



HAL
open science

La critique des ethnosciences chez Y. Akakpo: le tournant historiciste dans l'étude des sciences d'Afrique

Mawusse Kpakpo Akue Adotevi

► To cite this version:

Mawusse Kpakpo Akue Adotevi. La critique des ethnosciences chez Y. Akakpo: le tournant historiciste dans l'étude des sciences d'Afrique. Cahiers Epistémo-logiques, 2019, Science et bioéthique en Afrique, 8, pp.21-39. halshs-04360294

HAL Id: halshs-04360294

<https://shs.hal.science/halshs-04360294>

Submitted on 21 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Science et bioéthique en Afrique

L'Afrique doit aujourd'hui répondre à de nombreux défis. Parmi ceux-ci, l'un des plus importants est sans conteste celui du développement. Or, il est incontestable que l'un des facteurs du développement et de l'émergence de l'Afrique réside dans sa capacité à s'appropriier et à maîtriser les sciences et les technologies modernes. C'est pour cette raison que le problème du développement scientifique s'est posé de manière concomitante et consubstantielle avec celui du développement dès que la plupart des pays africains ont accédé à l'indépendance politique, au tournant des années 1960. La problématique au cœur de cette préoccupation a rapidement pris la forme d'une double interrogation sur les moyens que devraient se donner les Africains pour accéder au même niveau de savoir technoscientifique que les pays développés, et la manière de procéder, dans cette quête de développement, sans perdre son âme. Pour que l'accès au développement scientifique et technologique n'engendre pas pour les États africains, après leur dépendance politique, de nouveaux axes de dépendance vis-à-vis des pays industrialisés (scientifiques, technologiques, économiques, financiers, etc.), la plupart d'entre eux ont tenté de créer leur propre environnement scientifique, de former des élites savantes, de mettre l'éducation scientifique au premier plan de leurs préoccupations. On le reconnaîtra au travers des travaux de *Tiasvi Yao Raoul Agbavon*, *Mawusse Kpakpo Akue Adotevi*, *Stevens Gbaley Bernaud Brou*, *Alexis Compaoré*, *Kouadio Victorien Ekpo*, *Komi Kouvon* et *Yaou Gagnon Ali*, *Kouassi Clément N'doua*, *Martin Fortuné Mukendji Mbandakulu*.

Ignace Yapi Ayenon est Professeur Titulaire des Universités à l'Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire). Membre de la SPS (Paris, France) et de plusieurs autres Associations scientifiques, il est auteur de plusieurs travaux en histoire et philosophie des sciences, dont *Approches du vivant. Études d'épistémologie biologique* (Paris, L'Harmattan, 2015).

Marcel Nguimbi est Professeur Titulaire des Universités à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo. Vice-Président du CTS-LSH/CAMES depuis 2018, membre de la SPS (Paris, France) et Chercheur associé au Laboratoire STL-CNRS UMR 8163 de l'Université de Lille-SHS (France), il est auteur de plusieurs travaux en philosophie de la logique et du langage, dont *Dire ce qu'il faut dire* (Paris, L'Harmattan, 2018).

ISSN : 2275-4366

ISBN : 978-2-343-18943-7

21 €



8

Sous la direction de
Ignace Ayenon Yapi
et Marcel Nguimbi

Science et bioéthique en Afrique



Sous la direction de
Ignace Ayenon Yapi
et Marcel Nguimbi

CAHIERS
ÉPISTÉMO-LOGIQUES

Science et bioéthique en Afrique

8 / 2019

L'Harmattan

Cahiers épistémo-logiques

Travaux de logique, d'épistémologie
et d'histoire des sciences

Studies in Logic, Epistemology and History of Sciences

Cahiers épistémo-logiques sont une Revue scientifique à comité de lecture qui publie des travaux en Logique, en Epistémologie et en Histoire des Sciences. Elle accueille notamment des études traitant de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie des mathématiques, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la physique, de la biologie, de l'éthique de la science, de la bioéthique, etc.

Revue publiée par le *Laboratoire de
Logique, Epistémologie et Histoire des Sciences*
–Formation Doctorale de Philosophie–
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
B. P. : 2642, Brazzaville
République du Congo

Sous la direction de
Ignace Ayenon YAPI
et **Marcel NGUIMBI**

Science et bioéthique en Afrique

CAHIERS
EPISTEMO-LOGIQUES

8 / 2019

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2020
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

ISBN : 978-2-343-19
EAN : 978234319

Directeur : Charles Zacharie Bowao
Rédacteur en chef : Marcel Nguimbi

Comité scientifique :

- Souleymane Bachir Diagne, *Professeur*, Colombia University, USA et Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal
- Shahid Rahman, *Professeur Classe exceptionnelle E2 CNU 17 philosophie*, Université de Lille-SHS, UMR-CNRS 8163 STL, Axe C, Lille, France
- Alain Boyer, *Professeur*, Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, France
- Christian Berner, *Professeur*, Université Lille3/Université de Paris 10 Nanterre, France
- Charles Zacharie Bowao, *Professeur*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Daniel Pimbé, Université de Caen ; Lycée Malherbe, Caen, France
- Hubert Cambier, Université Libre de Bruxelles, Belgique
- Susan Haack, *Distinguished Professor*, University of Miami, USA
- Jeremy Shearmur, *Emeritus Fellow in School of Philosophy*, Australian National University
- Carlos Verdugo, *Professor*, Instituto de Filosofia, Universidad de Valparaiso, Chile
- Joseph Agassi, Tel Aviv University and York University, Toronto, Canada
- Yaovi Akakpo, *Professeur*, Université de Lomé, Togo
- Ignace Ayenon Yapi, *Professeur*, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire.
- Pierre Nzinzi, *Professeur*, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon

-Martin Fortuné Mukendji Mbandakulu, *Professeur*, Institut Pédagogique National, Kinshasa, Rép. Dém. du Congo

Comité de lecture :

- Emmanuel Banywesize Mukambilwa, *Professeur*, Université de Lubumbashi, République Démocratique du Congo
- Emmanuel Malolo Dissakè, *Professeur*, Université de Douala, Cameroun
- Omer Massoumou, *Professeur*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Marcel Nguimbi, *Professeur*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Auguste Nsonsissa, *Maître de Conférences/HDR*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Evariste-Dupont Boboto, *Maître de Conférences*, UMNG, Brazzaville, Congo
- Mike Moukala Ndoumou, *Maître de Conférences*, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
- Mounkaïla Abdo Laouali Serki, *Professeur*, Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger
- Mawusse Kpakpo Akue Adotevi, *Maître de Conférences*, Université de Lomé, Togo
- Simon Komi Kouvon, *Maître de Conférences*, Université de Lomé, Togo

Comité éditorial :

Marcel Nguimbi, Auguste Nsonsissa, Evariste-Dupont Boboto, Didier Ngalebaye, Amen Krishna Ndounia, Laurent Gankama, Norbert Ampa, Fabrice Moussiessi, Michel Wilfrid Nzaba, Miser Ondzé Yandza, Mény Fayol Inkou Ingoulangou (UMNG, Brazzaville, Congo); Emmanuel Banywesize Mukambilwa (Université de Lubumbashi,

RDC) ; Mawusse Kpakpo Akue Adotevi, Université de Lomé, Togo ; Simon Komi Kouvon, Université de Lomé, Togo ; Mike Moukala Ndoumou (UOB, Libreville, Gabon), Gildas Nzokou (UOB, Libreville, Gabon/ULille-SHS, Lille, France) ; Simplicie Kouassi Kouakou (UAO, Bouaké, Côte d'Ivoire) ; Bernadette Dango Adjoua, (UAO, Bouaké, Côte d'Ivoire/Université de Lille-SHS, France).

Table des matières

Remerciements	11
Yapi Ignace Ayenon et Marcel Nguimbi Avant-propos	13
Akue Adotevi Mawusse Kpakpo La critique des ethnosciences chez Y. Akakpo : le tournant historiciste dans l'étude des sciences d'Afrique.....	21
Agbavon Tiasvi Yao Raoul Le déterminisme de la bioéthique en Afrique : approches à partir de Claude Bernard.....	41
Brou Stevens Gbaley Bernaud Science et anarchisme dans les pays africains : épistémologie d'un développement mort-né.....	57
Compaoré Alexis Définition d'un cadre éthique à l'émergence scientifique en Afrique : le principe déviance.....	73
Ekpo Kouadio Victorien Citoyenneté et bioéthique en Afrique	85
Kouvon Komi et Ali Yaou Gagnon Technoscience, risque transcendantal et éthique de l'espèce humaine	103
Makaya Makaya Rodrigue L'éthique kantienne à l'épreuve du débat sur la bioéthique : le cas de l'euthanasie.....	121

Martin Fortuné Mukendji

Bioéthique et difficultés d'application des prouesses biotechnologiques
en Afrique.....137

N'Doua Kouassi Clément

Écologie et société : vers une relation éthique entre l'homme et son
environnement.....171

La critique des ethnosciences chez Y. Akakpo : le tournant historiciste dans l'étude des sciences d'Afrique

Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI

Maître de Conférences en Philosophie, Université de Lomé,
Togo

akueadotevi@hotmail.fr / akueadotevi@gmail.com

Résumé

Ce texte explore la critique des ethnosciences chez Y. Akakpo, pour en saisir le sens et la portée. Car, pour Y. Akakpo, une lecture attentive des travaux d'ethnoscience révèle qu'ils sont fortement redevables à l'ethnographie classique, et donc au Great Divide. Sa critique des ethnosciences lui permet de changer de paradigme épistémologique pour l'étude des sciences d'Afrique. Le nouveau paradigme est alors celui de l'histoire des sciences dont les modes opératoires sont la redécouverte des lieux de savoir et l'ethnographie comparée. Dès lors, le sens de la critique des ethnosciences chez Y. Akakpo consiste dans le tournant historiciste dont la portée est une nouvelle critique du Great Divide.

Mots clés

Ethnographie comparée, ethnoscience, Great Divide, lieux de savoir, sciences d'Afrique, tournant historiciste.

Abstract

This text explores the criticism of ethnoscience by Y. Akakpo, to grasp its meaning and scope. For Y. Akakpo's careful reading of the ethnoscience works reveals that they are highly indebted to classical ethnography, and therefore to the Great Divide. His criticism of ethnoscience allows him to change the epistemological paradigm for the study of African sciences. The new paradigm is that of the history of sciences, whose modes of operation are the rediscovery of places of knowledge and comparative ethnography. Hence the sense of criticism of ethnoscience in Y. Akakpo consists in the historicist turn whose scope is a new critical look at the Great Divide.

Key-words

Comparative ethnography, african sciences, areas of knowledge, ethnoscience, Great Divide, historicist turn.

Introduction

Face au défi de la nécessité et de l'urgence de développement, l'étude des savoirs traditionnels d'Afrique apparaît, dans le grand domaine de ce qu'il est convenu d'appeler les *African studies* (études africaines), comme la voie optimale pour affranchir le continent africain de « la marginalisation de [ses] savoirs et savoir-faire anciens, [de] leur étiolement progressif, [de] leur appauvrissement, voire, dans les pires des cas, [de] leur disparition pure et simple, [de] leur refoulement hors du souvenir conscient des peuples » (P. Hountondji 1994, p. 11). Il s'agit de « démarginaliser » (*ibid.*), donc de sortir du *Great Divide*. C'est dans cette perspective que se situent les travaux d'ethnoscience, dont la configuration paradigmatique est celle de l'ethnographie classique, fortement marquée par le *Great Divide*. Toutefois, on note aujourd'hui la constitution d'un nouveau paradigme, celui de l'histoire des sciences d'Afrique. Et le sens et la portée de ce nouveau paradigme viennent de la rupture épistémologique qu'il opère vis-à-vis des orientations méthodologiques de l'ethnographie classique, mais aussi et surtout des ethnoscience.

C'est dans le contexte de cette rupture qu'il importe de relever, pour l'efficacité heuristique du nouveau paradigme, la particularité épistémologique des travaux de Y. Akakpo. En quoi consiste, alors, cette particularité épistémologique, qui permet de saisir le sens et la portée du nouveau paradigme ? L'analyse des textes de Y. Akakpo, en la matière, permet de retenir les deux points suivants : la critique des ethnoscience et, par voie de conséquence, la mise au jour de la démarche méthodologique qui convienne aux études d'histoire des sciences d'Afrique.

1. La critique des ethnoscience

La critique des ethnoscience chez Y. Akakpo se comprend à partir des réserves qu'il émet sur ce qu'il appelle « le passif épistémologique de l'ethnographie classique » (Y. Akakpo 2011, p.

704). Car, la question de la science en Afrique ou des sciences d'Afrique est tributaire des études ethnographiques/ethnologiques faites par les chercheurs occidentaux sur les sociétés africaines. Et, ces études ethnographiques s'inscrivent dans une démarche anthropologique qui, parce qu'elle est exogène aux sociétés africaines, est fortement marquée par le principe du *Great Divide* (le grand partage).

Issue des travaux de chercheurs comme Claude Lévi-Strauss et Lucien Lévy-Bruhl sur les sociétés autres, différentes des sociétés occidentales, l'idée du *Great Divide*, comme le fait remarquer L. I. Huisman (2011), n'a pas été développée comme une théorie systématique par un auteur. Cependant, elle fonctionne bien comme le postulat fondamental des études anthropologiques du XXe siècle sur les sociétés non occidentales. Quand L. Lévy-Bruhl parle de *Mentalité Primitive* (1922), il renvoie à une catégorisation de l'humanité en deux grands groupes : l'humanité supérieure et l'humanité inférieure. Il écrit précisément : « Parmi les différences qui séparent la mentalité des sociétés inférieures de la nôtre, il en est une qui a arrêté l'attention d'un grand nombre de ceux qui les ont observées dans les conditions les plus favorables, c'est-à-dire avant qu'elles eussent été modifiées par un contact prolongé avec les blancs. Ils ont constaté chez les primitifs une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée » (L. Lévy-Bruhl 1922, p. 9).

Les sociétés inférieures seraient, donc, celles à mentalité primitive, et les supérieures, celles qui connaissent les opérations discursives de la pensée. L'idée du *Great Divide* renvoie donc à celle de l'existence d'une démarcation entre l'humanité rationnelle, civilisée et évoluée, et l'humanité irrationnelle, primitive et sauvage. Démarcation dont le critère est l'opposition radicale affirmée, à tort bien sûr, entre écriture et oralité. Une telle opposition expliquerait donc la différence de mentalité entre les sociétés humaines. L'oralité serait ainsi caractéristique du mode de pensée primitif, et l'écriture, le propre de la pensée évoluée, rationnelle.

Cette compréhension du *Great Divide* comme opposition entre oralité et écriture, a surtout été revendiquée et divulguée par W. Ong, précisément dans *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word* (1982). W. Ong y pose clairement qu'il y a une différence de mentalité entre les cultures orales et les cultures de l'écriture. Et, cette différence de mentalité détermine le rapport à la connaissance, à la

science. Alors que les cultures formatées par l'écriture sont scientifiques et technologiquement développées (*High-Technology cultures*), les cultures orales, les « *Verbomotor cultures* » sont, selon W. Ong, plutôt non scientifiques, incapables de produire des connaissances abstraites, analytiques et objectives. Il retient, alors, comme caractéristiques des cultures orales, des traits qui attestent de leur formatage non scientifique : « *Additive* », « *Aggregative* », « *Redondant or copious* », « *conservative or traditionalist* », « *close to human lifeworld* », « *agonistically toned* », « *empathetic and participatory* », « *homeostatic* », « *situational* », « *oral memorization* », « *formulaic constitution of thought* ».

Bien des travaux critiques ont, cependant, montré l'impertinence du *Great Divide*. R. Finnegan (1973), par exemple, relève justement la confusion ou le glissement conceptuel qui fonde le *Great Divide*. Cette confusion réside dans le passage subreptice de l'absence d'écriture à l'absence de littérature. Selon elle, ce qui configure et cristallise la pensée rationnelle, c'est la littérature ; et en tant que telle, elle s'observe dans toute société, qu'elle soit formatée ou non par l'écriture. W. Ong (1982, p. 12), pense toutefois que la position de R. Finnegan est irrecevable, car, la notion de « littérature orale » est, selon lui, indue. On ne saurait parler du cheval comme d'une automobile sans roue. Le cheval étant avant l'automobile, celle-ci ne peut être évoquée pour rendre compte de celui-là. De même, la notion de littérature orale renvoie à celle paradoxale d'« écriture orale », selon W. Ong.

Mais, l'on doit à Jack Goody (1976) une critique plus significative du *Great Divide* (M. K. Akue Adotevi, 2015). J. Goody considère, en effet, que ce « partage dichotomique généralisé entre sociétés primitives et sociétés civilisées » (1979, p. 245) ne traduit, en réalité, qu'une « taxinomie populaire » (1979, p. 85) qui n'est rien d'autre qu'une différenciation ethnocentriste des sociétés humaines. Selon lui, on doit dépasser cette dichotomie ethnocentriste et voir les différences entre les sociétés humaines dans le sens du progrès, en considérant leur rapport à l'écriture et à l'oralité. Plus précisément, les différences entre les sociétés humaines sont l'« l'effet de changements survenus dans les moyens de communication... » (J. Goody 1979, p. 246), l'effet du passage de l'oralité à l'écriture. Ainsi, chez J. Goody, l'écriture s'oppose à l'oralité. Mais, il ne s'agit pas d'une opposition ethnocentriste. C'est une opposition dans le sens de l'évolution ou du développement des sociétés. Une opposition qui peut bien s'observer au sein d'une même société.

Il faut, toutefois, noter que la critique du *Great Divide*, si elle vise à sortir des catégorisations ethnocentristes, ne conduit pas pour autant à la reconnaissance d'une pensée scientifique authentique chez les sociétés autres, dont les peuples d'Afrique noire. La critique du *Great Divide* n'a pas, chez les auteurs qui l'ont faite, corollaire de la revendication de l'idée d'une humanité homogène quant à la manifestation de la pensée scientifique. En réalité, l'idée sous-jacente à cette critique du *Great Divide* est qu'on ne saurait dénier, dans l'absolu, aux sociétés africaines, la science dans toutes ses formes. Autrement dit, on admet bien qu'il y a, dans les sociétés africaines, une certaine forme de pensée scientifique ; mais, on reconnaît tout de suite que cette forme de pensée scientifique ne possède pas les caractéristiques de la science occidentale. Car, pense-t-on, que l'on trouve des traces de la pensée scientifique dans une société donnée ne fait pas de cette société, *ipso facto*, une société à culture scientifique. Et, c'est cette position que R. Horton (1967, p. 155) traduit en ces termes : « What I take to be the key difference is a very simple one. It is that in traditional cultures there is no developed awareness of alternatives to the established body of theoretical tenets; whereas in scientifically oriented cultures, such an awareness is highly developed. It is this difference we refer to when we say that traditional cultures are "closed" and scientifically oriented cultures "open". [...] In other words, absence of any awareness of alternatives makes for an absolute acceptance of the established theoretical tenets, and removes any possibility of questioning them ».

Dès lors, la différence entre les sociétés humaines résiderait désormais dans le rapport conscient que chaque société entretient avec la science. Les sociétés occidentales, parce qu'elles ont une conscience hautement développée des possibles de la rationalité scientifique, sont des sociétés scientifiquement configurées. Elles sont des sociétés ouvertes. Par contre, les sociétés africaines sont considérées comme des sociétés à culture traditionnelle ; elles n'auraient pas su développer une conscience élevée des possibilités que la rationalité scientifique offre. Les principes théoriques qu'on y trouve seraient tout simplement des propositions dogmatiques, non soumises à la critique, caractéristique essentielle de la pensée scientifique. Elles seraient donc, en ce sens, des sociétés closes. Une telle position trouve sa justification dans les études ethnographiques, comme celle d'E. E. Evans-Pritchard (1976), considérée comme une référence en la matière. E. E. Evans-Pritchard (1976, p. 109) écrit, en effet, à propos des Azande de l'Afrique centrale, ce qui suit : "Azande do not consider what their world would be like

without witch-doctors any more than we consider what it would be like without physicians. Since there is witchcraft there are naturally witch-doctors. [...] In this web of belief every strand depends upon every other strand, and Azande cannot get out of its meshes because this is the only world he knows. The web is not an external structure in which he is enclosed. It is the texture of his thought and he cannot think that his thought is wrong”.

Cette description laisse aisément voir que les critiques du *Great Divide* n’aboutissent pas, en réalité, à une remise en cause systématique de la dichotomie ethnocentriste entre les sociétés occidentales et les sociétés autres. Au contraire, tout se passe comme si l’on est passé d’un *Great Divide* idéologiquement construit à un *Great Divide* “scientifiquement” affirmé, à partir de données ethnographiques. Ainsi, comme nous l’avons souligné plus haut, l’idée du *Great Divide* fonctionne bien comme le principe unificateur des travaux ethnographiques sur les sociétés autres, dont celles de l’Afrique. Et, c’est en référence à cette position qu’il importe de situer la nouveauté de la critique de Y. Akakpo.

Chez Y. Akakpo, la critique du *Great Divide* repose sur une lecture attentive des travaux d’ethnographie et d’ethnoscience. Selon lui, à y bien regarder, on découvre, dans les études ethnographiques, les présupposés d’un certain « bouleversement du *Great Divide* » (Y. Akakpo 2011, p. 700). Prenant à témoin l’étude de B. Malinowski sur *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1989), il considère que, dans les travaux ethnographiques du XXe siècle, il y a une reconnaissance de la différenciation des fonctions dans les sociétés traditionnelles, malgré l’intérêt affiché pour les rites magico-religieux. Et, cela se remarque également dans les études faites sur les sociétés africaines. E. E. Evans-Pritchard note bien que, chez les Azande, l’initiation et la pratique des sorciers-guérisseurs (*Witch-doctors*) ne font aucunement économie de la connaissance des propriétés médicinales des plantes. Il note précisément que “The plants [...] are the better-known and more essential medicines, and most of them are taught to a novice shortly before or after his initiation ceremony. [...]

Badobo and Kamanga used to show me plants which are employed by witch-doctors when I was hunting with them in the bush, but I did not collect them for identification. I have only once been out with Badobo when he was showing Kamanga some of these plants, on which occasion he told him in a few words the purposes and names of a few plants” (E. E. Evans-Pritchard, 1976, pp. 98-99).

E. E. Evans-Pritchard a constaté la présence, chez les Azande, de la connaissance des propriétés médicinales des plantes, en étudiant leurs pratiques magico-religieuses. Et, il est resté sur le mode du constat, comme il le dit lui-même.

Selon Y. Akakpo, le bouleversement en question vient des constats du genre. Car, le fait qu'il y a, chez les indigènes, une différenciation des fonctions, a justifié, chez les chercheurs, l'idée de passer du simple constat à une étude plutôt programmée. Et, la notion d'ethnoscience et ses différentes déclinaisons (ethnomathématique, ethnomédecine, ethnobotanique, etc.) sont utilisées pour désigner cette nouvelle approche. Y. Akakpo y voit précisément un tournant épistémologique consistant, pour les études ethnographiques, à chercher et à extraire de la « pensée sauvage » une certaine forme de rationalité ou de pratique scientifique. Les ethnosciences visent donc à rendre compte de la science cachée dans les traditions et pratiques magico-religieuses des sociétés différentes des sociétés occidentales.

C'est dans cette perspective que Paulus Gerdès considère *l'Ethnomathématique comme nouveau domaine de recherche en Afrique*, en lui assignant comme objectif principal l'étude des mathématiques diffuses dans l'environnement socioculturel africain. P. Gerdès (2009, p. 14) définit, alors, l'ethnomathématique comme une « anthropologie culturelle des mathématiques et de l'enseignement des mathématiques ». En ce sens, ajoute-t-il, « puisque la plupart des traditions “mathématiques” (qui ont survécu à la colonisation) et des activités mathématiques de la vie courante [...] se trouvent “cachées”, le premier objectif du Projet de recherche Ethnomathématique est de “découvrir” cette ethnomathématique “cachée” ». Ainsi, la démarche propre de l'ethnomathématique, et des ethnosciences en général, est celle de l'anthropologie culturelle, consistant en un travail d'exhumation de la science, de la « connaissance positive » enfouie dans les us et coutumes qui structurent l'espace-temps quotidien de la vie sociale en Afrique.

Certes, il y a là un changement qualitatif qui suggère un certain tournant épistémologique. Toutefois, ce tournant épistémologique comporte une faiblesse essentielle. Comme le fait remarquer Y. Akakpo (2011, p. 701) lui-même, « les ethnosciences ont fait l'option « d'un modèle explicatif qui reste redevable à l'ethnographie classique ». Elles se sont développées sur la base d'une triple dette vis-à-vis de l'ethnographie classique.

[...] les travaux d'ethnoscience cherchent la science sur les terrains empiriques habituels où l'ethnologie a rendez-vous avec les "sociétés différentes".

[...] les travaux d'ethnoscience n'ont donné aucun statut particulier à ces "connaissances positives".

[...] les travaux d'ethnoscience situent les savoirs indigènes dans le registre des éléments constitutifs de la différence culturelle et de l'identité de chaque "société exogène" » (Y. Akakpo 2011, pp. 701-703).

L'importance de cette triple dette justifie, chez Y. Akakpo, la critique des ethnosciences, notamment du passif épistémologique qu'elles ont hérité de l'ethnographie classique. Car, parce qu'elles sont fortement tributaires des études ethnographiques, les ethnosciences ont fait l'option d'une approche fondée sur deux présupposés épistémologiques que Y. Akakpo (2011, pp. 704-705) résume en ces termes : 1) « la connaissance dans les « sociétés indigènes » [consiste dans les] principes et lois sur lesquels semblent reposer les langues, les pratiques, les techniques ordinaires ou courantes » ; 2) « les connaissances positives [dans les sociétés indigènes, sont] des patrimoines culturels clos, voire momifiés, propres à des communautés tribales ou ethniques particulières ».

On peut aisément le remarquer, le premier présupposé est clairement affirmé chez P. Gerdès, puisqu'il considère que les mathématiques africaines gisent dans les jeux et pratiques courantes de la vie quotidienne. Assurément, il y a de l'ordre mathématique dans les pratiques courantes. Et, cela n'est pas un fait exclusif des sociétés africaines. Partout ailleurs, dans les sociétés occidentales, on peut noter l'ordre et les formes mathématiques dans les pratiques ordinaires. Mais, il serait plutôt étonnant de chercher les mathématiques occidentales dans ces pratiques ; plus étonnant encore de retenir que les mathématiciens occidentaux sont des personnes ordinaires : par exemple, les enfants qui jouent aux jeux mathématiques, ou des artisans dont le travail reflète des techniques et formes mathématiques. Comme le dit si bien Y. Akakpo (2011, p. 704), l'ordre et les formes mathématiques que l'on découvre dans l'environnement socioculturel africain « ne sont pas aveugles ». Ils sont, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales, les produits du « transfert des connaissances savantes ». Ainsi, de même que les mathématiciens européens ne se rencontrent pas dans la rue, de même les mathématiciens africains ne

peuvent être les personnes ou catégories de personnes ciblées par l'ethnomathématique.

Quant au second présupposé, il trouve, dans les textes de R. Horton et de E. E. Evans-Pritchard sus-cités, une parfaite illustration : les cultures traditionnelles d'Afrique étant des cultures closes, les connaissances qu'on y trouve en portent forcément la marque. Elles sont, donc, des connaissances acritiques. Il y a là, selon Y. Akakpo, une contradiction interne à la démarche des ethnosciences. Car, on ne saurait parler de connaissances positives, sans par le fait même admettre qu'elles sont nécessairement critiques. Il s'ensuit que les travaux d'ethnoscience, « en présentant les connaissances positives [des sociétés indigènes] comme si on pouvait les réduire aux éléments constitutifs d'une vision ethnique close du monde » (Y. Akakpo 2011, p. 705), laissent croire qu'il y aurait une forme de science dépourvue des attributs fondamentaux de la scientificité. Or, comme on peut le lire chez G. Canguilhem (2002, pp. 17-18), que Y. Akakpo cite d'ailleurs, la science est « un discours critique et progressif pour la détermination de ce qui, dans l'expérience doit être tenu pour réel ». Et, en tant que telle, elle est « un objet non donné là, un objet à qui l'inachèvement est essentiel ».

Ainsi, l'approche des ethnosciences, parce qu'elle est fortement redevable à l'ethnographie classique, ne permet pas de saisir l'inachèvement essentiel qui constitue les connaissances élaborées dans les sociétés africaines en savoirs scientifiques. Il importe, alors, selon Y. Akakpo, pour saisir la scientificité inhérente à ces connaissances, de « reconsidérer le champ et l'approche ».

2. Le tournant historiciste

Pour Y. Akakpo, reconsidérer le champ et l'approche, c'est faire l'option d'une nouvelle approche épistémologique : l'approche historiciste. La pertinence de l'approche historiciste vient non seulement du fait qu'elle permet d'échapper à l'empire du *Great Divide*, mais aussi et surtout d'éviter le paradoxe fondamental qui caractérise l'approche des ethnosciences. Un tel paradoxe consiste, comme nous l'avons dit, à parler de science tout en refusant de reconnaître à cette science les attributs essentiels de la scientificité. La science, avons-nous retenu, est un discours critique. Et, seule la perspective de l'histoire des sciences permet de rendre compte de son caractère essentiellement critique.

Contrairement à l'approche des ethnosciences, l'approche historiciste ne vise pas la simple exhumation des "connaissances positives cachées" dans les pratiques magico-religieuses ou ordinaires. Elle revendique comme présupposé fondamental que, si l'on admet qu'il y a chez les peuples primitifs (considérés comme un moment donné de l'histoire de toute société, qu'elle soit d'Occident ou d'ailleurs) la différenciation des fonctions, alors, l'on doit également reconnaître que cette différenciation des fonctions n'est pas aveugle (comme le dit si bien Y. Akakpo). Qu'est-ce à dire précisément ? Dans ses *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, où il fait une critique plutôt acerbe des explications que Frazer donne de l'esprit primitif, L. Wittgenstein (1982, p. 25) fait une affirmation suffisamment éclairante quant à la juste représentation que l'on doit avoir de la différenciation des fonctions chez l'homme primitif : « L'éveil de l'intellect en effet s'effectue par une séparation d'avec le *sol* originaire, d'avec le fondement originel de la vie (La naissance du choix) ». La différenciation des fonctions chez le primitif n'est donc pas, comme le pense R. Horton, un acte inconscient, ou le fait d'un hasard. C'est un acte intellectuel libre. Un acte choisi, et donc motivé par des raisons purement intellectuelles, que le primitif distingue bien des motivations magico-religieuses. Car, dit Wittgenstein (1982, p. 16), « le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie ». Et, il ajoute (1982, p. 24) : « Je crois que ce qui caractérise l'homme primitif est qu'il n'agit pas d'après des *opinions* (à l'opposé, Frazer) ».

Les primitifs distinguent la connaissance non seulement de la magie, mais aussi de l'opinion. L'homme primitif n'est donc pas un esprit non scientifique. La conscience qu'il a de la différence des fonctions est telle que, même quand il met en avant les considérations ou croyances magico-religieuses, il le fait en veillant à ce qu'elles ne soient pas en contradiction avec ses connaissances positives. On pourrait dire que, chez le primitif, la magie est dominante, mais la science est essentielle ; sans la science, la magie perd la garantie de son efficacité. L. Wittgenstein (1982, pp. 24, 27) note bien cela à propos de la croyance au « roi de la pluie en Afrique » : « Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie lorsque vient la saison des pluies. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison

sèche, durant laquelle le pays est « un désert aride et brûlé ». Car si l'on admet que les gens ont par sottise un jour institué cette fonction de roi de la pluie, ils ont déjà eu auparavant l'expérience du fait que la pluie commence en mars, et ils auraient fait fonctionner le roi de la pluie pour le reste de l'année.

[...] leur connaissance de la nature, s'ils la mettaient par écrit, ne se distinguerait pas *fondamentalement* de la nôtre. Seule leur *magie* est autre.

Dès lors, affirmer que les cultures ou sociétés primitives sont non scientifiques, c'est tout simplement faire preuve d'une méprise, consistant, sur la base d'arguments non scientifiques, sur la base d'opinions devrait-on dire, à juger le primitif à l'aune de l'état moderne, supposé anhistorique, de la science. Et dans le contexte des ethnosciences, cette méprise prend la forme d'un « péché originel contre l'historicité » dans la mesure où les connaissances enfouies dans le patrimoine culturel des sociétés indigènes y sont présentées comme originelles et inaltérées, soustraites à toute influence (Y. Akakpo 2013, p. 10).

Mais, la reconnaissance de l'inachèvement essentiel de la science permet de sortir de cette méprise et d'appréhender la science, quel que soit l'espace-temps culturel de sa manifestation, effectivement comme telle, à partir de l'histoire des sciences. En ce sens, « L'histoire des sciences, ce n'est pas le progrès des sciences renversé, c'est-à-dire la mise en perspective d'étapes dépassées dont la vérité d'aujourd'hui serait le point de fuite. Elle est un effort pour rechercher et faire comprendre dans quelle mesure des notions ou des attitudes ou des méthodes ont été, à leur époque, un dépassement et par conséquent en quoi le passé dépassé reste le passé d'une activité à laquelle il faut conserver le nom de scientifique (G. Canguilhem 2002, p. 14).

L'option préférentielle pour l'histoire des sciences exige donc, de la part du chercheur qui étudie les sciences d'Afrique, une conversion de regard, le refus de traiter les sciences d'Afrique comme des connaissances closes et anhistoriques. Cette conversion de regard s'impose donc comme la condition *sine qua non* de la saisie de l'historicité des sciences d'Afrique. Historicité qu'il importe de comprendre dans le sens de G. Canguilhem (2002, p. 17) : « l'historicité du discours scientifique [...] représente l'effectuation d'un projet intérieurement normé, mais traversé d'accidents, retardée ou détournée par des obstacles, interrompue de crises, c'est-à-dire de moments de jugement et de vérité ».

L'approche historiciste que prône Y. Akakpo s'inscrit bien dans cette compréhension de l'historicité. Car, cette approche voit l'historicité, non dans le « codage chronologique » qui, en raison de sa linéarité « dissimule une nature beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine » (C. Lévi-Strauss 1962, p. 342), mais, « dans la trame du parcours de l'évènement, la trajectoire dans laquelle l'évènement prend sens » (Y. Akakpo 2018, p. 192). Ainsi, pour Y. Akakpo, l'historicité d'un évènement, ce n'est pas son histoire. Certes, l'histoire garde toute sa pertinence épistémologique en procédant par dates. Mais, dès lors qu'il est question de saisir le procès sémiotique d'un évènement, l'approche historiciste s'impose comme la plus appropriée. C'est pourquoi Y. Akakpo insiste : « l'historicité laisse voir qu'un évènement a une trajectoire, tout à la fois, discontinue et continue. Discontinue, parce qu'un évènement peut négocier sa singularité significative dans ce qui fait sa rupture avec son passé. Continue, parce que toute nouveauté se comprend aussi par rapport à un passé dans le temps et l'espace. Ce qui fait que l'historicité d'un évènement ne peut se lire dans une pure narration détaillée, qui n'a seul souci que de caser ses moments dans les compartiments du temps que sont l'heure, le jour, la semaine, le mois, l'année, le siècle, etc. » (*ibid.*).

Et, dans le cas précis de l'étude des sciences d'Afrique, l'approche historiciste repose, chez Y. Akakpo, au regard du passif épistémologique des ethnosciences, sur deux présupposés épistémologiques, nécessairement indissociables : la redécouverte des lieux de savoir et le changement de méthode. Redécouvrir les lieux de savoirs dans les sociétés africaines, c'est, pour Y Akakpo (2013, p. 11), changer de terrain de recherche. Car, les terrains de recherche des ethnosciences ne conviennent guère à l'approche historiciste. Comme nous l'avons relevé plus haut, l'approche historiciste ne saurait chercher, comme le fait P. Gerdès, les mathématiques d'Afrique dans les jeux et formes de la vie quotidienne de l'homme ordinaire. C'est pour cette raison que, selon Y. Akakpo, elle pose son objet de recherche comme différent de celui des ethnosciences. Et, l'appréhension de cet objet de recherche repose sur l'idée-force suivante. La science, dans toute société, et une activité réservée, ésotérique, qui se transmet seulement à des initiés, au travers d'un parcours initiatique. Y. Akakpo (2011, p. 705) cite utilement, dans ce sens, l'allégorie de *Kaïdara* (A. H. Bâ, 1987) qui présente le parcours initiatique au travers duquel le héros, Hammadi, parvient aux connaissances réservées du pays des nains. La science ne s'offre donc pas au premier venu. Elle présuppose

un parcours élitiste au bout duquel ne parviennent que ceux qui, comme Hammadi, ont su faire preuve d'intelligence et d'esprit critique.

Ce caractère réservé de la science permet, alors, à l'approche historiciste de constituer son objet d'étude en accordant « une valeur historique au double visage de la figure de travailleur intellectuel dans le passé » (Y. Akakpo 2013, p. 13). En effet, l'intellectuel dans les sociétés traditionnelles est celui qui, au terme de son initiation, est reconnu comme étant un expert en magie, mais aussi en connaissances positives. Mais, ce niveau d'expertise est tel qu'il ne confond pas l'ordre de la magie avec l'ordre du savoir positif. C'est, par exemple, la figure du sorcier-guérisseur chez les Azande (E.E. Evans-Pritchard). Comme nous l'avons souligné plus haut, le sorcier-guérisseur ne confond jamais les deux ordres. Il a un sens très élevé de la différence des fonctions. Il ne profèrera jamais des formules incantatoires là où il doit faire intervenir les propriétés médicinales des plantes. Y. Akakpo (2013, p. 11) dit justement que « ce double visage de la figure de l'intellectuel dans le passé n'est pas significatif de la confusion entre les divers ordres explicatifs du réel ». Il en résulte que l'approche historiciste, en accordant toute l'attention qu'il faut à cette figure de l'intellectuel, se soustrait à l'idée d'une science cachée ou enfouie dans le patrimoine culturel, magico-religieux des sociétés indigènes. Car, la présence de la démarcation entre l'ordre mystique et l'ordre positif chez l'intellectuel traditionnel atteste de son rapport critique au savoir scientifique dont il est le détenteur. De même, la reconnaissance sociale dont il jouit est révélatrice de la distance critique que l'intellectuel traditionnel observe, en toute conscience, vis-à-vis des connaissances approximatives, vagues et diffuses des jeux et pratiques ordinaires de la vie quotidienne. Ainsi, contrairement aux ethnosciences, l'histoire des sciences met le focus sur les savoirs réservés « dont le procès constitutif est l'œuvre exclusive d'élites, et qui, pour cette raison, [constituent son] terrain de recherche » (Y. Akakpo 2013, p. 14).

Avec l'approche historiciste donc, l'étude des sciences d'Afrique doit précisément mettre le focus sur les lieux où se donne à voir « la dynamique des controverses intellectuelles » (Y. Akakpo 2013, p. 13). Autrement dit, quand l'histoire des sciences porte son intérêt sur les sociétés africaines (sur lesquelles travaillent également les ethnosciences), elle ne doit pas, selon Y. Akakpo (2013, p. 15) « perdre de vue les lieux où l'attitude critique se développe, les lieux où les élites intellectuelles et réseaux d'élites intellectuelles exercent, au moyen de l'écriture et/ou de l'oralité, la pensée érudite et critique ». Cette

exigence de la redécouverte des lieux de savoir en Afrique justifie, chez Y. Akakpo, la nécessité d'un changement de méthode.

En réalité, la redécouverte des lieux de savoir révèle le poids irréductible de l'oralité dans la constitution et la transmission des savoirs traditionnels d'Afrique. Et, la fugacité ou le vagabondage sémantique qui caractérise l'oralité semble annihiler les prétentions de toute étude d'histoire des sciences d'Afrique. La menace de la temporalité impose, donc, à l'oralité un défi majeur, celui de l'archivage. Toutefois, selon Y. Akakpo (2018, p. 195), parce que l'historicité renvoie non seulement au temps, mais aussi à l'espace, « le problème de "l'oralité temporalité" [trouve] sa solution épistémologique dans la voie de *l'oralité spatialité* ». Il importe alors pour une histoire des sciences d'Afrique efficiente de disposer d'une méthode qui accorde une place de choix aux espaces-temps culturels (G. Gusdorf, 1966). Une telle méthode, pour Y. Akakpo (2018), doit être celle d'une « ethnographie comparée ». Car, dit-il (2018, p. 195), « les idées et les pratiques savantes, dans les sociétés de l'oralité également, loin de se réduire à leurs versions ethniques et closes, circulent dans des réseaux intellectuels, des espaces cognitifs non territoriaux de communication ».

Contrairement à l'ethnographie classique dont le présupposé épistémologique est celui selon lequel les savoirs traditionnels d'Afrique sont clos, l'ethnographie comparée part du principe qu'ils sont ouverts à la critique, à l'inachèvement essentiel qui les constitue en tant que connaissances positives. C'est pourquoi la démarche propre de l'ethnographie comparée consiste, dans une étude, à la fois synchronique et diachronique, visant à analyser les ressemblances et les dissemblances entre « les modèles ethniques de formules, de théories et d'interprétation, de recettes et de pratiques, d'idées afin d'y voir les identités partagées, les malentendus, les divergences et leurs sens » (Y. Akakpo 2018, 196). Pour illustrer cette position méthodologique, Y. Akakpo (2018, p. 195) évoque le cas de l'algèbre divinatoire *fa*. Il note précisément que : « En observant, par exemple, les itinéraires de bénéficiaires de consultation divinatoire *fa*, dans le golfe du Bénin, on peut voir qu'un savoir, dans les sociétés orales, n'est pas isolé dans son territoire tribal. C'est le cas lorsque, pour s'assurer de ce que demande un tracé mathématique d'un signe géomantique *fa* (désigné en éwé, du), il arrive qu'un *bokɔnɔ* éwé du Togo l'envoie à un *bokɔnɔ* fon du Bénin pour être interprété. Une cérémonie d'initiation au *fa* au Ghana peut être reçue d'un *bokɔnɔ* du Togo ou du Bénin. La réalité est que les pères du

secret, lecteurs et interprètes des signes mathématiques *fa* constituent, au sud du Nigeria, du Bénin, du Togo et du Ghana, de véritables réseaux transfrontaliers. C'est dans l'espace de ces réseaux intellectuels transfrontaliers que la formation initiatique au *fa* se donne, qu'un savoir du *fa* peut chercher sa validité (se faire et se défendre) et peut faire l'objet de controverse ».

Il faut le noter, la pertinence de l'approche de l'ethnographie comparée réside dans le fait qu'elle permet de dépasser les données de l'expérience première et d'accéder à « l'intelligibilité d'arrière-plan », pour parler comme G. Gusdorf (1966, p. 205). Car, « le sens premier des phénomènes risque de n'être qu'un faux sens, borné au domaine de l'apparence. Conjuguée avec la première, la seconde vue peut avoir pour effet de reconstituer un ordre là où il ne paraissait y avoir que du hasard » (*ibid.*). Ainsi, l'accès à *l'intelligibilité d'arrière-plan*, c'est tout simplement la découverte de la rationalité sous-jacente à la diversité spatio-temporelle des pratiques savantes africaines.

La découverte de la rationalité sous-jacente aux divers modèles d'un savoir ne se comprend toutefois pas en termes de la saisie de l'unité d'un système. A propos du système mathématique *fa*, par exemple, W. Abimbola (1975), et à sa suite de D. Médégnon (2017), tout en relevant le caractère interculturel, accordent un certain intérêt à la question de son unité. Plus précisément, D. Médégnon (2017, p. 13) reconnaît, certes, que les pratiques savantes « résultent sinon toujours, du moins le plus souvent, d'une synthèse dynamique d'emprunts divers ou, si l'on préfère, d'une création continue, ouverte et donc jamais achevée. [Et] le *fa* ne fait pas exception à la règle ». Mais, il pense, dans une perspective plutôt essentialiste, que la question de l'unité du système mérite d'être posée, et qu'elle se comprend, en réalité, comme celle de l'origine historique du *fa*. Dès lors, face à la difficulté de déterminer une telle origine, D. Médégnon (2017, p. 14) pose comme hypothèse explicative que « le contexte presque exclusivement oral dans lequel prend corps et s'exerce le *fa*, serait l'un des facteurs qui rendent difficile de déterminer au cœur des variantes connues, laquelle traduit la pratique originelle ». Cette hypothèse appelle deux remarques.

La première remarque est relative à la question de l'origine historique du système mathématique *fa*. Cette question rappelle bien la position d'A. Koyré (1966) sur l'origine grecque de la science. Or, c'est bien connu, des travaux d'histoire des sciences ont montré l'inexactitude de cette position en donnant des preuves de la

manifestation de l'esprit scientifique dans des espaces-temps culturels plus anciens que la Grèce antique (par exemple, *Science since Babylon* de Derek J. de Solla Price, 1961). De plus, quand on considère la dynamique constitutive de la science, dans la perspective historiciste, on doit admettre qu'il n'y a jamais de science purifiée en un temps et en un lieu donnés. Par conséquent, il n'y a pas grand intérêt à se poser la question de l'origine historique et de l'unité du système *fa*.

La deuxième remarque, quant à elle, concerne la mise en cause de l'oralité comme facteur explicatif de la diversité des modèles *fa*. Que l'oralité explique et justifie la diversité des modèles *fa* est un argument défendable, à certaines conditions, devrait-on ajouter ; mais, un tel argument ne saurait expliquer la non-fixité du modèle originel. Car, en évoquant un tel argument, on souscrit, subrepticement, peut-être, à la thèse du *Great Divide* entre oralité et écriture. D. Médégnon (2017, p. 14) nous en donne la preuve quand il affirme qu'« en l'absence de textes écrits qui fixent les règles et les termes de la pratique orthodoxe, il est extrêmement difficile de se situer ».

Ces deux remarques autorisent de comprendre que la démarche épistémologique de D. Médégnon est moins historiciste qu'anthropologique. Elle est bien plus redevable à l'anthropologie des savoirs et, en ce sens, très proche ou plutôt assimilable à celle des ethnosciences. Mais, l'approche de l'ethnographie comparée, parce qu'elle est capable de « dire l'histoire des choses par les lieux des choses » (Y. Akakpo 2018, p. 198), découvre l'intelligibilité d'arrière-plan des savoirs traditionnels dans son inachèvement irréductible, non comme constituée, mais comme portant les marques des espaces-temps culturels qui la configurent comme telle.

Conclusion

Le sens et la portée du paradigme historiciste dans l'étude des sciences d'Afrique résident dans l'option faite par Y. Akakpo de changer de postulat épistémologique. Ce changement de postulat consiste à prendre le revers du *Great Divide*, et à partir donc de ce qu'on pourrait désigner par l'expression le *Great Meeting*. Plus précisément, Y. Akakpo pense qu'au lieu de partir de l'idée du grand partage, une étude épistémologique des sociétés africaines (et des sociétés longtemps considérées comme primitives) devrait poser comme point de départ heuristique l'idée qu'il y a « des rencontres intellectuelles significatives que l'histoire a ménagées et ménagé » entre les sociétés

ou cultures humaines (Y. Akakpo 2011, p. 707). La nouveauté de cette idée, c'est qu'elle change radicalement notre approche de l'étude des sciences d'Afrique. Elle nous engage, contrairement à l'approche des ethnosciences, non plus dans une démarche simplement anthropologique, mais, dans une perspective véritablement historiciste consistant à voir l'histoire des sciences comme « la prise de conscience de l'historicité humaine » (Gusdorf 1966, p. 59). La redécouverte des lieux de savoir et l'ethnographie comparée s'imposent, alors, selon Y. Akakpo, comme les modes opératoires de cette approche historiciste. L'intérêt de ces modes opératoires, c'est qu'ils offrent des arguments pertinents qui nous soustraient au passif épistémologique de l'ethnographie classique et donc nous délivrent, résolument devrait-on dire, de l'empire du *Great Divide*. Plus particulièrement, l'intérêt proprement épistémologique de l'approche de l'ethnographie comparée pour l'histoire des sciences, réside dans sa capacité à offrir une vision synoptique des pratiques et théories scientifiques. Autrement dit, l'ethnographie comparée ne limite pas son champ d'application aux cultures que l'on avait déclarées, à tort, comme non scientifiques. Elle étend son champ d'application à tous les espaces-temps culturels, qu'ils soient traditionnels ou modernes. Elle permet de comprendre les savoirs africains dans leurs rapports avec des modèles épistémiques d'autres aires culturelles.

Références bibliographiques

- ABIMBOLA, Wande (1975), *Sixteen great poems of Ifa*, Niamey, Celhto.
- AKAKPO, Yaovi (2011), « Pour une approche historique des sciences africaines », *Critique*, Tome LXVII-N° 771-772, *Philosopher en Afrique*, pp. 700-709.
- AKAKPO, Yaovi (2013), « Lieux de savoir et sciences d'ailleurs », *Nunya. Philosophie, patrimoine scientifique et technique*, N° 1, pp. 3-16.
- AKAKPO, Yaovi (2018), « Ethnographie comparée de pratiques savantes. Une approche d'histoire des savoirs de l'oralité en Afrique », *Cahiers François Viète*, série III, 4, pp. 179-199.
- AKUE ADOTEVI, Mawusse K. (2015), « De l'archivage du sens : entre écriture et oralité », *Les Cahiers du CELHTO*, N° 001, pp. 121-138.
- BÂ, A. H. (1994), *Kaïdara. Récit initiatique peul*, Abidjan, NEI.

- CANGUILHEM, Georges (2002), « L'Objet de l'histoire des sciences », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 7^e édition, pp. 9-23.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1976), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- FINNEGAN, Ruth (1973), « Literacy versus Non-Literacy: The Great Divide? » in Finnegan R. and Horton R., *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Oregon, Wipf and Stock Publishers, pp. 112-144.
- GERDES, Paulus (2009), *L'EthnoMathématique en Afrique*, Maputo, CEMEC.
- GOODY, Jack (1979), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.
- GUSDORF, Georges (1966), *Les sciences humaines et la pensée occidentale. I. De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot.
- HORTON, Robin (1967), « African Traditional Thought and Western Science », *African Journal of the International African Institute*, Vol. 37, N° 2, pp.155-187. Mis en ligne le 25/04/2012. URL: <http://www.jstor.org/stable/1158253?origin=JSTOR-pdf>
- HOUNTONDJI, Paulin (dir), (1994), « Démarginaliser » in Paulin Hountondji (dir), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, pp. 1-34.
- HUISMAN, Leo I. (2011), *Beyond Orality and Literacy: reclaiming the sensorium for composition studies*, Dissertation for the degree Doctor of Philosophy, Muncie, Indiana Ball State University.
- KI-ZERBO, Joseph (1972), « La Tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine », in Diouldé Laya (éd.), *La Tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale - Unesco, pp. 96-112.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1922), *La mentalité primitive*, Paris, PUF. Edition électronique réalisée en 2002. Disponible sur http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989), *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

- MEDEGNON, Désiré (2017), *Le fa, entre croyances et science. Pour une épistémologie des savoirs africains*, Bamenda, Langaa Research & Publishing CIG.
- ONG, Walter (1982), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London & New York, Routledge, Taylor and Francis Group. Edition de 2002.
- WITTGENSTIN, Ludwig (1982), *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, trad. J. Lacoste, Lausanne, L'Âge d'Homme.