Pazzi R., 1976), ou encore chez l'auteur du présent texte dans *Les Fondements philosophiques de la morale dans une société à tradition orale. Le Système àdàñjù* (Aglo J., 2001), ou dans *La Vie et le Vivre-ensemble. Le principe organisateur de la vie dans le système àdàñjù* (Aglo J., 2002).

D'ailleurs à l'exception de l'interdit des idoles ou plutôt de la défense de leur adoration et de certaines particularités culturelles dont les lévites sont les seuls à avoir la maîtrise et la règle, presque tous les commandements du *Décalogue* et surtout la plupart des ordonnances du *Lévitique* trouveraient grâce et reconnaissance chez les Eweawo. Il suffit simplement de regarder les prescriptions d'*Afágá* ou *Kpàlífá*³ telles qu'elles sont transcrites à leur siège à Dalave-Amebleve, au Togo ou celles de

Kpéto *dèkáká*⁴, telles qu'elles sont dictées et pratiquées parmi les adeptes d'*Alafia Vudu*⁵ pour s'apercevoir de la similitude d'interdits et de commandements ici et là.

Même si les codes et les prescriptions prises globalement et *mutatis mutandis* ne semblent pas présenter d'importantes contradictions d'une tradition à l'autre, des divergences ou diversités peuvent toutefois s'observer entre les traditions au niveau des principes et des fondements. Il est évident que l'examen qui sera fait ici du bien et du mal, ne saurait se présenter comme un registre de recettes, un tableau de valeurs, une taxinomie de conduites. De la catégorie du bien et du mal et suivant les limites ci-dessus énoncées, nous voudrions simplement décrire quelques fondements, dresser une esquisse d'état des lieux qui permettent de comprendre et d'interpréter certains des comportements individuels ou collectifs, de leur attacher un sens, une valeur déterminée, une explication, une justification de type intellectuel. Au total, l'effort aboutira à donner de ces catégories normatives, ce qui fonde leur recevabilité, leur validité, leur effectivité, leur normativité.

IV. LES CATEGORIES DU BIEN ET LEURS SOUBASSEMENTS

Dans la culture des Eweawo comme dans toutes les cultures, le bien n'est posé que dans une relation d'exclusion avec le mal. Le mal se dit en *evegbe vɔ̀è, núvɔ̀, núvɔ̀dí*, ou *nubaɔ̀a*, et le bien, *nyui, nunyui*. Le bien, *nyui, nunyui* dans ses divers aspects

² Cette définition de la valeur est plutôt à connotation mathématique. Elle est valable en économie, en logique, etc. Elle est contestable du point de vue moral. Car elle permet d'admettre le concept de *valeur négative*. Avec un regard mathématique, *le mal* serait un exemple de valeur négative : quelque chose qu'on œuvre à écarter ou à éviter. Les nombres $]-8, \dots -2, -1, 0]$, *concepts sans référents possibles*, ou plutôt concepts qui n'ont d'autres référents que ceux que peut leur attribuer la réflexion à travers une relation, sont eux aussi des valeurs négatives, car *leur réalité se situe dans une relation* qui se détermine par *calcul* en tant que matérialisation ou détermination conceptuelle ou idéale d'un défaut ou d'une irréalité par rapport à quelque chose dont l'occurrence est réelle. Quoique le principe de la valeur morale soit le même que celui de la valeur mathématique, la caractérisation de la valeur en morale ne peut s'accommoder de l'idée d'une valeur négative. Du point de vue strictement moral et non du point de vue dialectique ni métaphysique, le mal n'est pas une valeur négative, il n'est simplement et purement pas une valeur. A vrai dire, la différence entre le point de vue mathématique et le point de vue moral ne repose que sur des nuances de type métonymique. Il y a dans toute situation axiologique plusieurs paramètres : 1) la situation qu'on veut obtenir, 2) l'énergie, la démarche ou les activités pour l'obtenir, 3) la situation du départ qu'on veut changer, 4) la situation ou le résultat effectivement obtenu. Lorsque l'on est dans un domaine de l'activité humaine où les concepts sont sans référents ou confondus avec leurs *référents possibles* comme en mathématique, ce sont les points 1) et 2) qui déterminent la valeur et il y a nécessairement assimilation entre 1) et 4), parce que les deux sont de nature idéale. Un glissement métonymique pourrait faire que l'on continue d'utiliser le nom de l'objet au point 3). L'objet sur lequel l'effort a porté, tandis que dans la compréhension on se dit que c'est son contraire qui est la valeur. Lorsque l'on se trouve dans un domaine où les concepts sont des significations distinctes de leurs *référents possibles*, la réalisation du point 4) implique le rejet du point 3). Aucune métonymie n'est alors possible. Car le résultat ne se confond pas avec l'objet contre lequel il se réalise.

et utilisations, se trouve organisé chez les Eṽeawo à travers trois catégories fondamentales : *le bien culturel, le bien moral et le bien « carmenique »*¹. Chaque catégorie est dominée par un même principe. Ainsi le *bien culturel* est dominé par le principe de l'entente, de l'harmonie et de l'ordre ; le *bien moral* par le principe du bien-être et du confort matériel et intérieur ; et le *bien « carmenique »* est dominé par le principe de l'élévation personnelle, du succès ou de la victoire et du prestige. Un chevauchement est souvent observé entre le bien culturel sous ses aspects politique et juridique et le bien « carmenique » quels que soient ses aspects, c'est-à-dire esthétique et mystique.

Chacune de ces catégories a ses subdivisions. Ainsi, au *bien culturel* sont associés les *biens politique, juridique et ludique*. Au *bien moral* sont associés le *bien économique et le bien que constitue le fait d'être en sécurité*. Au bien « carmenique », sont associés le *bien esthétique et le triomphe mystique*. Il est entendu que l'éducation et la transmission de la culture sont les instruments de construction du bien. Toutefois, la mise en œuvre quotidienne de chaque catégorie de bien est attendue d'un type de sujet ou d'acteur. Ainsi le bien culturel a pour sujet ou acteur, *la cité ou la famille* ; le bien moral a pour acteur *l'individu membre d'une famille* ; et le bien « carmenique » a pour acteur, *la personne singulière*.

Les autorités chargées de transmettre la valeur et la pratique du bien et d'en féconder la conduite du sujet ou de l'acteur sont, pour toute la catégorie du bien culturel et pour la catégorie du bien moral, directement et toujours la *famille*. Pour la sous-catégorie du bien politique, et seulement pour cette catégorie, l'autorité de transmission de la valeur et

la pratique du bien, est indirectement la *cité*, relayée concrètement par la *Famille*, les deux mettant en œuvre les directives émanant des *autorités traditionnelles, culturelles, religieuses et cultuelles*, telles que le représentant de l'Ancêtre fondateur de la Cité, *Dutó, Asafogá* ou *Asafohene*, président le Corps des représentants de l'Ancêtre fondateur des quartiers, *Asafowo* ou *Kómesafowo* et les Grands Prêtres, *Trónugáwo*. Si la permanence de la Famille comme autorité de mise en œuvre du bien est constante pour le bien culturel et le bien moral, tel n'est pas le cas pour le bien « carmenique » pour lequel ce sont les relations personnelles du sujet ou de l'acteur qui sont responsables de la fécondation du bien dans sa conduite.

Dans des cas extrêmes, lorsqu'il est question de faire porter sur le comportement d'un sujet ou d'un acteur, une appréciation ou une évaluation, les autorités en charge d'une telle opération, les autorités de contrôle du bien, pour le bien culturel, et surtout pour les sous-catégories du bien politique, du bien ludique, sont *l'opinion du citoyen ou l'opinion publique*, et si nécessaire, les autorités traditionnelles, culturelles, religieuses et cultuelles, telles que le représentant de l'Ancêtre fondateur de la Cité, *Dutó*, ou *Asafogá*, président le Corps des représentants de l'Ancêtre fondateur des quartiers, *Asafowo* ou *Kómesafowo* et les Grands Prêtres, *Trónugáwo* que nous avons citées ci-dessus. Pour le bien juridique, les autorités de contrôle sont les autorités administratives et judiciaires d'instance intermédiaire, c'est-à-dire *Dufia*², ou *Fiahawo*³ et *Dumegáwo*⁴. Pour le bien moral, la *Famille* constitue les autorités de contrôle. Elles sont *l'opinion générale* pour le bien « carmenique ». Remarquons qu'une différence très importante est à faire dans ce cadre-ci entre *l'opinion du citoyen ou l'opinion publique* et *l'opinion générale*. La première est une opinion fondée sur la *culture partagée*, une *culture commune* assurée à l'intérieur de la cité, tandis que la dernière est faite d'un savoir hétéroclite lié à l'expérience personnelle de la personne qui l'émet.

Le mode de transmission du bien, mais aussi de son

¹ Afa est un ordre initiatique traditionnel du Golfe du Bénin. Son aire de validité va du pays des Yoruba au Nigeria où il est appelé Ifa, à celui des Eṽeawo (Bénin, Togo et Ghana) où il est appelé afa, en passant par le pays des Fons et peuples apparentés (Bénin), où il est appelé Fa. C'est un véritable système scolaire complet avec plusieurs cycles d'études sanctionnés par un diplôme de sortie à utilisation à la fois théorique et pratique. L'enseignement est fondé sur l'utilisation des hiérogammes. Cette école adaptée à la vie et aux croyances en cours dans la société, a fini par imprimer sa marque aux systèmes de valeurs et au fondement des normes en vigueur dans la société. En tant qu'indiquant un système de vie et de pensée, cette école comprend plusieurs obédiences ou rites parmi lesquelles, nous pourrions citer : Afa-Dzisa, Afa-Nagonu, Afa-Sake et Kpolifá ou Afagá Afa, traduit généralement par oracle, est conçu comme le père ou le principe de la connaissance. Considéré comme le premier de tous les ancêtres qui, devenu une divinité, éclaire les vivants sur la conduite à tenir pour demeurer en parfaite harmonie avec l'univers. On l'interroge par une technique divinatoire basée elle-même sur une connaissance concrète, une véritable encyclopédie orale, organisée en 256 hiérogammes ou textes d'écriture sacrée appelés *Kpoliduwo*. Chaque hiérogamme est un livre fondé sur la mémoire décrivant une situation existentielle possible et comportant un message lié à cette situation.

² Il s'agit d'une divinité dont le culte requiert des pratiques de type mixte religieux-carmenique.

³ Cf. note précédente.

¹ Ne retrouvant pas dans l'usage actuel un adjectif proche de « charme » qui puisse rendre avec force en même temps l'idée de puissance causée par une action à la fois personnelle et artificielle, c'est-à-dire non naturelle, et insister sur le fait que cette action soit cause de cette puissance à effet magique, nous recourons à « carmen », l'étymon du nom « charme » en latin, à partir duquel nous formons l'adjectif « carmenique » qui signifie propre à provoquer des effets de type mystique ou merveilleux.

² Ce terme signifie « Roi » ou « Chef supérieur d'une Cité ».

³ Ce terme signifie « les Autorités administratives de la Cité » par opposition au peuple, *dukáwo*. Saisissons cette occasion pour indiquer que le suffixe « wo » est la marque du pluriel en langue eue, evegbe.

⁴ Ce terme désigne « l'ensemble des personnalités possédant une autorité morale et susceptible d'intervenir dans les affaires de la Cité d'une façon générale ». L'administration traduit ce terme par « les notables ».

contrôle s'exerce pour l'essentiel du bien culturel par l'opinion publique, s'organisant sous l'arbre à palabre et dans les cas extrêmes à la place publique de la sous-cité ou de la cité, *ablòme* ou *vònu*. Lorsqu'il s'agit de bien proprement politique, le mode de transmission ou de contrôle prend la forme d'un procès public se déroulant exclusivement à la place publique centrale de la cité, *ablògame* ou *vònu*. Le mode de transmission ou d'évaluation du bien de type juridique à caractère intermédiaire se passe au palais royal, *Fiaféme*, sous forme d'un procès de type judiciaire. Quant au bien moral, son mode de transmission et son lieu de transmission se font à l'intérieur de la famille. Elle prend la forme d'éducation au sens strict de ce terme et comprend ici connaissance, apprentissage, exercice, procès métaphysique et procès moral. Pour le bien à caractère « *carmenique* », ce sont les aventures et initiatives personnelles de l'acteur qui constituent son mode de transmission.

validité, il faut dire que pour le bien culturel de type politique, la reconnaissance et la validité se font à l'intérieur de la région ou du territoire culturels. Pour les autres types de bien culturel, c'est le territoire et la région de la cité centrale qui sert de domaine de reconnaissance et de validité. Pour le bien du type moral, la communauté qui reconnaît sa validité est la communauté familiale. Pour le bien « *carmenique* », son domaine de reconnaissance et de validité, en tant qu'il se confond avec l'espace d'une opinion générale, est indéterminé, illimité, ou trans-territorial.

Cette organisation ou structuration du concept de bien se trouve résumée par le *Tableau des catégories du bien* suivant :

Par rapport au champ à l'intérieur duquel le bien en tant que contenu précis de l'une des catégories devient pertinent et entraîne reconnaissance et

Catégories	Principes	Sujet/acteur	Autorité de mise en oeuvre	Autorité de contrôle	Mode	Reconnaissance et Validité
<i>bien culturel</i>	Harmonie, entente, ordre	Cité, Famille	Famille, Cité	Dukó, Dutó, Asafowo, Trónuwo	Opinion, l'Arbre à palabre, procès public à <i>ablòme</i>	territoire et région de la cité
bien politique			Dutó, Asafowo, Trónuwo		procès public à <i>ablòme</i>	région et territoire culturels
bien ludique		Famille	Famille	Dufia, Fiahawo Dumeğáwo	procès de type judiciaire à <i>Fiaféme</i>	territoire et région de la cité
bien juridique						
<i>bien moral</i>	Bien-être matériel et moral, harmonie et ordre intérieurs	individu	Famille	Famille	éducation connaissance apprentissage exercice procès métaphysique procès moral	concession familiale
bien économique						
bien de sécurité						
<i>bien « carmenique »</i>	Prestige et Ovation	la personne	les relations	l'opinion	aventures et initiatives personnelles	Indéterminée, illimitée ou transterritoriale
bien esthétique						
bien mystique						

Tableau des catégories du bien

V. LE PRINCIPE DU BIEN

A travers ces différentes catégories se déploie le principe du bien unique et constant. Dans la culture des Eweawo, est bien *ce qui conduit l'individu et la communauté vers un état ou un état d'être* caractérisé par un apaisement intérieur et une jouissance profonde et douce, et qui se traduit par une absence d'angoisse à l'intérieur et d'obstacle ou d'entrave à l'extérieur. Un tel état se vit comme une tendance vers un *Repos toujours plus grand et plus apaisant et plus satisfaisant*. Il est appelé *vòvò* ou *vòvòkpòkpò*. Nous nous permettrons de le traduire par tendance vers un *Repos locomotif* ou *Liberté*. Est en revanche mauvais, ou constitue un mal, tout ce qui conduit l'individu ou la communauté vers le contraire du *Repos locomotif*. Le *Repos locomotif* ou la *Liberté* suppose l'absence de toute crainte et de toute contrainte dues à la restriction de l'espace, à l'absence de charge, d'occupation et de souci. La forme la plus concrète de cet état est appelée *àblòdè*, *liberté et abondance*. L'idée première derrière ces conceptions est la jouissance pure de délices et de tranquillité sans aucune souffrance, sans aucun effort, sans aucune peine : *àgbedudu* ou *àgòdudu*¹.

Notons déjà que *vòvò* ne doit pas être confondu avec *dìdìdème*, le repos physique. Le premier contient le second sans pouvoir s'y être réduit. Tandis que *Dìdìdème* met l'accent sur le vécu du repos dans sa relation avec le sujet qui fait l'expérience, et peut être défini comme cessation de mouvement ou d'activité, inertie ou rupture de volonté et de décision, *vòvò* établit la relation entre le sujet considéré comme une unité d'action ou une unité impliquée dans le mouvement et le contexte ou l'espace dans lequel se déploie l'activité. Il connote le fait que l'expérience de repos est un moyen d'action sous le contrôle d'un sujet. C'est une condition ou un instrument au profit du sujet ou de sa volonté. Il est aussi un espace ou un contexte rendant possible l'intensité et la qualité du mouvement en tant qu'il est posé et vécu. La jouissance ici se trouve dans l'intensité ou la qualité de mouvement dans sa relation avec l'espace ou le contexte. Ainsi, *vòvòfé* ou *vòvòyi* en tant que lieu ou moment rendant possible ou agréable le mouvement est cadre pur de jouissance. Il ne se

réduit pas à *dìdémefé* et *dìdémeyi* qui sont respectivement un lieu et un moment de rupture d'activité ou de mouvement.

En dépit de l'importance de son attachement conceptuel et factuel au mouvement, *vòvò* est un état, tandis que le bien et le mal sont des formes d'activités ou de conduites. Ce ne sont pas des idéaux. Tout en étant un état, *vòvò* ne se définit pas comme un cadre pour le bien et le mal en tant qu'ils sont des formes de l'activité ou de la conduite humaine. Il se présente comme l'horizon, l'idéal ou le canon en relation avec lequel l'activité se définit en tant que bien ou mal. *Vòvò* incarne ici la *visée*, l'*intention* qui guide et encadre l'*expérience*, contrôle l'acte réalisé ou effectivement accompli et lui sert d'étalon de valeur. L'activité qui vise *vòvò* doit déjà par sa forme montrer qu'il l'engendrera ou qu'il l'engendre effectivement déjà. Mais comment déterminer qu'une activité qui s'accomplit dans un présent peut conduire dans le futur à *vòvò* ? La culture des Eweawo a fixé des cadres concrets d'actions dont le suivi répond à la question ainsi posée. C'est de ces cadres qu'il va être question à présent.

VI. LES CADRES DE PERTINENCE DES CATEGORIES DU BIEN

Le tout premier critère de validité du bien ou de pertinence du mal, le premier fondement axiologique du bien ou du mal est d'ordre social. C'est la *famille* : *fòmè*², *xòmè*², *pòmè*³, dont la dimension la plus directement et concrètement concernée ici est le *tóvímè*⁴, que l'on peut appeler aussi quoique improprement *tófòmè*, *tóxòmè*⁵, *tópòmè*⁶. D'une façon générale, une action n'a de signification morale au sens strict, qu'à l'intérieur de ce cadre. En dehors de ce cadre, l'action est gratuite, bienveillante et sans valeur nécessairement morale. Elle a la même dimension qu'une œuvre d'art. En d'autres termes, la *valeur esthétique* possède ici une extension sociologique plus grande que la *valeur morale*. Tandis que la soumission d'une valeur esthétique ou juridique à une évaluation d'ordre moral est admise, la soumission d'une valeur morale à une évaluation de type esthétique ou juridique est en principe inadmissible. Pour l'administration et la

conduite de la vie, il y a primat des catégories morales sur les catégories esthétiques et juridiques. Justement pour cette raison, l'appréciation morale de l'artiste n'est pas toujours positive. Le sort de l'artiste est comparable à ce qu'il en est dans la *République* de Platon (Platon, 1966, p. 370)⁷.

Le conflit entre deux familles relève du *judiciaire*, tandis que celui qui oppose les membres d'une même famille relève du *moral*. Il y a des points où le judiciaire et le moral se rencontrent ou s'achoppent. Entre la valeur judiciaire et la valeur esthétique, il y a énormément de points communs. En fait, la même conduite n'a pas la même valeur si elle est posée par, avec, envers ou contre quelqu'un de la même famille ou par, avec, envers ou contre quelqu'un d'une famille autre. De même, un service rendu ou accompli par quelqu'un d'une autre famille a la valeur et l'importance d'un spectacle ludique. A ce titre il est spectaculaire et donc admirable, *mais pas nécessairement bien*. Il est jugé comme une œuvre d'art ou comme un jeu. Il n'a pas de retentissement moral et ne donne lieu à aucune cristallisation ou sédimentation dans la mémoire collective nécessaire. Est vécue comme dramatique et donc à la fois esthétique et éthique la douleur ou l'amertume causée à un membre d'une famille à partir d'une famille différente. Pour la famille victime, elle est vécue comme gratuite, comme un objet de valeur esthétique, elle rencontre une réaction de type moral : un retentissement. Tandis que dans la famille qui la fait subir, elle n'a pas ce retentissement. Parce qu'elle est sans retentissement pour la famille qui la commet, et qu'elle en a un pour la famille de la victime, elle est source de révolte et de vengeance multiples, multiformes et complexes.

VII. PISTES D'ANALYSE OU D'INTERPRETATION DE CERTAINS COMPORTEMENTS INDIVIDUELS ET COLLECTIFS

Le sentiment qui sous-tend cette révolte ou cette vengeance est la tricherie méprisante, l'exploitation, *ametáfú*. La vengeance ici est vécue comme une réparation, un rééquilibrage. Le fait que ce

retentissement est sans contrepartie rend dure et impulsive ou explosive la vengeance, qui est supposée épouser la forme d'un spectacle ou y conduire. Elle aboutit à l'esthétique, au tragique. Même atroce, la vengeance n'est pas ici une catégorie morale, elle est une catégorie ludique, exactement comme cela se fait au jeu, le but encaissé doit être réparé, rendu, égalisé.

Ici, la notion kantienne ou chrétienne d'universalité n'a aucune pertinence. Entre l'intérieur, la famille, et l'extérieur, le dehors de la famille, la continuité est d'ordre culturel. La culture ici sert de soubassement à l'art, au droit, plus exactement à la justice et à certaines croyances. Mais elle n'est qu'indirectement concernée par l'économie, et seulement comme référence contextuelle par la défense. Si l'on se pose la question de savoir pourquoi au temps de l'esclavage ou de la colonisation, des familles peuvent coopérer avec l'esclavagiste, ou le colonisateur pour faire mal ou trahir des membres d'autres familles, à une telle question, vous pouvez désormais vous faire un début de réponse.

Vous comprendrez aussi pourquoi, une unité d'action collective de type national pour résister à une domination, une colonisation, une dictature ou d'autres formes de joug est plus difficile ici. Vous pourrez aussi essayer de vous former un début d'explication pour le fait qu'il n'y a pas si longtemps, lorsqu'un ministre est nommé, les membres de sa famille, élargie quelquefois à son village ou à sa région, allaient faire un acte de remerciement et d'allégeance à l'autorité qui l'a nommé.

De même, il est facile à une autorité dans l'exercice de l'arbitraire de s'appuyer sur une famille à qui elle octroierait des faveurs pour nuire à un élément d'une famille voisine. *Les familles sont dans une rivalité constante, et la force de la règle et du respect n'a de validité et d'effectivité qu'à l'intérieur d'une même famille*. Comme on peut le voir, la lutte pour l'avènement d'un Etat républicain véritable, la lutte contre la corruption, le népotisme, le détournement de denier public, les passe-droits, ne peuvent ici être véritablement gagnées que si l'on maîtrise les faits

dont il est question, et si on les aborde non plus à la manière de l'Occident, mais avec des mécanismes et procédures qui trouvent leur enracinement dans nos propres cultures.

7.1. Lieux de Vie, d'activités de soutien de la vie et de culture

Si *fòmè* la famille est le premier cadre à l'intérieur duquel l'acte moral reçoit sa validité, le lieu naturel d'existence, d'expression et de manifestation de *fòmè* est *àfé*, *àxwé* ou *àpé*, terme qui désigne tantôt foyer, tantôt maison, tantôt patrie. Par éducation, l'état du Repos locomotif est associé au phénomène d'*àfé*. Il est enseigné ou intériorisé comme cadre concret de possibilité d'un Repos locomotif. Si *àfé* est la maison-patrie, l'équivalent du *home* anglais ou du *hestia* grec tel qu'il est décrit dans *Mythe et pensée chez les Grecs* par Jean Pierre Vernant, (Vernant J.P., 1982, pp. 124-170)⁸, sa forme d'*àfémè*, maison d'habitation, s'oppose à *gbeme* ou *agblèdzí*, les champs, la brousse, l'espace non habité devant être mis en valeur, être exploité, être travaillé pour assurer le bien au foyer. C'est le cadre de l'adversité ou de l'hostilité naturelle pleine de menace et de danger d'origine naturelle ou humaine que l'on doit dominer, maîtriser en vue du Repos locomotif.

Par rapport à *gbeme* et *agblèdzí*, c'est à *àfémè* qu'il y a la possibilité de Repos locomotif. Toute activité qui conduit à *àfémè*, ou qui l'assure ou qui a tendance à y conduire, ou encore qui le rend attirant et attrayant, est nécessairement du bien. *Àfémè* s'oppose aussi à *gbòmè*, le dehors, le lieu de sortie et de promenade, là où on va quand on sort de la maison, où l'on est exposé à l'adversité humaine, aux conflits, là où il n'y a ni sûreté, ni assurance, ni confiance, et même pas d'apaisement spontané, mais où s'étalent ou doivent s'étaler ou se manifester la culture et la personnalité forgées à *àfémè*. Le seul lieu où le repos locomotif est conçu comme prévisible ou assuré, c'est *àfémè*. Hors d'*àfémè*, il n'y a pas de repos locomotif.

7.2. Place et valeur d'une terre d'accueil étrangère

Àfé, terre des ancêtres, terre d'origine, pays ou patrie, s'oppose aussi à *gbèdzí*, terre étrangère.

conçue ici comme hostile, difficile, arbitraire, sans valeur et par conséquent sans civilisation fiable, d'où l'expression « *étsí gbe* » pour dire que quelqu'un manque de référence en matière de culture ou de civilisation. Elle se dit de quelqu'un qui est demeuré trop longtemps à l'étranger, loin d'*àfé*. Il est considéré et traité comme un acculturé, déraciné, sans repère véritable, et sans référence axiologique adéquate, et donc indélicat et presque toujours indigne de confiance et même quelquefois dangereux. Même Lomé, même Accra, même Paris, même Londres, même New York sont à prendre comme *gbèdzí*, lieux ou pays d'inculture, par rapport aux bourgades de Kédzi ou d'Anfoin ou d'Agòmè-Yòò ou aux cités d'Anlógá, de Glidzì, de Dàláve, par exemple ou de tous les *dùwo* ou villes quelques minuscules et rurales qu'ils puissent être ou paraître. Ainsi, par rapport à *gbèdzí*, le pays étranger dont la grandeur et l'éclat ne peuvent à la rigueur qu'être esthétiques et jamais morales, c'est bien *àfé* qui est source de valeur et de référence. Mais *agblèdzí* et *gbèdzí* ont en commun de soutenir l'activité économique dont le résultat permet de construire et de soutenir *àfémè*.

7.3. L'investissement dans la pierre

Àfé, foyer ou maison d'habitation, surtout construite au pays, à *àfé*, ou même simplement au lieu où on réside, est source de repos et de tranquillité. La construction de sa maison propre est dans la vie des gens une réalisation capitale. Selon l'enseignement oral du Dumegá Akákpò Síabì de Daláve-vùeve, tel qu'il est rapporté dans l'ouvrage intitulé *Le Système àdàhù, àdàhù comme principe organisateur de la vie (vie et Développement – Diagnostic et Déblaiement)* (Aglo J., 1988, p. 189) :

Le jeune homme-eve doit avant toute chose établir son domaine de production : avoir un champ ou un métier. De l'économie réalisée à partir des produits de son champ ou de son métier, il devra se procurer un fusil d'abord et une maison ensuite. C'est après cela qu'il doit s'unir à sa première femme et commencer à produire les vivants.

En fait, la valeur d'un être humain ne devient confirmée que quand il devient propriétaire de sa maison. D'ailleurs la responsabilité civique n'est considérée qu'en relation avec *àfè* comme l'attestent les syntagmes *àfèt.ò* et *àfèn.ò* avec les variantes *àxwét.ò* et *àxwén.ò*, *àpét.ò* et *àpén.ò* maître et maîtresse de la maison. L'un et l'autre termes renvoient au masculin et au féminin des termes seigneur, patron, hôte, monsieur. L'usage courant des termes *àfèt.ò* et *àfèn.ò* les oppose à *xoháyát.ò*, locataire de maison. Nul n'ignore quelle valeur déplaisante est attachée à ce terme dans *l'evengebe* de Lome, et quelle idée d'absence de tranquillité et de paix il connote.

CONCLUSION

Il convient de dire que, dans la perspective considérée par cette étude, « oralité » ou « tradition orale » est associée de façon quasi intime à « tradition vécue ». L'une des préoccupations sous-jacentes à la présente étude a été de voir si la qualité d'un système de pensée et plus exactement d'un système normatif moral peut être affectée ou influencée dans son fondement même et de façon essentielle par le caractère écrit ou oral, c'est-à-dire vécu, du médium lui servant de support. Cette préoccupation n'a pas été attaquée de front. Utilisant simplement comme témoins deux exemples de système de pensée morale, sous-tendue par l'écriture, le présent exposé s'est attelé à mettre en évidence des fondements ou des soubassements possibles du *bien* et du *mal* dans un type de système moral ayant pour support la tradition orale et pour cadre, la vie comme elle se vit par une communauté d'êtres humains.

Il est apparu que la particularité de la norme morale est d'avoir toujours pour *sujet de la norme* l'individu. Autrement dit, à la différence de la norme juridique pour laquelle la communication normative se fait par le truchement d'institutions et des structures appropriées, et n'atteint *la personne* que relayée par ces structures et institutions, la norme morale s'adresse *toujours et directement à l'individu et sans aucune structure intermédiaire*. Cette constance selon laquelle le sujet de la norme morale est toujours et avant tout l'individu est vérifiée lorsque la norme morale a pour support l'écriture aussi bien que lorsqu'elle est prise en charge par l'oralité ou le vécu.

En revanche, là où une première différence importante est à noter entre un système normatif moral ayant pour support l'oralité ou la vie et un autre ayant pour support l'écriture, c'est que pour la pensée morale élaborée ou conduite par l'écriture, une assimilation se fait entre auteur de la pensée morale et autorité de la norme. De plus, quelle que soit la source réelle du système de pensée qu'elle prend en charge, la caractéristique de l'écriture étant de n'être en définitive que le sceau et la marque d'une individualité, la morale prise en charge par l'écriture se confond à une morale dont la source est plutôt un individu. Eu égard à cela, c'est plutôt à vrai dire une réflexion sur la morale qu'une morale proprement dite, c'est une éthique plutôt qu'une morale, pour emprunter une distinction que nous ne partageons pas nécessairement¹. Nous dirons plutôt qu'il s'agit d'un *projet de morale* et non de morale proprement dite.

Une autre différence importante entre un système normatif moral ayant pour support l'oralité et la vie et un autre ayant pour support l'écriture, c'est l'importance de la notion d'universalité. D'après les deux exemples témoins de la tradition écrite que nous avons indiqués, la valeur de la loi morale est sous-tendue par son caractère universel, ou plutôt, la validité de la loi morale dépend de son universalité. La loi morale transporte l'individu sur un champ universel en appliquant un principe qui peut se traduire par la formule suivante : *tout individu en vaut un autre partout et sans restriction*. Dans la tradition vécue qui a été examinée ici, le

¹ Il faut préciser que cette jouissance n'est posée ni comme absolue ni comme permanente. Elle doit être préparée par le travail, l'effort et la souffrance. La seule chose qui est mise en relief c'est que pendant qu'elle se déroule, il est exclu qu'ait lieu en même temps ce qui pourrait la compromettre. (Cf. Aglo J., 1988, pp. 221-222)

² Variante dialectale de *fòmè*, « famille ».

³ Variante dialectale de *fòmè*, « famille ».

⁴ Famille engendrée par l'ascendance de ligne paternelle du père (cf. Aglo, 2002, pp. 108-112, 289-292, 311)

⁵ Variante dialectale du *tšòmè*, famille engendrée par l'ascendance de ligne paternelle du père.

⁶ Variante dialectale du *tšòmè*, famille engendrée par l'ascendance de ligne paternelle du père.

⁷ « Ainsi, nous voilà bien fondés à ne pas le recevoir dans un Etat qui doit être régi par des lois sages, puisqu'il réveille, nourrit et fortifie le mauvais élément de l'âme, et ruine, de la sorte, l'élément raisonnable [...] de même, du poète imitateur, nous dirons qu'il introduit un mauvais gouvernement dans l'âme de chaque individu. [...] »

⁸ Ce livre permet de se faire une idée des nuances qu'il peut y avoir entre la conception grecque et la conception des *Eveawo*.

principe considéré est le suivant : un individu ne vaut un autre *a priori* qu'à l'intérieur d'un cercle social fermé qui est appelé *la famille*. Au-delà de ce cercle, au-delà de la famille, ou plutôt en dehors de la famille, un individu ne vaut pas un autre. Ce que vaut un individu reste alors à définir. Le critère de cette définition est lui-même fonction de ce que cet individu apporte à la famille par rapport à laquelle il se définit.

Ce constat apparemment banal, devient nodal dans la compréhension même de tout le fonctionnement de la société et de l'Etat moderne dans le Golfe du Bénin. Il permet d'expliquer un grand nombre de faits de société et de moralité. Le caractère quasi institutionnel et la dimension quasi légale que prend un nombre de plus en plus important de comportements ou phénomènes tels que la corruption, le népotisme, les dénis de justice, la mauvaise gouvernance, les conflits et violence de type tribal ou ethnique reçoivent une explication à partir de ce constat. Les difficultés pour mettre en place un Etat moderne à la fois régalien et républicain, l'incapacité à prendre au sérieux la démocratie interprétée exactement comme un divertissement de type ludique, les dysfonctionnements divers de l'Etat, les détournements des deniers de l'Etat, les fraudes électorales et le manque de respect pour les élections de la part des dirigeants, le manque de foi dans les élections de la part des citoyens, l'impossibilité d'une vraie unité nationale, la confusion entre le bien de l'Etat et le patrimoine personnel du chef de l'Etat, la tendance à s'incruster au pouvoir, l'absence du sens du bien public considéré comme objet nécessaire de prédation et d'autres formes de dérives politiques et morales reçoivent un début d'explication à partir de ce constat.

Ce constat permet de comprendre également certains points de notre histoire récente ou ancienne. Notre rôle et nos comportements face à l'esclavagisme et au colonialisme, les causes ou raisons de nos différentes compromissions ou collaborations avec l'esclavagiste ou le colonisateur et aujourd'hui même avec les multinationales et le néo-colonialisme au dépens de nos compatriotes et de l'intérêt national, nos divisions et conflits par

rapport à l'indépendance de nos pays et beaucoup d'autres de nos contradictions peuvent recevoir une explication à partir de ce simple constat.

A partir de là, il est à indiquer que l'exploitation de ce constat dans toutes ses conséquences logiques et matérielles, et dans celles de ses empreintes sur nos façons de vivre et de penser doit pouvoir fournir des éléments pouvant servir dans la mise en place d'un ordre moral, social, économique et politique meilleur. Elle doit soutenir toute volonté de bâtir une vision et une espérance nouvelle notamment en ce qui concerne la construction d'un Etat de type égalitaire ou républicain, l'édification de l'unité nationale, le développement social et économique ou plus exactement la réduction de la pauvreté, la culture du sens du bien commun ou plus simplement la culture de l'idée républicaine.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. AGLO, (J.), 1988, *Le Système àdànyù, àdànyù comme principe organisateur de la vie (Vie et Développement – Diagnostic et Déblaiement)*, travail d'étude et de recherche présenté à l'Université d'Abidjan.
2. ————— 1997, « Ontologie de l'œuvre d'art : le primat normatif de la relation d'adhésion sur la relation de fabrication » in *Pratique / Réflexion sur l'art*, n° 3/4, Automne 1997, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 27 - 46.
3. ————— 1998, *Norme et Symbole. Les Fondements philosophiques de l'obligation*, L'Harmattan, Paris, Montréal.
4. ————— 2001, *Les Fondements philosophiques de la morale dans une société à tradition orale. Le Système àdànyù*, L'Harmattan, Paris.

5. ————— 2002, *La Vie et le Vivre-ensemble. Le principe organisateur de la vie dans le système àḍàḅù*, L'Harmattan, Paris.
6. BARTHES, (R.), 1993, *Œuvres complètes*, Tome 1, Editions du Seuil, Paris, notamment « Responsabilité de la grammaire » in *Œuvres complètes*, Tome 1, pp. 79-81.
7. GÂNDHÎ, (M. K.), 1964, *Gandhi, autobiographie ou mes expériences de vérité*, P.U.F., Paris.
8. KANT, (E.), 1974, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Editions Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris.
9. ————— 1989, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, introd. Ferdinand Alquié, Quadrige/PUF, Paris.
10. ————— 1990, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Préf. Ch. Serrus, Quadrige/PUF, Paris.
11. LAO-TSEU, 1967, *Tao tō king*, traduit du chinois par Liou Kia-hway, Gallimard, Paris.
12. OBIANIM, (S.), 1976, *Evekuwo*, The E. P. Church Press, Ho, Ghana.
13. ORTIGUES, (E.), 1981, *Religions du livre et religions de la coutume*, Editions Le Sycomore, Paris.
14. PAZZI, (R.), 1976, *L'Homme - eve, aja, gen. fɔn - et son univers*, Ronéotypé, Lome.
15. PLATON, 1966, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Bacou, Garnier-Frères, Paris.
16. SAEMUNDSSON, (M. V.) et LEMARQUIS, (G.), 1994, *Ce que disaient les Vikings, L'authentique Hávamál. Le célèbre manuel du savoir-vivre des anciens Vikings*, Gudrun Publishing, Reykjavik.
17. SWAMI, (B.), 1986, *Le livre de KRSNA. Deuxième partie*, The Bhaktivedanta Book Trust, Montréal, Ardennes, Paris.
18. ————— 1995, *Premier Chant – Deuxième Partie*, The Bhaktivedanta Book Trust, Montréal, Ardennes, Paris.
19. VERNANT, (J.-P.), 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris.

¹ Car, elle n'est pas essentielle, surtout du point de vue de la philosophie du langage. En effet, dans l'antiquité grecque et romaine, par l'un des deux mots, on traduisait l'autre. Et, de nos jours, même parmi les penseurs, cette distinction n'est pas toujours évidente, elle fait souvent l'objet de polémique. En français, l'usage des deux mots dans la langue parlée courante n'entraîne aucune pertinence sémantique nécessaire : « éthique » et « morale » s'utilisent, même de nos jours, et ont pu s'utiliser dans le passé, comme des synonymes.