



D'AHMADOU KOUROUMA COMME DE RENÉ DESCARTES :

L'ÊTRE-SOI PAR LE REFUS

BAMBA Assouman

Maître-assistant

Université Alassane Ouattara de Bouaké

Introduction

L'histoire de la philosophie, autant que celle du savoir, est une histoire de désaccord idéal raisonné qui se dit en un *non* conceptuel élaboré et argumenté. Elle est faite de rapports « criminels » dans lesquels, pour devenir un maître, l'élève doit « tuer » le maître. Car il n'y a pas d'affirmation de soi sans parricide comme préalable. Dans ce sens, et pour dire les choses à la manière de Samba Diakité, Aristote pousse « l'épée dans les reins »¹ de Platon pour devenir Aristote. L'on note aussi comme légendaire le parricide idéal de Karl Marx à l'égard de son maître Hegel. Le disciple Marx, devenu lui-même maître par l'effet de ce parricide, repousse l'idéalisme du maître qu'il juge déconnecté des réalités existentielles des masses laborieuses qu'il contribue à occulter. « Dans le système de Hegel, dit-il, ce sont les idées, pensées, concepts qui ont produit, déterminé, dominé la vie réelle des hommes, leur monde matériel, leurs rapports réels »². À l'inverse de cette position, Marx postule que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »³. Marx entend ainsi opérer un changement de perspective qui doit partir désormais de la réalité à l'idée et non le contraire.

Cette affirmation de soi par la négation de l'autre n'indique-t-elle pas que le *je* ne peut se poser valablement et se rendre visible qu'en s'opposant ? Le *non* avancé par celui-ci comme refus n'est-il pas alors une ruse méthodologique qui affirme en réalité un *oui* en tant qu'adhésion à autre chose ? Autrement dit, le *non* peut-il être sensé s'il ne présuppose pas un *oui* qui l'accompagne toujours comme son être-autre ? Dès lors, notre hypothèse de base est

¹ DIAKITÉ, Samba, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook, 2011, p. 31.

² MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande (1845-1846)*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p.10, trad. Gilbert Badia-Henry Auger-Jean Baudrillard-Renée Cartelle.

³ Idem, p. 21.



que le savoir ne sait voir bien et mieux qu'en instituant un schéma dans lequel la différence du nouveau se signale toujours dans le refus partiel ou total du déjà là. Cette hypothèse en suggère une autre qui est que le refus qui se dégage du *non* ne rejette que pour adopter, c'est-à-dire que tout *non* est un *oui* non dit ou sous-entendu.

Dans la vérification de ces hypothèses, nous allons essentiellement nous appuyer sur deux penseurs iconoclastes qu'aucune filiation ne lie en apparence. Ils sont séparés par quatre siècles de vie et par un horizon culturel différent. L'un, René Descartes, est un philosophe européen. L'autre, Ahmadou Kourouma, est un littéraire africain. Mais quand on prend la patience d'écouter de l'intérieur le rythme de déploiement de leurs idées, on s'aperçoit que le second tient presque tout du premier dans une filiation assez visible. Leurs premières œuvres respectives, qui feront l'objet de notre attention, manifestent l'indice de leur parenté et portent la marque de leur anticonformisme assumé. Il nous apparaît nécessaire d'interroger cette proximité de contexte et de procédure entre Descartes et Kourouma. Dans ce sens, nous examinerons, dans un premier temps, l'anticonformisme de ces deux auteurs, ensuite le sens du *non* comme refus qui adhère.

Notre posture épistémologique qui se justifie de la philosophie de la culture s'appuie sur la méthode analytique et pluridisciplinaire. Elle convoque, aux moyens des concepts philosophiques et des notions fictionnelles romanesques, le *non* comme refus identifiant.

I. L'être-soi authentique par le non-conformisme

Avec Descartes et Kourouma, une nécessité vitale impose la sauvegarde de l'édifice du savoir. Les matériaux qui jusque-là constituaient l'édifice ne conviennent plus; il faut abattre les ruines encombrantes. Ces vieilles murailles sont autant d'attitudes qui ne servent plus à rien. Il faut revenir sur l'ordre passé pour en proposer un nouveau. La tradition critique inaugurée par ces deux auteurs propose des règles rationnelles susceptibles de permettre le dépassement des insuffisances de la tradition philosophique et littéraire consacrée par les esprits passés.



René Descartes a reçu un enseignement de qualité au Collège des Jésuites de la Flèche, l'une des plus célèbres écoles de l'Europe à l'époque. Mais, disait-il, « je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance »⁴ comme le fit jadis Socrate qui fit un aveu d'ignorance emprunt de sophisme⁵. Avec une hardiesse raisonnée, il prit la ferme résolution d'opérer des ruptures, consécutivement à l'insatisfaction que lui a laissée l'instruction qu'il a reçue. Ces ruptures se constituent en trois affronts majeurs pour l'époque.

Le premier est le rejet de l'enseignement du Collège de la Flèche, fine fleur de la scolastique, qu'il tenait pour un enseignement suranné, confus et purement spéculatif. Il y voyait un véritable gaspillage de trésors d'intelligence que la première partie du *Discours* passe impitoyablement au crible de l'esprit critique. Toutes les disciplines apprises, à l'exception des mathématiques, déçoivent énormément Descartes qui s'étonne d'ailleurs « de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé »⁶. Cet étonnement détermine le sens du projet cartésien et la logique des cinq autres parties du *Discours* qui s'appuie sur les mathématiques pour entreprendre la restauration de toutes les connaissances humaines. Ainsi, Descartes disqualifie « cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles »⁷ et entreprend de reprendre l'édifice du savoir par les fondements afin de le reposer sur des bases solides. La visée dernière d'une telle entreprise est d'arriver à faire des hommes « comme maîtres et possesseurs de la Nature »⁸. Descartes repousse donc un enseignement qu'il juge improductif pour bâtir un savoir qui conduit l'homme à s'affranchir de la bienveillante tutelle de la nature qui lui en impose trop.

Le deuxième rejet qui constitue une offense pour l'esprit de l'époque, c'est le refus des langues savantes auxquelles Descartes préfère une langue non canonisée : le français. S'il écrit le *Discours de la méthode* en français, alors langue vulgaire, c'est parce qu'il veut être lu et compris de beaucoup de personnes. Dans la sixième partie du livre, il se justifie en arguant ceci : « Si j'écris en français qui est la langue de mon pays plutôt qu'en latin qui est celle de

⁴ DESCARTES, René, *Discours de la méthode, 1^{ère} partie*, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 36.

⁵ C'est ce qu'on désigne du nom d'ignorance savante de Socrate dont la formule est : « *Ce que je sais, c'est que je ne sais rien* ».

⁶ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, idem, p. 38.

⁷ Idem, p. 73.

⁸ Ibidem.



mes précepteurs, c'est à cause, j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugeront mieux de mes opinions que ceux qui croient aux livres anciens »⁹. Descartes veut lutter contre toutes les formes obscurantistes de pensée et de discours caractéristiques du moyen âge. La réussite de cette lutte commande l'adoption d'une nouvelle langue pour fonder la nouvelle manière de philosopher. En effet, le français est une nouvelle langue à la fois prometteuse et vierge de savoir, de certitudes non fondées. Il favorise le jugement, c'est-à-dire une réflexion personnelle orientée vers la vérité, et basée sur la raison. Il ne s'agit plus d'imiter les Anciens qu'il faut abandonner pour se laisser aller à la joie d'une nouvelle vie.

Le troisième refus est celui de l'embijoutement de la raison qui en fait l'apanage de quelques privilégiés. Alors, si Descartes écrit en langue vulgaire, c'est parce qu'il présume que tout homme porte en soi l'instrument naturel qui le rend apte à juger sainement toutes réalités et capable à penser correctement par soi-même comme l'indiquent les propos qui ouvrent le *Discours* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »¹⁰. Descartes a une confiance absolue aux possibilités inouïes du « *bon sens* » qui est l'autre nom de la raison chez lui. Conséquemment, il en proclame la toute puissance et estime qu'elle ne doit se soumettre qu'à sa propre autorité. Elle est le juge suprême qui éclaire tout homme. Elle est un instrument, une arme critique contre tous les pouvoirs pour libérer une humanité écrasée par toutes formes d'autorité. Ironisant les vérités révélées des théologiens, Descartes affirme que les hommes, simplement hommes, appliquent leur faculté de connaître au monde réel. Il n'y a pas de guide infaillible doté d'une lumière surnaturelle qui doit penser pour les autres hommes. Il n'y a pas de faiseur de miracle ; il n'y a que l'effort de pensée de tous les hommes qui ont en commun la raison.

Descartes ne veut pas du latin comme support du savoir et il l'a repoussé au profit du français. Il n'admet pas l'enseignement spéculatif et suranné de la scolastique et il l'a rejeté. Il croit en la présence, de façon égale, de la raison en chaque homme et il l'a dit sans concession. Cette série de rejets motivés fait que Descartes est jugé impertinent par l'époque. Mais ce refus affirmé et assumé fait pourtant de lui un anticonformiste dont la grandeur historique et philosophique traverse les temps avec succès.

⁹ Idem, p. 82.

¹⁰ DESCARTES, René, *Discours de la méthode, 1^{ère} partie*, op.cit, p. 34.



Ce profil intellectuel de Descartes offre des repères de lecture et de compréhension du sens de l'innovation majeure introduite par Kourouma dans la littérature et l'ampleur de cette contribution inédite. Il permet également de se situer sur la filiation cartésienne de Kourouma. Ce qui n'est pas évident au premier regard, surtout qu'il peut paraître absurde qu'un littéraire africain descende d'un philosophe européen. Mais s'il peut y avoir une absurdité dans cette filiation, il s'agit d'une absurdité sensée, car Kourouma n'est pas si distant de Descartes. Ils ont en commun de ne convenir de rien de ce que les traditions philosophique et littéraire ont consacré. Seulement, à défaut de pouvoir écrire dans sa langue maternelle, le malinké¹¹, comme Descartes en français, Kourouma écrit le malinké en français. Il y « traduit le malinké, sa langue natale, [...] casse la langue française afin de restituer le rythme africain »¹². « Auteur malinké », il a « malinkéisé » le français sur la base de l'idée qu'une langue n'est pas un objet sacré, mais un moyen de communication que l'on adopte par adaptation. Il a « défrancisé » le français pour inventer un *malinké* francisé afin de dire ce que le français seul ne peut réussir à traduire. Il adopte un style volontairement fautif mais propre à exprimer l'indicible africain. Avec lui, il y a désormais un style nègre en français. Il s'agit là d'une rébellion silencieuse qui dit *non* à une langue française immaculée.

À l'instar de Descartes en philosophie, Ahmadou Kourouma va au devant de son temps et de son milieu pour les provoquer en duel. Il fait son entrée sur la scène littéraire sous le signe de la rupture. Il refuse le respect inconditionnel des étroites normes de la langue française impropres, à ses yeux, à drainer tout le fertile limon culturel malinké. Il bouscule et malmène les usages littéraires, torture la langue française par ses structures syntaxiques inédites. Par cette violence fondatrice, il réussit le pari d'infuser l'âme de la littérature orale africaine dans le roman. Dans sa justification au refus du dispositif langagier français, Kourouma affirme : « La littérature, ce n'est pas la langue, ce sont les problèmes, les idées, la culture »¹³. Il est parvenu à imposer ses visées d'une littérature francophone sublimant la langue française, comme le rappelle Madeleine Borgomano, par « un viol linguistique »¹⁴. En

¹¹ Le malinké est une langue parlée principalement en Afrique de l'Ouest. Il couvre une vaste aire géographique qui s'étend sur le Nord de la Côte d'Ivoire, le Mali, la Guinée, le Burkina, la Séra-Léone, etc. Cette langue générique prend indifféremment les noms de dioula, de bambara, selon l'espace.

¹² MARSAUD, Olivia « Ahmadou Kourouma, le guerrier terrassé » in <http://www.afrik.com/article6856.html>, consulté le 27/01/2012 à 11h17.

¹³ « A. Kourouma face aux internautes », <http://www.rfi.fr/fichiers/dialoguer/>, mis en ligne en septembre 2001.

¹⁴ BORGOMANO, Madeleine, *Ahmadou Kourouma. Le « guerrier » griot*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 157.



effet, l'écriture de Kourouma s'appuie fortement sur la mise en relation de deux systèmes de langue : le français et le malinké qui se violent à tour de rôle. D'abord, le français entre dans l'intimité profonde du malinké pour le violer sans pudeur et y déposer des néologismes. En retour, le malinké surprend le français dans sa supposée pureté pour le violer dans une joie vengeresse et le féconde avec de nouveaux mots comme monnè, kabako, massa, fama, bilakoro, faforo, gnamokodé, etc.

Par cet acte d'insubordination linguistique, Ahmadou Kourouma, à l'instar de Descartes, fascine et se fait un nom d'auteur. Il « est devenu une figure quasi proverbiale des littératures africaines, de telle sorte qu'il faudrait beaucoup d'audace pour lui disputer sa double distinction avec le Renaudot et le Goncourt des lycées »¹⁵. Ahmadou Kourouma est devenu, à sa manière propre, maître de l'écriture. Son écriture n'appartient qu'à lui. Elle bouscule et vivifie la littérature africaine. L'originalité de Kourouma s'associe à la pratique subversive qu'il fait de la langue française. Sa notoriété littéraire tient ainsi essentiellement à son style original d'écriture qui transgresse toutes les formes canonisées de la littérature occidentale. « Le style atypique et innovateur qu'il institue prend sa source et son sens dans la « pratique de l'écrit parlé »¹⁶ qui procède par projection de la structure du malinké sur celle de la langue française. Le titre de sa première publication littéraire, à lui seul, suffit à rendre compte de cette écriture translinguistique bâtarde et rebelle : *Les Soleils des indépendances*¹⁷. Dans cette œuvre, Kourouma réalise un énorme travail sur la langue en simulant le parler malinké. Par cet acte, il réussit un grand exercice de récréation littéraire dont la lettre se lit dans *Monnè, outrages et défis*, son second roman qui reste avant tout un texte sur la maîtrise de la parole dans le contexte culturel de l'oralité, aussi bien que celui de la rencontre avec l'Autre.

L'attitude iconoclaste de Kourouma ressemble à tout point à celle de Descartes dont les thèses, proches de celles de Galilée, a été inquiété lorsqu'éclate « l'affaire » Galilée en 1633. Il renonce alors à publier le *Traité du Monde* auquel il a consacré tant d'années

¹⁵ BAZIE, Isaac, cité par OUEDRAOGO, Jean, « Introduction » in Jean Ouédraogo (dir.), *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*, Paris, Karthala, 2010, p. 7.

¹⁶ AMOUGOU, Louis Bertin, « Politique et pensée magico-religieuse chez Kourouma » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p.139.

¹⁷ *Les Soleils des indépendances* est la traduction littérale de l'expression malinké « dépendanci tré », tré voulant dire soleil et dépendanci l'appellation locale déformée de « indépendance ».



d'études : « Je me suis résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne »¹⁸. Mais en réalité, il ne renonce pas à cet important projet scientifique de la connaissance de la nature. Il observe simplement le repli stratégique des braves et finit par convertir son *Traité du monde* en *Discours de la méthode*, une œuvre révolutionnaire. Il en est de même de Kourouma dont la première œuvre, *Les Soleils des indépendances*, tout aussi révolutionnaire, « n'avait échappé que de justesse et après un détour québécois à l'étouffement dans l'œuf que lui réservaient les officines éditoriales parisiennes »¹⁹. Tout comme Descartes, il a été amené par les circonstances à modifier son projet initial. Il témoigne : « Initialement, j'avais voulu écrire un essai, mais je m'étais rendu compte qu'un essai contre Houphouët-Boigny qui était un des principaux alliés de l'Occident empêtré alors dans la guerre froide, n'aurait aucune chance d'être publié. Je me suis donc tourné vers la fiction. Cela a donné *Les soleils des indépendances* »²⁰. Cette œuvre fondatrice est écrite dans le refus de l'acceptation du français académique, pur et authentique. Kourouma adjoint au français une province malinké, l'une de ses nombreuses provinces d'outre-mer. Il sort le malinké de la clandestinité pour le mettre sur le chemin de langue du savoir capable d'une expression scientifique des idées.

Kourouma est à la fois un auteur des traditions et des voies nouvelles qui sait s'opposer aux multiples formes d'obscurantisme, aux injustices et au statut quo pour tracer un chemin de possibles. Il s'agit de possibles d'une vie, d'un soleil autre pour une autre indépendance. Dans ce sens, il a toujours dit non lorsqu'il n'est pas en adéquation avec ce qui se passe. Mais sa démarche militante n'est pas que littéraire comme le manifestent la plus part des critiques. C'est une bataille sur divers fronts pour se libérer de l'avilissement occasionné par la colonisation et délivrer le Nègre colonisé de l'oppression multiforme qui l'écrase. Ainsi, on peut relever, chez le « guerrier » Kourouma, une combinaison harmonieuse d'une position politique avec une écriture créative. « Ahmadou Kourouma, relève Boniface Mongo-Mboussa, tout en dénonçant la farce des indépendances, tout en stigmatisant les dictatures

¹⁸ DESCARTES, René, *Lettre à Mersenne*, novembre 1633.

¹⁹ OUEDRAOGO, Jean, « Introduction » in Jean Ouédraogo (dir.), *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*, Paris, Karthala, 2010, p. 7.

²⁰ <http://www.rfi.fr/actufr/articles/048/>, consulté le 15 novembre 2005.



ubuesques et les guerres fratricides qui minent le continent »²¹, fait un travail original de mixage réussi des langues française et malinké. Autrement dit, avec lui, l'engagement politique et la création littéraire se tiennent la main structurellement pour faire sens.

La littérature est pour Kourouma une « patrie » à laquelle aucune politique ne peut l'arracher, car elle reste « le lieu de ralliement de tous ceux qui, sous tous régimes, disent deux fois non : non à l'oppression, non au renoncement devant l'adversité »²². Elle lui sert de refuge commode pour se livrer à l'analyse critique des nouveaux pouvoirs étatiques d'Afrique. Ces pouvoirs désarticulent sans ménagement tout ce qu'ils touchent, à commencer par le pouvoir traditionnel de « Fama Doumbouya ! Vrai Doumbouya, père Doumbouya, mère Doumbouya, dernier et légitime descendant des princes Doumbouya du Horodougou »²³, réduit à « travailler » dans les obsèques et les funérailles, au milieu des griots à l'affût d'une aumône. Ainsi, depuis *Les Soleils des indépendances* en 1968, jusqu'à *Quand on refuse on dit non* en 2004, la question du politique n'a cessé d'organiser l'économie de ses écrits. Cette fidélité au thème du pouvoir africain témoigne de ce que, dans presque tous les États d'Afrique, l'imaginaire central reste hanté par la question de la gouvernance.

Les indépendances, pour lesquelles les Africains ont lutté et qui devraient en théorie mettre fin à leurs souffrances et aux abus de la colonisation, sont décevantes. Elles occasionnent un mal-vivre que Kourouma documente dans toute sa fiction romanesque. La peinture accablante des réalités africaines contemporaines qui se dégage de ses œuvres « constitue un discours subversif et interrogatif sur les régimes castrateurs, un défi aux Africains de briser la tradition cyclique de mauvaise gouvernance et un appel aux victimes à se responsabiliser pour faire face aux divers impératifs du temps »²⁴. L'amertume politique de Kourouma est à la mesure de la profondeur de la déchéance morale des dirigeants africains qui se livrent aux pires atrocités sur leurs peuples qu'ils maintiennent dans la misère et la pauvreté. Inaugurant une nouvelle saison du mal à la suite de la « décolonisation », l'élite africaine condamne les nouveaux États du continent, non seulement à l'arrêt de la croissance

²¹ MONGO-MBOUSSA, Boniface, « Ahmadou Kourouma : engagement et distanciation » in *Notre Librairie, Revue des littératures du Sud* cité par Stefano Montes « L'anthropologie des réponses de Kourouma. L'altérité, la langue, le dire, la quête » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 101.

²² KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998, p. 312.

²³ KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 9.

²⁴ ASAAH, Augustine H., « Les soleils... Défis du temps, choix et destin » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 62.



mais pire encore, à une mort douloureuse après une agonie prolongée. L'épopée escomptée de gloire se voit, du coup, pervertie en élégie d'échec.

En somme, Ahmadou Kourouma et René Descartes, son hypothétique ascendant intellectuel, affirment leur commune dimension de penseurs anticonformistes dans le refus de convenir aux pratiques absurdes et aux savoirs éculés. Cela ne fait pas d'eux des clones intellectuels cependant. Ils sont séparés par quelques différences de style et de méthode par lesquelles chacun signe son identité et son être-soi autonome. Mais leur œuvre nous introduit dans l'existence humaine où chaque homme est son propre sujet historique ou, selon les mots de Mudimbe, est « comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel »²⁵. Ce nouveau sujet historique n'est plus un vassal soumis à une autorité scientifique ou politique. Parce que l'existence est un acte d'assomption de soi dans le monde et face au monde. Par cet acte, l'individu éprouve sa liberté en s'émancipant courageusement de toute tutelle. Il s'agit de se fonder par ses propres moyens et pour soi-même.

II. Le refus comme adhésion à de nouvelles valeurs

Le *non* que l'on profère pour marquer ouvertement son désaccord est l'expression de la vertu humaine face à ce que l'on juge injuste, impossible, impensable voire non faisable. Il traduit une attitude de grandeur dont s'inspire Descartes chez Galilée et que Kourouma admire chez Samory Touré, deux personnages qui savent dire *non* quand ils ne sont pas d'accord. Dans *Monnè, outrages et défis*, Kourouma soutient qu'« avec la fin de l'ère de Samory, a fini la vaillance, donc la grioterie. La soumission, l'esclavage et la lâcheté dont viendra maintenant l'ère nouvelle n'ont pas besoin de louanges : le silence, le regret, la nostalgie leur siéront que la cora du griot »²⁶. Kourouma stigmatise la période de la colonisation française où, selon les termes du roman, l'on passe d'un monde de vaillance à un monde de soumission, d'esclavage et de bâtardise. Pour éviter à ce nouveau monde de lâcheté de prendre consistance en se solidifiant, Kourouma invite les politiciens africains à une prise de position claire qu'ils assumeront pleinement et courageusement.

²⁵ MUDIMBE, V.Y., *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Paris, Édition L'Âge d'Homme, 1973, p. 120.

²⁶ KOUROUMA, Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, p. 43.



Cette exhortation se lève sur l'idée que c'est l'attitude ambiguë et lâche des politiciens dans l'approche des problèmes qui entraîne les guerres civiles ou tribales qui désolent le continent. Ils doivent savoir dire *non* à tout ce qui avilit l'homme pour porter préjudice à sa dignité. Savoir dire *non*, c'est pouvoir adhérer à la vie. En effet, dans un monde présenté depuis Hobbes²⁷ comme celui où l'homme est un loup pour loup, se montrer en agneau c'est provoquer le loup en constante quête de proie. Dans cette atmosphère de lutte permanente pour l'existence, de *Struggle for live* à la darwinienne, dire *oui* à tout et en toute occasion, c'est se désigner comme la cible indiquée et appropriée des prédateurs. Dire toujours *oui*, c'est, d'une certaine façon, affirmer un certain confort qui ne demande pas à être amélioré, s'exposant ainsi à demeurer tel qu'on est sans possibilité de changement qualitatif. Le dicton est bien connu qui dit qu' « on ne donne du lait qu'aux enfants qui crient ». Autrement dit, on ne s'occupe que de ceux qui en expriment le besoin, ceux qui montrent une insatisfaction. Et ceux qui le font, sont ceux qui savent articuler un *non* comme refus d'une situation inconfortable. Dire *oui*, c'est aussi s'inscrire dans la logique de celui dont on avalise les idées. Lui dire *oui*, c'est alors faire le rang derrière lui. Or, comme le montre l'expérience quotidienne, celui qui suit un autre peut être difficilement premier.

Savoir dire *non* à quelque chose qui n'a pas notre assentiment, c'est par le même mouvement pouvoir donner de la valeur à son *oui* quand celui-ci est accordé à quelque chose d'autre. Le vrai sens, la véritable valeur du *oui*, se trouvent ainsi paradoxalement dans le creux du *non*. Alors, le *non* ne disqualifie pas le *oui*, il le raffermir plutôt en l'implantant comme son être autre qui désigne une autre direction et indexe d'autres valeurs. En cette présence du *oui* dans le *non*, chacun des deux termes se retrouve enrichi. Cette pensée nous porte au cœur de la dialecticité des choses. Penser le *non*, c'est penser aussi le *oui*. Pour illustrer cette liaison organique des contraires dans les choses, nous recourons à Hegel qui s'appuie sur le monde végétal: « Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. À l'apparition, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité »²⁸. Selon ce schéma de Hegel, de la disparition de l'un, l'autre naît et ce qui est venu à l'existence par la naissance est conduit aussi à sa disparition. Mais la disparition ne

²⁷ HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, trad. François Tricaud.

²⁸ HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit I*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 6, trad. Jean Hyppolite.



s'entend pas ici en son sens ordinaire de retour au néant ; il s'agit plutôt d'une présence voilée à la manière du gène récessif qui s'exprime sans se montrer. Ainsi, la dialectique du *non* et du *oui* institue un espace où le discours proféré de l'un est le discours de silence de l'autre. Celui qui se dit à haute voix, dit l'autre à voix basse. Le *oui* est le discours du *non* se faisant silence. Alors, dire par exemple *oui*, c'est comme dire *oui/non* à la fois. De la sorte, le *non* n'est pas l'opposé ou à l'opposé du *oui* comme ce qui contredit pour annuler. Il est, tout en se disant comme refus du *oui*, ce qui le valide comme acceptation sérieuse et crédible. Le *non* est de ce fait le signe de la crédibilité du *oui*, c'est-à-dire ce, auprès de quoi, le *oui* trouve un aval ou une accréditation pour se rendre viable afin de pouvoir se faire admettre.

La logique dialectique du mouvement de la vie montre qu'on ne refuse rien pour rien. On refuse toujours quelque chose au nom de quelque chose d'autre auquel on attache de la valeur. Dire *non* à quelque chose, c'est aussi dire *oui* à quelque chose d'autre. Une telle idée se rencontre déjà dans les trois métamorphoses de l'esprit énoncées par Nietzsche qui montre, de façon dialectique, comment l'esprit se mue en chameau, le chameau en lion et le lion, enfin, en enfant par l'effet de ce qu'il appelle le *non* et le *oui* sacrés. Le lion conquiert sa liberté pour être son propre maître en brisant la table des valeurs millénaires assises sur le « tu dois » institué par le règne du chameau. Mais si le lion crée sa liberté en opposant le *non* sacré au devoir, il est cependant incapable de créer des valeurs nouvelles. Autrement dit, son *non* crée une liberté sur laquelle ne s'élèvent pas des créations nouvelles. Pour cela, le lion devient un enfant qui est « une roue roulant d'elle-même », un *oui* sacré, car pour le jeu de la création, il est besoin d'un *oui* sacré. C'est sa volonté que l'esprit veut, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde²⁹. Ainsi, dire *non* signifie nécessairement que l'on affirme l'existence d'une valeur supérieure qui n'admet pas d'être rabaissée. Dire *non*, c'est affirmer sa liberté par la désobéissance, liberté que personne n'accepte de perdre. Pour Etienne de la Boétie, « même les bœufs sous le poids du joug geignent, et les oiseaux dans la cage se plaignent »³⁰. Si les animaux qui n'ont pas une claire conscience de la liberté se plaignent de sa privation, que pense-t-on qu'il va en être de l'homme, cet être originellement taillé dans de la liberté ?

²⁹ NIETZSCHE, Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1983, p. 29-35, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt.

³⁰ LA BOETIE, Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier Flammarion, 1983, p.142.



Pour se dés-assujettir, pour recouvrer la liberté, il faut simplement dire *non* comme le démontre l'exemple de l'esclave théorisé par Albert Camus. Selon l'analyse de ce philosophe, ayant reçu des ordres toute sa vie, un esclave juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce *non*, se demande Camus qui répond aussitôt : « Il signifie, par exemple, "les choses ont trop duré", "jusque-là oui, au-delà non", "vous allez trop loin", "il y a une limite que vous ne dépasserez pas" »³¹. Ce *non* exprime l'existence d'une frontière, l'idée que l'autre étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face et le limite. Cette barrière infranchissable tracée par le *non* de l'esclave indique, qu'en l'homme, il y a une côte au-delà de laquelle aucune intrusion n'est tolérable. Cette zone est celle de l'intimité secrète et inviolable où l'homme trouve son dernier retranchement pour se retrouver en lui-même afin de protéger son trésor de dignité. Ainsi, le *oui* et le *non* sont en relation dialectique qui fait du sens explicite de l'un le sens muet de l'autre. C'est dans ce sens qu'il faut entendre Albert Camus qui montre que quand un homme dit *non*, il refuse, « mais s'il refuse, il ne renonce pas ; c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement »³². Par l'acte de refus, il dit à la fois *non* et *oui*. Il dit *non* à l'asservissement qu'il reprouve et *oui* par la même occasion à la liberté à laquelle il adhère. Pour le dire autrement, le *oui* est dans le *non* et le *non* dans le *oui*. Cela modifie profondément leur prétention exclusiviste à se donner comme l'indice du positif pour le *oui* et le signe du négatif pour le *non*. Désormais, le *non* est négatif-positif tout comme le *oui* est positif-négatif.

Dans certains domaines mêmes comme la médecine, le « positif » et le « négatif » donnent lieu à une interprétation qui inverse les déterminations dont ils sont communément affectés. Cette interprétation affecte un sens positif au *non*, et conséquemment, un sens négatif au *oui*. C'est ce qui se donne à voir dans l'interprétation de certaines analyses médicales recommandées par le médecin dans la prise en charge adéquate de certaines pathologies. Quand l'analyse ne révèle rien d'anormal, le médecin conclut à un « négatif » du test pratiqué, un « négatif » satisfaisant, car signe que le sujet examiné peut être dit non atteint de la maladie soupçonnée. Par contre, quand le test est déclaré « positif », cette positivité annonce une pathologie dont l'organisme serait affecté. Ce « positif », indice du *oui*, marque que l'organisme est attaqué de l'intérieur par un mal qui menace l'équilibre physiologique et psychologique de

³¹ CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1960, p. 25.

³² Ibidem.



l'individu. Le sujet analysé ne serait pas sain ; il porterait en soi des agents pathogènes aux effets nocifs.

Par une inversion des statuts, le *oui* devient négatif et le *non* positif dans une sorte de dialectique du bien et du mal. Le bien devient le mal et le mal prend la place du bien. Autrement dit, ce qui devrait être pris comme bien parce que positif, n'est pas souhaitable dans la recherche de la santé où nous sommes engagés. Mais, le négatif qui devrait attrister réjouit par la charge positive qui l'anime de l'intérieur. On est déprimé parce qu'on est déclaré « positif » et on est épanoui parce qu'on est déclaré « négatif ». C'est ce qui advient à l'annonce du statut sérologique des uns et des autres. Quand quelqu'un est déclaré séropositif, le « positif » de ce statut inquiète au sens où il menace de mort le concerné qui peut disparaître d'un moment à l'autre. Être déclaré séronégatif, c'est être considéré comme à l'abri de tout danger de mort programmée. Ce sens médical du *non* qui l'annonce comme positivité est celui que l'on rencontre dans le *non* du militant activiste et de l'intellectuel.

Le refus s'accompagne du sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. Le *non*, autant que le *oui*, exprime des droits à la limite inconciliables, mais qui se valident réciproquement. Le *non* refuse les motifs d'adhésion du *oui* à une pratique tout comme celui-ci récuse les valeurs dans lesquelles le *non* se reconnaît. Chaque entité, selon sa logique, croit en des valeurs qu'elle défend pour les imposer comme valeurs à partager. Selon les suggestions hardies du *Discours* de Descartes et l'audacieuse recommandation de *Quand on refuse, on dit non* de Kourouma, que consolide *L'homme révolté* de Camus, tout homme doit savoir et pouvoir dire *non* quand il est atteint dans son être et/ou dans ses convictions. Ils sont convaincus qu'il n'y a pas un moyen sûr de refuser que de dire clairement *non*. Le refus s'exprime toujours en un *non* ferme dont les origines remontent à Prométhée, devenu depuis lors, le symbole de la contestation, de la révolte. En faisant tomber le masque de la tyrannie et de la domination arbitraires des dieux, la contestation de Prométhée marque une révolution qui réalise la liberté des hommes. « Ce qu'on exalte dans Prométhée, c'est l'orgueil du contestataire, en présence d'une divinité oppressive et puissante, c'est le contestataire conscient de son bon droit et de sa force, l'apôtre et le garant d'un avenir meilleur, le héraut des futures victoires »³³. Le mythe de Prométhée, c'est le mythe de l'élévation de l'homme,

³³ DIAKITÉ, Samba, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, op.cit., p. 52.



car avec Prométhée, les rapports de l'homme avec les dieux se transforment en faveur de celui-là.

Prométhée est le défenseur du droit inaliénable des hommes à la vie dans la liberté contre l'arbitraire de la violence. Dans ces conditions, celui des hommes que le *non* ne peut pas inspirer devient un homme superficiel, léger et, justement parce qu'il ne sait pas dire *non*, son *oui* n'a pas de sens. Un tel homme devient un béni oui oui³⁴, non pas en tant que son oui est béni, mais bien au contraire en tant que son *oui* n'est pas oui parce qu'il n'est pas audible par manque de valeur. Le discours de quelqu'un qui, dans tous les cas, dit *oui* et ne sait que dire *oui*, manque sérieusement d'intérêt. C'est pourquoi, en philosophie et en littérature où Descartes et Kourouma ont orienté le cours des débats pour se poser en penseurs incontournables, des esprits, certainement encore plus vifs, se sont éteints par manque d'originalité que le *non* annonce. Le *non* est une rupture affirmative parce que l'affirmation de soi se trouve dans l'affirmation de sa différence.

Conclusion

*Allah n'est pas obligé*³⁵ d'être juste avec toutes les choses qu'il a créées ici-bas, titrait Ahmadou Kourouma. Mais la justice qu'Allah ne s'oblige pas à établir entre les hommes, Descartes et Kourouma la prennent en charge dans le domaine de la connaissance par le refus du savoir basé sur l'autorité des maîtres à penser et des langues savantes. Chacun d'eux, en son temps et dans son milieu, a exploré et exploité toutes formes de refus en disant *non* à tout et à tous ceux qui veulent lui en imposer. Par les vertus promotrices du *non*, ils sont devenus incontournables dans l'histoire du savoir à travers celle de la philosophie et de la science pour Descartes et de la littérature pour Kourouma.

Par le refus, Descartes a inauguré une nouvelle forme de philosophie basée sur les idées claires et distinctes et la modernité scientifique par la suggestion de la mathématisation des savoirs. Le présupposé de la révolution philosophico-scientifique qu'il a réalisée est que

³⁴ L'expression béni oui oui trouve sa source dans les rapports de guerre larvée ou ouverte entre la France et l'Algérie dans le cadre de la colonisation. Les bénis oui oui s'y définissaient comme les descendants, les fils (« ben » en arabe algérien) des « diseurs » de oui, c'est-à-dire de ceux des Algériens qui approuvent sans réserve les décisions de l'administration coloniale française.

³⁵ KOUROUMA, Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000.



la raison n'est pas le partage exclusif d'une catégorie de personnes que la nature aurait privilégiées. La capacité d'analyser par soi-même est dévolue à chaque homme. En conséquence, le savoir ne se refuse ou ne se ferme à personne. Telle est l'une des intentions manifestes ayant présidé à la rédaction du *Discours* qui veut faire en sorte que « les femmes mêmes »³⁶ puissent y « entendre quelque chose » et qu'aussi « les plus subtils » y trouvent « assez de matière pour occuper leur attention »³⁷. Par cet acte, Descartes sort le savoir du columbarium où l'avait placé le moyen âge pour le vulgariser par l'usage démocratique de la raison. Et rien, ni dans la raison, ni dans la nature ne s'oppose à l'extension indéfinie de la connaissance.

Quant à Kourouma, l'impensé de la révolution linguistique qu'il opère est celui que Laurence Boudreault révèle, à savoir que « la parole n'est pas seulement médium, mais en elle-même message, vecteur idéologique. Partant, cela confère à l'énonciation un pouvoir immense, celui d'imposer, par la force opératoire du verbe, une certaine lecture du réel »³⁸. Cela veut dire qu'épouser la langue d'autrui, c'est adopter du même coup sa culture et corrélativement sa conception du monde. Par la langue, l'homme blanc procède à une interprétation arbitraire et trompeuse du réel africain qu'il falsifie. Il le pervertit en lui substituant sa propre réalité. Saturé et révolté par l'effet pervers de la langue française qui brouille son réel, Kourouma se saisit de cette même langue qu'il brouille pour se dire adéquatement afin de pouvoir se libérer. Dans l'utilisation qu'il fait de la langue française, on note une grammaticalité subversive dont la connotation profonde est la valorisation de la multiplicité de l'altérité. Ainsi, il refuse le statut dominateur du français qui aspire à contenir dans les plis rigides de ses règles énonciatives et discursives le riche contenu de toutes les cultures francophones qui ont quelque chose à dire et qui veulent le dire différemment.

Bibliographie

³⁶ Cette précision qui relève de la péjoration est importante au sens où nous sortons du moyen âge qui est la continuité des aspects obscurantistes de la période hellénique. Celle-ci fait de la femme un être inférieur, un sous-homme qui dispose du juste nécessaire comme intelligence pour pouvoir exécuter les ordres de l'homme mâle reconnu comme seul remplissant le concept d'homme.

³⁷ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op.cit., p. 13.

³⁸ BOUDREAULT, Laurence, « Mémoire de l'esclavage et esclavage de la mémoire : *Monnè, outrages et défis* » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 70.



1. « A. Kourouma face aux internautes », <http://www.rfi.fr/fichiers/dialoguer/>, mis en ligne en septembre 2001.
2. AMOUGOU, Louis Bertin, « Politique et pensée magico-religieuse chez Kourouma » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 139-156.
3. ASAAH, Augustine H., « Les soleils... Défis du temps, choix et destin » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 49-62.
4. BIYOGO, Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I, Paris, L'Harmattan, 2006.
5. BORGOMANO, Madeleine, *Ahmadou Kourouma. Le « guerrier » griot*, Paris, L'Harmattan, 1998.
6. BOUDREAULT, Laurence, « Mémoire de l'esclavage et esclavage de la mémoire : Monnè, outrages et défis » in Pierre Kadi Sossou & Bernadette Kassi-Krécoum (dir.), *Un donsomana pour Kourouma*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2007, p. 63-74.
7. CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1960.
8. DESCARTES, René, *Lettre à Mersenne*, novembre 1633.
9. DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
10. DIAKITÉ, Samba, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook, 2011.
11. GAZIBO, Mamoudou, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Les Presses de l'Université, 2010.
12. GENOT, Vincent, « Dossiers littéraires » interview de Kourouma réalisée à O.R. le 18 juillet 2003.
13. HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit I*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, trad. Jean Hyppolite.
14. HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, trad. François Tricaud.
15. HOUNGNIKPO, Mathurin C., *Des mots pour les maux de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004.
16. http://fr.wikipedia.org/wiki/Ahmadou_kourouma, consulté le 27/01/2012 à 10h56
17. KERBRAT, Marie-Claire, *Leçon littéraire sur l'héroïsme*, Paris, PUF, 2000.
18. KONAN, Venance, *NÈGRERIES*, Abidjan, Frat Mat Éditions, 2006.
19. KONATÉ, Yacouba « L'écrivain, le président et la médaille » in Jean Ouédraogo (dir.), Paris, Karthala, 2010.
20. KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
21. KOUROUMA, Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
22. KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998.
23. KOUROUMA, Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2000.
24. KOUROUMA, Ahmadou, « Préface » à Boniface Mongo-Mboussa, *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2002.
25. KOUROUMA, Ahmadou, *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil, 2004.
26. LA BOETIE, Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Garnier Flammarion, 1983.
27. LAVERGNE, Evelyne, « Indépendance et métamorphose du roman », <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?rubrique262>. 01/11/2010.



28. MARSAUD, Olivia, « Ahmadou Kourouma, le guerrier terrassé » in <http://www.afrik.com/article6856.html>, consulté le 27/01/2012 à 11h17.
29. MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande* (1845-1846), Paris, Éditions Sociales, 1976, trad. Gilbert Badia-Henry Auger-Jean Baudrillard-Renée Cartelle.
30. MUDIMBE, V.Y., *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Paris, Édition L'Âge d'Homme, 1973.
31. NIETZSCHE, Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1983, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt.
32. OGBAMI, Fidèle, *La Problématique de la Construction des Etats-Unis d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
33. OUEDRAOGO, Jean, « Introduction » in Jean Ouédraogo (dir.), Paris, Karthala, 2010.
34. SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
35. TOKO NGALANI, René, *Mondialisation ou impérialisme à grande échelle ?*, Paris, L'Harmattan, 2010.
36. WATTARA, Idrissa, « Monnè, outrages et défis, Les soleils des indépendances ou la poétique de la déconstruction et de la reconstruction culturelles », in *Ethiopiennes*, n°87, 2^{ème} semestre 2011, <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1781>.