

PHILOSOPHIE ET TRADITION¹

Mahamadé Savadogo

Il est bien évident que la tradition qui se profile à la lecture de notre titre ne désigne pas une somme d'habitudes propre à une communauté particulière mais un phénomène universel qui traverse toutes les sociétés. La tradition est une empreinte qui se détache de l'itinéraire de tout regroupement humain : qu'elle soit considérée comme "traditionnelle" ou "moderne", toute forme d'organisation de l'existence collective institue une manière de se rapporter à la tradition. L'expérience de la tradition s'impose à toute manifestation de la vie collective. Elle est universelle, sans frontières. Quel rapport ce phénomène universel qu'est la tradition entretient-il avec la philosophie ?

Indépendamment des principes des différentes doctrines, l'esprit général de la philosophie consiste à interroger le langage ordinaire pour retrouver progressivement la signification ultime des notions impliquées dans une question. L'universalité de la pensée qui s'exprime dans le langage sert de caution à la démarche philosophique. Appliquée à notre thème, cette exigence nous enjoint de commencer par découvrir la compréhension la plus accessible de la tradition avant d'entreprendre de nous prononcer sur son rapport avec la philosophie.

Il est vrai que cette compréhension la plus accessible de la tradition à la découverte de laquelle nous partons ne saurait se révéler qu'à un regard qui s'inspire déjà de la philosophie. Notre démarche est ainsi circulaire. Cette circularité ne doit cependant pas nous embarrasser car il est ici question de philosophie et non pas d'une autre forme de savoir. La philosophie se présuppose dans le sens commun pour se développer mais l'acte même de son développement ne saurait être tenu pour vain. Ce n'est que par sa médiation que la philosophie conquiert sa propre justification, qu'elle cesse de se **pressentir** pour se **savoir**, que, de simple opinion, elle se mue en théorie. L'explicitation de la pensée qui se suppose dans le langage ordinaire est identique à l'élaboration de la réflexion philosophique.

Il ne semble pas bien difficile de s'entendre sur la signification de la tradition. Le mot désigne d'ordinaire un ensemble de manières d'agir, d'habitudes de comportement héritées du passé. Toute habitude n'est cependant pas à confondre avec une tradition. L'habitude caractéristique de la tradition est celle qui prend sa source dans un temps si reculé que nul ne saurait le situer avec exactitude. L'imprécision de son origine est essentielle à l'autorité de la tradition. Elle lui permet de s'imposer à l'ensemble des membres d'une communauté sans discussion. Puisque personne ne sait quand une tradition est apparue, il est difficile qu'elle puisse être soupçonnée de favoriser telle ou telle catégorie

d'individus à l'intérieur de la collectivité. La tradition constitue le bien commun. Elle est la vivante consécration de l'unité d'un regroupement humain.

L'expression de l'unité d'une communauté dans la tradition n'exige pas un document écrit. La tradition ne se manifeste pas dans une règle de conduite explicitement codifiée, une constitution, dans laquelle se reconnaissent les membres d'une communauté. L'adoption de constitutions écrites destinées à régir les rapports entre les citoyens, la proclamation solennelle de droits, marque généralement dans l'histoire de l'humanité la rupture de la modernité avec le monde traditionnel. L'unité de la collectivité qu'organise la tradition se traduit essentiellement par des attitudes communes à ses membres. La tradition se vit. Elle se pratique. Elle est une pratique. Elle ne se compose pas d'une somme de principes généraux proposés à orienter les comportements des citoyens, servant à les apprécier, mais d'une suite de réactions face à des circonstances ayant contribué à sauver une communauté de la destruction. La tradition est une succession de précédents, de victoires remportées qui suggèrent des attitudes à adopter pour le reste du temps. L'efficacité est le critère de sélection de la conduite qui fonde une tradition.

Dans une société dominée par la tradition, il est rare que l'on s'interroge sur le sens de son existence. Chacun sait quel rôle il lui revient de remplir dans le cadre général de la division du travail. Selon sa naissance, le citoyen est prédestiné à telle ou telle occupation et il est inconcevable qu'un individu aspire à une fonction qui n'est pas réservée à sa catégorie sociale. Puisque le destin de chacun est ainsi scellé par avance, il n'a pas à se soucier de savoir quelle est pour lui la meilleure façon de vivre, à se demander conformément à quel principe il convient qu'il se comporte : il doit seulement agir, suivre l'exemple que ses semblables lui montrent. La tradition ne soulève pas de questions, elle véhicule des certitudes. En elle la pratique l'emporte sur la théorie, l'acte sur le discours.

Cette remarque ne signifie cependant pas que toute théorie est étrangère à la tradition. Comme toute attitude humaine, la tradition s'accompagne d'un discours qui la justifie. Ce qui est visé à travers cette observation, ce n'est pas simplement le récit qui rapporte en les magnifiant, les victoires des héros fondateurs d'une collectivité, **l'épopée**. Cette forme de savoir antérieure à l'histoire scientifique qui en est la rationalisation, qui se retrouve en Afrique sous l'appellation "tradition orale", indique certes que le langage est essentiel à l'institution de la tradition. Le langage fixe l'événement pour toujours et contribue ainsi à l'édification de la mémoire qui engage la collectivité à s'élever à la conscience de son propre itinéraire. Une collectivité se constitue en sujet à travers la parole qui retrace son cheminement. Les princes accumulent les victoires, les griots les racontent et les générations nouvelles se reconnaissent en elles. Ainsi se maintient l'identité d'un regroupement humain.

L'exemple du récit des défis relevés par une collectivité, de l'épopée, illustre relativement l'emprise du discours, de la théorie, sur la tradition. Mais l'importance de la théorie dans la conception de la tradition s'avère encore plus décisive. L'épopée est un simple récit de faits. Elle prépare la collectivité à prendre conscience de son itinéraire mais elle ne constitue pas une justification de son existence dans sa totalité et de celle de ses membres pris individuellement. Cette justification intervient dans une forme de savoir plus élaborée que l'épopée, plus profonde, qui supporte la tradition dans son ensemble. Les victoires remportées par les héros d'une communauté, les échecs essayés, du point de vue de la tradition, ne sont jamais simplement dûs à un concours de circonstances, à un hasard. Ils obéissent à une logique. Ils s'inscrivent à la suite d'une série d'événements dont l'enchaînement remonte à une source unique. Cette source fonde un type de savoir autre que l'épopée, une vision d'ensemble des rapports entre les êtres à l'intérieur de laquelle l'homme se trouve assigné une position, une **théorie** au sens propre du mot. Cette théorie ne prend pas toujours la forme d'une doctrine explicitement développée et diffusée mais elle n'en demeure pas moins attachée à toute tradition. Dans beaucoup de sociétés, notamment en Afrique, elle demeure implicite, ou plutôt secrète : rarement développée dans ses moindres implications, l'accès à ses éléments essentiels est réservé à de rares initiés.

Cette forme de savoir plus importante à la tradition que l'épopée, révèle en général à une collectivité sa provenance et lui indique sa destination dans l'histoire. Elle définit la position de l'humanité dans sa globalité par rapport aux autres types d'êtres et surtout elle situe une collectivité déterminée dans ses relations avec d'autres regroupements humains. En principe, elle isole un regroupement humain en lui prescrivant la mission de guider le reste de l'humanité, en exhortant ses membres à incarner la meilleure façon de vivre humainement. Ils sont les interlocuteurs privilégiés du maître de l'univers, ceux à travers qui son activité créatrice parvient à son épanouissement.

En fait peu nous importe le contenu de la théorie liée à la tradition, celui-ci varie selon les sociétés. Il est intéressant par contre de remarquer que cette théorie recèle une justification des événements constitutifs du monde : en elle, l'existence des êtres inanimés comme celle des vivants, celle de l'animal aussi bien que celle de l'homme se comprend. Le savoir de la tradition oriente l'homme, il lui assigne un sens à son existence. Par lui, à la fois la collectivité et l'individu découvrent des réponses aux questions qui se posent à eux. La tradition justifie l'existence humaine en comprenant le monde dans sa totalité. La vocation de la philosophie n'est-elle pas ici atteinte ? Le sens de la réflexion philosophique ne se trouve-t-il pas accompli dans la tradition ? La philosophie ne coïncide-t-elle pas avec le savoir de la tradition, avec la tradition tout court ?

Il est significatif de constater que l'on a souvent voulu, surtout en Afrique, ramener la philosophie au savoir propre à une société. La philosophie ainsi comprise est à la portée de tous. Bien qu'elle s'acharne généralement à rester implicite, la théorie liée à la tradition n'oppose pas une résistance particulièrement difficile à vaincre à celui qui souhaiterait la développer en une doctrine explicite, cohérente, et la publier. Ainsi traitée, il est facile de la présenter comme de la philosophie voire comme la philosophie. D'ailleurs Dilthey n'a-t-il pas soutenu que la philosophie est une vision du monde développée sous la forme d'un langage conceptuel ?

Mais outre que rien n'oblige à être du même avis que Dilthey, il convient de remarquer que la démarche employée pour ériger le savoir traditionnel en philosophie laisse perplexe tout familier de la réflexion philosophique à commencer par le disciple de Dilthey lui-même. Pour expliciter un savoir caché, il faut retrouver ses détenteurs, les interroger, confronter leurs réponses, dégager des conclusions, les rapporter à leurs attitudes ... en supposant avant tout qu'ils veuillent bien trahir ce qu'ils tiennent pour leur secret ! Il est manifeste qu'une telle manière de procéder relève plus de la science positive, dans le cas précis, de **l'anthropologie**, que de la philosophie. Ce qui a été indexé, non sans passion, comme "ethnophilosophie" et qui, avec plus de sérénité, devrait s'appeler savoir traditionnel est affaire d'anthropologue.

En supposant même que la théorie liée à la tradition soit d'emblée explicitée, codifiée, et qu'aucun effort ultérieur ne soit nécessaire pour l'élaborer, il ne serait pas bien indiqué de vouloir la confondre avec la philosophie. Il est en effet bien connu, tous les manuels le répètent, que la philosophie se caractérise par l'esprit critique. Le savoir philosophique n'est pas une masse de certitudes qui s'impose aux hommes. Il s'élabore à travers une démarche au cours de laquelle il se remet en cause pour se légitimer, en d'autres termes, sa validité s'érige explicitement en un problème pour lui. La théorie philosophique s'inaugure par et institue un recul à l'égard de nos convictions les plus solidement établies.

Il en est autrement avec le savoir traditionnel. Par principe, la tradition exclut toute interrogation concernant sa genèse. Elle exige de l'individu une adhésion sans condition, sans médiation, inconditionnelle, immédiate. La parole révélatrice du savoir fondateur de la tradition est reçue de la divinité elle-même. Il n'appartient pas au misérable être qu'est l'homme de demander comment elle s'est constituée. Il s'ensuit que la tradition se rapporte essentiellement à l'individu sous la forme de l'autorité : il faut obéir. A celui qui risque la question "pourquoi ?", il convient de rétorquer simplement "parce que d'autres ont obéi avant toi !".

La démarche même de l'anthropologue qui veut rendre compte de la cohérence du savoir traditionnel est ainsi dérangeante à l'égard de la tradition. Elle s'avère une pratique étrangère, voire hostile, dont il est recommandé de se méfier. La curiosité pour la tradition est en soi suspecte, elle traduit à qui sait

l'interpréter un déclin de celle-ci. La force de la tradition consiste à susciter l'assentiment sans interrogation. Le savoir traditionnel, qu'il soit implicite ou explicite, secret ou publiquement révélé, ne se discute pas. Il en découle ainsi non seulement qu'il est inacceptable de le confondre avec la philosophie, mais surtout, qu'il faut considérer que la philosophie lui est résolument hostile. La philosophie s'édifie sur les ruines de la tradition.

Il est couramment admis que le savoir philosophique prend historiquement forme en Grèce. En tant qu'entreprise humaine l'apparition de la philosophie est nécessairement localisée à la fois dans l'espace et dans le temps. L'individu philosophe est membre d'une collectivité dont les conditions d'existence, la configuration, déterminent la conception de son projet. De ce constat autour duquel tous les esprits s'accordent, on a voulu cependant déduire la conclusion que le savoir philosophique est la systématisation de la vision grecque du monde, que la philosophie ne s'épanouit qu'en Grèce, qu'elle parle grec, que le grec est la langue philosophique par excellence... Pour avancer de telles assertions, qui se retrouvent malheureusement chez beaucoup d'auteurs et non des moindres, il faut cependant oublier que Socrate, qui est le véritable inaugurateur de l'esprit philosophique (les pré-socratiques proclament des certitudes, ils endoctrinent alors que Socrate interroge, il libère), a entrepris une lutte résolue contre la tradition en Grèce et qu'il l'a payé de sa vie. On ne mesurera jamais assez la signification de la mort de Socrate. Socrate n'a pas été un bon grec. Il n'était pas le meilleur représentant de l'esprit athénien. Il a été véritablement un subversif. Il voulait que l'existence humaine fût fondée sur la raison et non sur la tradition. Il exigeait que toute conviction et toute pratique fût justifiée selon une démarche accessible à tous. La raison était le seul juge qu'il reconnaissait par opposition à la tradition qui recommandait la soumission à telle ou telle autorité. L'humanité pour laquelle Socrate s'est dévoué transcende visiblement les limites de la Grèce. Elle inclut des communautés autres que les cités grecques. Elle embrasse tout homme capable de raisonner. Celui qui est esclave pour la cité, réduit au statut d'instrument animé, ne l'est pas pour la philosophie incarnée par Socrate. Husserl a déjà fortement souligné la rupture qu'introduit la figure de Socrate dans la conception de l'humanité.² Il n'est pas nécessaire d'insister encore sur ce point. Il nous suffit de retenir que l'humanité visée dans la philosophie excède les contours de la Grèce. Elle est plus que grecque. La philosophie ne se réduit pas à ses conditions historiques de manifestation. Son sens ne s'épuise pas sur son lieu de naissance. La Grèce n'est pas la patrie de la philosophie. Le savoir philosophique est fondamentalement apatriote.

La philosophie n'est pas un langage à travers lequel une communauté humaine s'adresse à elle-même à l'exclusion de toute autre. Bien qu'elle prenne naissance à l'intérieur d'une société déterminée, elle oblige celle-ci à s'ouvrir à d'autres hommes, elle ébranle son unité, détruit la confiance qu'elle entretient en elle-même et la prépare à se confondre à d'autres. Alors que toute tradition,

qu'elle soit européenne, asiatique ou africaine exhorte une société à se replier sur elle-même, le savoir philosophique quant à lui encourage l'humanité à ignorer les frontières qui la divisent. Il vise la constitution d'une communauté fondée sur une base autre que la langue, la religion, l'histoire ou la géographie, une société des esprits ou la principale vertu attendue du citoyen est l'aptitude à penser. Tout familier de la philosophie en a clairement conscience. La virulence des contradictions entre les doctrines ne devrait pas nous cacher l'unité profonde de l'intention philosophique. Les différents systèmes philosophiques, aussi clos puissent-ils apparaître, incarnent chacun à sa manière, l'esprit critique caractéristique de la philosophie, l'exigence de rendre raison de ce qui est, tout ce qui est. En posant la question de savoir ce qui est en vérité indépendamment de toute autorité, de tout héritage, Socrate a dégagé en fait un projet dont l'accomplissement sollicite une diversité de contributions, si ce n'est une infinité. Chaque philosophe reprend à son compte cette tâche de comprendre ce qui est sans présupposer au départ une théorie établie. Il étend cette ambition au domaine de la réalité qui lui paraît le plus essentiel et ainsi diverses régions de ce qui est se découvrent à la réflexion philosophique : la nature, l'esprit, l'art, la religion, la morale, la politique, la philosophie elle-même etc... La conquête de ce qui est en vérité ne s'achève pas dans un système et le sens même de la raison se transforme à travers les doctrines. La raison de ce qui est que réclame l'exigence socratique de rendre raison de ce qui est se conçoit de différentes manières selon les philosophes.

Il n'est pas nécessaire pour le présent propos de vouloir décider qui d'entre eux il est préférable de suivre. L'évidence qui s'impose et qui nous importe le plus est qu'aucun philosophe ne se confie à la tradition pour lui enseigner ce qui est en vérité. Chacun veut, tel Descartes, retrouver par lui-même le chemin de la vérité. En s'employant ainsi à s'affranchir de l'emprise de la tradition représentée par celle de sa communauté, l'individu philosophe délivre à travers lui chaque homme de la tradition. L'accès au savoir philosophique convertit l'homme à la solitude. Les philosophes ne sont nulle part chez eux. Le destinataire du savoir philosophique n'est plus le représentant d'une société particulière. Sous l'emprise de la philosophie les sociétés se décomposent en individus, l'humanité se comprend comme une communauté d'individus. La philosophie n'a pas de nationalité, elle est universelle de par son enjeu. De par son enjeu seulement. De par sa visée, son intention, son ambition... Car en fait, il reste incontestable qu'aucune théorie philosophique particulière, déterminée, ne suscite un accord universel autour de ses prescriptions. L'ambition philosophique se disperse en une multiplicité de doctrines. Cette diversité des oeuvres philosophiques dont l'unité de l'intention philosophique nous a tantôt masqué la force ne trahit-elle pas en définitive sinon la suprématie, du moins l'emprise de la tradition sur la philosophie ? N'est-ce pas l'opposition que la tradition entretient entre les sociétés qu'il convient de lire à travers la diversification des discours

philosophiques? La tradition n'a-t-elle pas toujours survécu à sa tentative de subversion par le savoir philosophique ?

Il est très tentant de ne voir dans la philosophie que la conception du monde propre à une société élevée à sa conscience à travers une doctrine cohérente. Rappelons le : le philosophe est un individu concret, un homme comme les autres, issu d'une famille, élément de telle classe sociale, citoyen d'un État, fils de telle époque... Il est cependant éclairant d'observer que Dilthey, qui considère la philosophie comme une vision du monde traduite dans un langage conceptuel, souligne lui-même que le savoir philosophique prétend à l'universalité. La philosophie n'est pas le seul type de vision du monde. Il en existe d'autres comme la religion ou la poésie. La philosophie se distingue de la première par sa quête d'une validité universelle et de la seconde par sa volonté de réformer l'existence³. Dilthey met donc bien en évidence la prétention à l'universalité du savoir philosophique. Mais il est sans doute plus facile de dégager ce qui constitue un obstacle à cette ambition et qui se résume aux considérations évoquées plus haut que d'indiquer le chemin préparant à son accomplissement. Husserl, qui s'est très rapidement heurté à cette difficulté⁴, a été amené à rejeter complètement la désignation de la philosophie comme une vision du monde.

Son exemple est instructif. La réduction transcendantale dont la thématization caractérise toute son oeuvre n'est pas un vain artifice dont il aurait pu se passer comme ont voulu le croire certains de ses interprètes. Cette opération exprime l'exigence adressée au philosophe de se libérer de l'emprise du monde, de se soustraire à l'influence de son entourage, afin que le savoir philosophique parvienne à revendiquer une validité universelle. En se soumettant à l'épreuve de la réduction transcendantale, l'individu philosophe est censé se convertir en sujet universel dont les intuitions sont valables partout et pour toujours. Il s'institue en source absolue de toute vérité, il devient l'unique monde dont l'explicitation des éléments constitutifs forme la principale tâche de la philosophie. L'opération de la réduction est la garantie radicale de la validité du savoir philosophique. Tant que la philosophie présuppose une réalité qui la précède à laquelle elle doit d'appliquer pour se constituer, tant qu'elle admet un monde dont elle se voudrait d'être la vision, elle portera l'empreinte des limites de cette réalité, de ce monde. Elle demeurera incapable de prétendre au titre de savoir universel, de "science universelle rigoureuse" pour employer les termes mêmes de Husserl. La portée d'une vision du monde est relativisée par le monde dont elle est la vision : cette évidence a été bien comprise par l'initiateur de la phénoménologie contemporaine.

Il n'est pas indispensable de discuter ici le problème de la motivation de la réduction transcendantale, la question de savoir où l'individu philosophe doit-il puiser les ressources pour s'arracher à l'emprise de son environnement. Il faut seulement se contenter de relever que Heidegger, qui à la différence de son

maître Husserl, abandonne l'exigence d'une rupture radicale avec le monde quotidien, repousse également la conception de la philosophie comme une vision du monde. S'appuyant sur le principe de la différence ontologique entre l'être et l'étant, Heidegger considère qu'une vision du monde est un savoir de l'étant, un savoir positif, alors que la philosophie est une science de l'être, une science apriorique. Une vision du monde suppose une réalité déjà donnée à connaître alors que la science de l'être, l'ontologie, se construit spéculativement. La valeur du savoir positif qu'est la vision du monde est relative alors que la science de l'être, la philosophie, se doit de valoir universellement. Le passage de la science positive à la science apriorique réclame une conversion du regard que Heidegger, reprenant le vocabulaire de Husserl, appelle une réduction⁵. Bien évidemment il ne s'agit plus de la réduction transcendantale qui doit couper résolument l'individu philosophe de l'influence du monde quotidien. La philosophie se comprend comme une possibilité de l'homme qui est essentiellement voué à appartenir à un monde dont la quotidienneté est une dimension. Comment admettre qu'un tel être soit en mesure de concevoir une science apriorique, valable universellement? L'universalité du savoir philosophique ne demeure-t-elle une prétention ?

Les difficultés auxquelles Husserl et Heidegger se sont retrouvé confrontés semblent induire à penser que l'universalité du savoir philosophique est en effet une vaine ambition et que la tradition est invincible par essence. Pour renoncer cependant à s'abandonner à une telle conviction, il suffit d'observer que la subversion de la tradition que voudrait systématiser la philosophie n'est pas un mystérieux projet brutalement tombé du ciel mais un événement déjà survenu dans l'histoire. Il en est exactement de la tradition comme de la philosophie : elle est universelle dans sa forme mais elle se disperse en une diversité de contenus. La tradition n'est pas la même dans chaque communauté humaine. Cette diversité originaire des traditions est la matrice de la subversion de la tradition. Quand par l'intermédiaire du commerce ou de la guerre, par un échange pacifique ou une confrontation violente, deux collectivités se rencontrent, leurs traditions se frottent et s'effritent.

Il est bien connu que l'intervention de Socrate dans l'histoire est consécutive à une décomposition des moeurs de sa cité. Peu nous importent les raisons historiques qui expliquent cette crise : la leçon à en extraire est que Socrate s'est manifesté parce que la cité n'est pas restée fidèle à elle-même. Il ne faut surtout pas s'obstiner à retrouver dans cette indication la preuve que la philosophie est fondamentalement grecque. Au contraire, elle atteste que l'épanouissement de la Grèce est incompatible avec le développement de la philosophie. L'apparition de la philosophie suggère l'avènement d'un monde autre que celui où domine la Grèce. L'intervention de la philosophie consacre la subversion de la tradition, elle ne l'introduit pas. La philosophie conçoit ce qui a commencé à se réaliser dans l'histoire. Hegel nous l'a déjà appris. L'histoire a entraîné toutes les sociétés à se rencontrer, se croiser, s'interpénétrer. Les

chemins empruntés pour aboutir à cette situation doivent laisser ici indifférent. La violence a souvent pris le pas sur l'échange pacifique, la guerre a précédé le commerce qui à son tour a préparé la conquête. Le résultat qui seul doit nous préoccuper dans ce propos est qu'aucune collectivité ne vit ignorée des autres. Ce processus d'unification de l'humanité a provoqué une corrosion des traditions. Vainqueur ou vaincu, agresseur ou victime, aucun regroupement humain n'est désormais en mesure de se soustraire au jugement des autres. Les membres d'une collectivité ne se jugent plus selon leurs seuls principes mais également selon les principes des autres. La tradition se trouve ainsi durablement éprouvée partout et sa revendication à travers le traditionalisme est paradoxalement l'expression même de cette crise. Le traditionalisme se constitue en réaction contre l'affaiblissement de la tradition. Mais cet affaiblissement est un processus auquel il est bien difficile de résister⁶.

La philosophie prend acte de la subversion de la tradition à travers l'histoire. L'universalité dont la visée la caractérise n'est pas un objectif dont elle se condamne à ne jamais retrouver les conditions d'atteinte. L'histoire est la motivation la plus éclatante de toute réduction, de toute conversion du regard: elle nous éduque à nous affranchir de l'emprise de la particularité pour nous ouvrir à l'universel.

Cependant, la philosophie, contrairement à ce que laisse croire la lettre du discours hegelien, n'a pas besoin d'attendre que l'histoire achève son oeuvre. La philosophie intervient après l'événement historique mais elle anticipe sur son sens. La tradition se subvertit à travers l'histoire mais la philosophie accélère sa corruption. En assumant consciemment la quête d'une validité universelle, la philosophie prépare une société qui excède les limites des différentes communautés humaines, elle s'oppose à l'esprit de fermeture de toute tradition. Philosophie et tradition s'affrontent. Cet affrontement définit notre actualité, il faudrait dire plus précisément: toute actualité.

Notes

- ¹ Le présent titre reprend une contribution à un colloque organisé à l'Université de Ouagadougou en octobre 1996 autour du thème " La pensée africaine face au défis du monde contemporain".
- ² Cf. Wilhelm DILTHEY: *Das Wesen der Philosophie*, Félix Meiner Verlag Hamburg 1984.
- ³ Cf. *Das Wesen der Philosophie*.
- ⁴ Cf. Edmund HUSSERL: *La philosophie comme science rigoureuse*. Traduction M.B. DE LAUNAY P.U.F. Paris 1989. Le texte original date de 1911.

-
- ⁵ Cf. Martin HEIDEGGER : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traduction J.F. COURTINE Gallimard Paris 1985.
- ⁶ Cf. A ce sujet le lecteur pourra se rapporter à l'article d'Eric WEIL intitulé "Tradition et traditionalisme" in *Essais et conférences tome 2*, Vrin Paris 1991.