

LE SYSTEME IFÁ : UN OUTIL PRIVILEGIE DE LA RECHERCHE IDENTITAIRE SCIENTIFIQUE.

BABADOUDOU Latundé

(Doctorant, UAC)

DENON Barnabé

(Maître de Conférence, UAC)

Résumé

L'échiquier des sciences inscrit les différentes disciplines en fonction de leur objet, méthodologie et objectif de recherche. Ce constat a suscité en nous la question suivante : Dans quelle mesure le système Ifá, caractérisé par sa polyvalence épistémologique et son anthropocentrisme peut-il valablement s'investir dans la recherche identitaire, aux côtés des sciences humaines et sociales ? A la lumière des travaux de Hegel et de Bachelard sur l'épistémologie, nous avons procédé à l'analyse des ressources méthodologiques du système Ifá. Celle-ci a généré des éléments d'appréciation susceptibles de légitimer une telle intervention en la matière.

Abstract

The chessboard of sciences categorizes the different disciplines based on their subject, methodology, and research objective. This observation led us to the following question: To what extent can the Ifá system, characterized by its epistemological versatility and anthropocentrism, validly engage in identity research alongside the human and social sciences? In light of the works of Hegel and Bachelard on epistemology, we analyzed the methodological resources of the Ifá system. This generated

evaluative elements that could legitimize such an intervention in the field.

Introduction

L'échiquier des sciences affiche une pluralité de disciplines qui se distinguent les unes des autres essentiellement à trois niveaux, à savoir : l'objet, la méthodologie et les objectifs de la recherche. En d'autres termes, les différents corps de savoirs sont répertoriés selon qu'ils étudient la Nature, l'Homme ou la société, abstraction faite des subdivisions internes à ce type de classification.

S'agissant du système *Ifá*, objet de la présente réflexion, force est de reconnaître que non seulement il s'insère fondamentalement dans le repérage sus-évoqué, mais aussi et surtout qu'il produit, à l'instar des autres disciplines, des informations qui sont affectées d'un degré de généralité relative. Mieux, cette dimension théorique est doublée d'un volet pratique et utilitaire. Celui-ci consiste dans le traitement méthodique des données théoriques obtenues, en vue d'un résultat à l'échelle individuelle ou collective, c'est-à-dire d'une portée psycho-sociale.

Par ce dispositif technique spécifique, le système *Ifá*, dont les informations se rapportent à tous les domaines de la vie sociale, s'est acquis, au sein des sociétés où il est connu et pratiqué, la réputation millénaire d'être une institution culturelle à compétence pluridisciplinaire. Le moins que nous puissions dire est qu'il est, dans sa catégorie de systèmes de recherche et de moyen d'action, un singulier massif. Mais le

pire est qu'en dépit de sa polyvalence épistémologique, il est paradoxalement relégué au rang d'un simple corpus de savoirs mythiques, par les tenants du courant positiviste et autres héritiers du cartésianisme.

En effet, les présomptions à son égard et les controverses autour de sa scientificité sont d'autant plus nourries que ce système - originaire de l'Afrique noire - étend la portée de son discours au domaine métaphysique, pour ainsi dire, au-delà du périmètre d'intervention de toutes les sciences particulières. Ainsi, pour certains anthropologues, historiens des religions, notamment ceux étrangers aux cultures africaines, par exemple, et même pour une frange non moins importante d'intellectuels africains, encore captifs de l'état logique unilinéaire spécifique à l'épistémologie occidentale, le système *Ifá* serait, dans le meilleur des cas, un savoir endogène, une dogmatique, une divination, autour de l'existence d'un être sacré disséminé dans des entités mystiques appelées *orishà* ou *vodùn*.

Si de telles assertions étaient fondées, - ce qui n'est d'ailleurs pas le cas - le système *Ifá* serait alors une théodicée, mais en même temps, la plus plausible et la plus rigoureuse qui soit, puisque nous ne connaissons pas, dans le monde, une religion implantée sur une base conceptuelle mathématique.

En réalité, la logique circulaire, spécifique aux cultures de l'oralité, gouverne de part en part le système *Ifá*; lequel système conçoit le réel dans une approche cosmique. Par conséquent, il s'avère judicieux de faire ressortir, dans le

cadre de la présente étude, l'impact de cette logique sur la structure et le fonctionnement d'un tel outil de recherche. Pour ce faire, deux préoccupations majeures sont ici les nôtres et l'élucidation de ces dernières serait susceptible d'éclairer notre lanterne.

La première est celle de savoir quelle est la consistance scientifique réelle des informations issues du système *Ifá* ? La réponse à cette question appelle un examen minutieux des ressources d'ordre méthodologique dont il dispose et, ce, en liaison étroite avec la forme de rationalité qui y est déployée ; le tout dans une perspective épistémologique alternative. Quant à la seconde préoccupation, elle consiste à établir un parallèle entre le système *Ifá* et les sciences humaines et sociales en général afin de mettre en relief son originalité.

1. L'environnement traditionnel *Ifá*

1.1 La réalité *Ifá*

Dans la perspective d'une délimitation du champ sémantique que recouvre le concept yoruba « *Ifá* », il faut dire qu'il se rapporte *stricto sensu* à un référent d'ordre matériel constitué d'un nombre déterminé d'amandes de palme ou *ikin*. Provenant d'une variété spécifique de palmier à huile¹, ces noix sont obtenues pour le compte d'un individu quelconque ou d'une région géographique donnée, au terme d'un processus de consécration bien défini. Elles sont donc

¹ Espèce végétale de la famille des *eleais guineensis*.

sacrées et susceptibles de servir, entre autres, à une consultation.

De même *Ifá*, pour certains, désigne une pratique culturelle propre à un peuple autour d'une entité spirituelle particulière, tandis que pour d'autres, il recèle une teneur essentiellement morale. D'autres encore y voient le socle inébranlable d'une herméneutique littéraire véritable.

Mais c'est à Issiaka-P.L. Lalèyè que revient le mérite d'une approche systémique et totalisante de définition d'*Ifá*, incluant explicitement individu et société, d'une part et, d'autre part, connaissance et action, le tout dans une conjoncture spatio-temporelle. C'est ce qu'il exprime en ces termes : « Le système géomantique Fa est un réservoir de savoirs d'ordre véritablement philosophique qui présuppose une connaissance d'ordre scientifique et se prolonge par une mobilisation de la volonté dans l'agir individuel ou collectif, protecteur de liberté et d'histoire ».¹ Remarquons que, tout en faisant un *distingo* entre savoir philosophique et connaissance scientifique, cet auteur rattache tous les deux à un seul et même domaine : celui d'*Ifá*.

1.2 Du Système *Ifá*

Ce terme est polysémique et le dictionnaire en donne plusieurs acceptions dont les unes font référence au format d'*Ifá*, tandis que les autres renseignent sur son fonctionnement interne. Dans l'un et l'autre des cas, nous estimons qu'elles sont susceptibles de rendre compte de sa

¹ Issiaka-P.L. Lalèyè, (2009, p.13)

facture élaborée, voire rationnelle. Dans la première acception, un système est une « classification méthodique ».¹ *Ifá* étant un langage, il est constitué d'un ensemble de signes appelés *odù Ifá*. C'est là l'origine du prédicat : « graphique » que nous utilisons dans le présent document pour exprimer l'idée d'une relativité à *Ifá*.

Estimés à 256 unités, paires et couples équitablement répartis par ordre de préséance au sein des différentes écoles spécialisées, cet effectif des *odù Ifá* est obtenu par le produit cartésien des 16 premiers de la série qui sont dénommés les signes cardinaux ou les signes mères. Ce graphe a une incidence numérique de 240 signes secondaires et se réalise de telle sorte que lorsque la totalité des *odù Ifá* est répertoriée dans une figure géométrique, carrée ou rectangulaire, ils font apparaître deux diagonales parfaites et croisées. Sous ce rapport, *Ifá* constitue donc un système. Sur le plan sémantique, nous sommes davantage conforté dans l'affirmation de la posture systémique d'*Ifá*, dans la mesure où un « ensemble cohérent de notions, de principes liés logiquement et considérés dans leur enchaînement »² en est bien un. En effet, une homogénéité formelle relative caractérise le discours graphique ; laquelle homogénéité résulte de la constante structure trinitaire de chaque *odù Ifá* qui se décline en trois lexèmes : *olúwo*, *iròtàn*, et *orin*. Ces derniers sont d'origine yoruba et traduisibles en langue française, respectivement par les substantifs : noème, récit et chant.

¹Dictionnaire Universel, (1993, p.1151)

² Idem., p. 1151.

En tant que fragments, c'est-à-dire des séquences constitutives de chaque *odù Ifá*, *olúwo*, *irɔ̀tàn*, et *orin* entretiennent entre eux un rapport de sens qui est d'une rigueur supra-syllogistique. C'est-à-dire que la validité d'un tel rapport est fonction tant du fond que de la forme de la pensée. La preuve en est que *olúwo* est une formule générale, idiomatique, une parole pliée ; *irɔ̀tàn* en est l'exposition et consiste dans la concrétisation ou la défragmentation du *olúwo* ; tandis que *orin* dérive de *irɔ̀tàn* et vient conclure mélodieusement le processus.

1.3. De l'approche identitaire *Ifá*

L'identité, c'est le « caractère de ce qui est identique ou confondu ». ¹ Au sens mathématique du terme, elle est une « égalité vérifiée quelles que soient les valeurs des paramètres [...] ». ² Telle que définie, l'identité est l'expression d'une constance, d'une permanence. Elle présuppose donc logiquement la possibilité d'une disjonction, le risque ou l'éventualité de sa négation, l'intuition d'une pluralité. Dès lors, ne pouvons-nous pas affirmer que la question identitaire est un tremplin pour l'ontologie, l'étude de l'être ? Or, le champ d'intervention du système *Ifá* étant des plus larges, est-ce à dire que la présente réflexion a une visée cosmologique ?

Nous en admettons volontiers une portée et non une visée. Car, de même que nous ne saurions élucider valablement notre problématique, abstraction faite des notions

¹ *Idem.*, p. 590.

² *Idem.*, p. 590.

d'éthologie, la cosmologie - domaine par excellence des sciences dures - ne peut pas non plus être du reste.

Toutefois, il nous faut signaler que nous entendons accorder la priorité à la perspective psychosociologique, en raison même de la destination sociale du système *Ifá*. C'est pourquoi il nous faut encore recourir à d'autres acceptions du terme. D'ailleurs, l'identité c'est l'« état d'une chose qui reste toujours la même ».¹ Au sens psychologique, elle est la « conscience de la persistance du moi ».²

En évoquant à la fois la conscience et le moi qui sont deux instances essentielles du psychisme humain et, par ricochet, de la personnalité, ces deux approches de définitions lèvent un coin de voile sur l'intérêt culturel de l'étude en cours, tout en indiquant le domaine sociologique comme étant le cadre opérationnel du concept d'identité.

1.4 Du discours identitaire à la science

D'après André Lalande, « la science est un ensemble de recherches et de connaissances, ayant un degré suffisant d'unité et de généralité et susceptible d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes qui ne résultent ni des conventions arbitraires, ni des goûts et intérêts individuels qui leur sont communs, mais de relations objectives que l'on découvre graduellement et que l'on

¹ *Ibid.*, p. 590.

² *Ibid.*, p. 590.

confirme par des méthodes de vérification définies ».¹

Nous relevons dans cet extrait quelques caractéristiques essentielles de la science. D'abord, elle est une recherche désintéressée et l'information qu'elle produit s'oppose à l'opinion dont l'objet est fonction de son utilité. Cette information est donc exempte de toute subjectivité, c'est-à-dire qu'elle s'élabore en rupture de tout lien avec le sujet et s'élève à un niveau de généralité² telle que sa validité s'apprécie, non à la limite de faits ou de phénomènes particuliers auxquels elle reste applicable, mais plutôt à l'échelle de l'ordre global dont relèvent ces derniers. C'est ce qui justifie à la fois son objectivité et son universalité.

Ensuite, la science dispose d'une méthodologie de recherche qui lui est spécifique, en vertu de laquelle l'information scientifique n'est jamais spontanée mais découle d'un processus méthodique, composé de plusieurs étapes, à savoir : l'observation, la formulation d'hypothèses, la vérification des hypothèses et la formulation d'une loi ou d'une théorie. Grâce à cette démarche qui s'impose à tout chercheur en science, l'information scientifique devient à la fois indépendante du sujet et fait l'objet d'unanimité au sein de la communauté des savants. C'est donc à juste titre que Bachelard dit qu'en science, « Rien ne va de soi. Rien n'est donné, tout est construit ».³

¹ André Lalande, *Science*, (1926, pp.944-949)

² « Il n'y a de science que du général » affirmait Aristote, (981 a5-7)

³ Gaston Bachelard, (1975, p.14)

Enfin, la méthode étant fonction de l'usage auquel elle est destinée, le champ d'intervention de la science est strictement délimité et se restreint au domaine des phénomènes de la Nature et des faits de société qui sont observables.

Le système *Ifá* ayant inscrit dans son programme de recherche des faits relevant du domaine métaphysique où l'observation n'est pas possible, peut-il légitimement prétendre au statut de science ? Les préoccupations d'ordre métaphysique sont -elles d'un intérêt moins crucial pour la vie en société ? La valeur d'une information est-elle exclusivement fonction de sa scientificité ? Est-elle indépendante de son impact sur l'Homme ? Une approche épistémologique alternative n'est-elle pas possible ?

2. De la spécificité du système *Ifá*

Contrairement aux sciences particulières dont le périmètre d'intervention se limite au cadre phénoménal et qui poursuivent des objectifs désintéressés, c'est-à-dire exclusivement théoriques, le système *Ifá*, quant à lui, réunit les deux volets théorique et pratique en un seul tenant, sous le même vocable de science. Il ne conçoit pas une recherche ou une connaissance théorique, comme telle, qui ne puisse pas se référer de près ou de loin à l'Homme. Est-ce là une entorse aux normes de la recherche scientifique ? Si tel était le cas, quelles en seraient les conséquences sur l'Homme et la société ? Quel Tribunal pourrait légitimement et légalement s'autosaisir d'une telle violation ? La science peut-elle véritablement faire fi de la culture ? Les

scientifiques les plus impénitents et les plus orthodoxes ne finissent-ils pas toujours par s'accorder avec Rabelais qui affirme que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme » ?

2.1. Décryptage des données théoriques

A l'aide d'un matériel bien conçu, adéquat et performant, le système *Ifá* va à l'assaut de l'information, quel que soit le domaine auquel celle-ci se rapporte. En raison de cette situation, notre présentation du volet théorique de la méthodologie graphique consiste à analyser le langage d'*Ifá* que nous considérons comme étant l'arsenal de recherche d'informations.

2.1.1. Le matériel de recherche

Le système *Ifá* déploie un matériel de recherche composé de deux outils, à savoir : *ikin* et *okpẹ̀lẹ̀*. Les 256 *odù Ifá*, qui en sont les productions, forment un ensemble hiérarchisé de structures. Ils apparaissent dans un ordre unitaire, à l'occasion de la manipulation de l'un ou l'autre des deux outils identifiés.

Compte tenu de nos préoccupations actuelles, deux aspects de ces structures nous intéressent à plus d'un titre. Il y a en premier lieu le caractère matériel de l'outillage utilisé et en second lieu, leur dimension communicationnelle.

Rappellerons-nous qu'au-delà de leurs caractéristiques et fonctions respectives, les deux objets matériels déployés, respectivement nommés : *ikin* et *okpẹ̀lẹ̀*, ont un statut instrumental commun qui s'affirme à travers l'utilisation qui en est faite ? Dans l'un ou l'autre des cas, la question se pose

ici de savoir si l'outil peut avoir un impact sur la pensée ? Dans le système *Ifá*, comment cela est-il possible ?

Pour élucider ces questions, commençons par faire remarquer que si l'outil, en tant que prolongement de l'organe, est fonction de l'usage auquel il est destiné, sa fonctionnalité comme telle ne saurait être appréciée à sa juste mesure, indépendamment de sa configuration. Mieux, le niveau de perfectionnement d'un outil quelconque est forcément lié à son niveau d'indépendance vis-à-vis de l'effort humain à l'effet de son maniement. Autrement dit, le degré d'automatisme d'un outil, au regard de l'exécution des tâches pour lesquelles il a été confectionné, devrait correspondre à son niveau d'indépendance vis-à-vis du manipulateur. Or, une telle performance pratique de l'outil suppose un dispositif technique qui définisse sa configuration. Par conséquent, la performance pratique de l'outil, imputable au degré d'automatisme qui le caractérise et mesurable à l'ampleur du rendement qu'il capitalise, est conditionnée par sa structure technique interne ; laquelle est révélatrice de l'ingéniosité du concepteur.

Si nous venons ainsi de démontrer qu'en amont le sujet exerce une influence sur l'outil, nous devons maintenant pouvoir prouver qu'en aval c'est le contraire, c'est-à-dire que l'outil exerce un impact réel sur la pensée. Car, de notre point de vue, la relation de l'Homme à l'outil est à la fois complexe et équilibrée.

En réalité, l'ingéniosité du concepteur ne préexiste nullement à l'outil, pas plus que celui-ci à la fonction qui

l'origine. Cela voudra dire que c'est la praxis qui crée le besoin de l'outil et le définit idéalement dans l'esprit du sujet. Ce n'est donc qu'a *posteriori* qu'intervient l'ingéniosité du concepteur, en réponse au besoin exprimé. Il s'ensuit que l'outil est la manifestation d'un réseau de relations dialectiques entre l'Homme et la Nature, à l'épreuve de la praxis. En tant que sa spécificité réside dans son mode opératoire, la science peut-elle, dans ces conditions, se prévaloir d'une démarche méthodologique isolée de toute praxis ?

Assurément non, car l'histoire des sciences fourmille des exemples pratiques aux implications paradigmatiques. En l'occurrence, celui des fontainiers de Florence par lequel l'équation de la pression atmosphérique sur les corps et, par ricochet, la loi de la pesanteur a été formulée et maîtrisée. A quoi pouvons-nous alors mesurer, pour ce qui concerne le système *Ifá*, la performance ou la fonctionnalité d'*ikin* ?

L'origine végétale et donc géographique des noix *eleaïs guineensis* ainsi que la prohibition sociologique qui pèse çà et là sur la culture volontaire de cette variété ne suffisent-elles pas pour justifier le caractère exceptionnel d'*ikin*, dans la gamme des outils destinés à la recherche scientifique ? Etant donné que la diversité des modes de traitement de ces noix spécifiques ne compromet pas en soi leur opérationnalité, ne pouvons-nous pas formuler des hypothèses ? Entre autres, celle selon laquelle la variété *eleaïs guineensis*, en vertu du principe de l'adéquation outil-fonction, recèlerait fort probablement un principe activable par la consécration ; lequel principe actif aurait comme propriété le décryptage. Ou encore, qu'il y aurait une

interconnexion des mondes matériel et immatériel que la consécration aurait pour fonction d'activer.

En affirmant que les phénomènes du monde sensible sont le reflet imparfait des formes pures du monde intelligible, l'idéalisme platonicien ne contredirait fondamentalement un tel principe d'interconnexion des mondes. Dès lors, quelle faculté humaine, mieux que la raison, pourrait présider au processus culturel de « montage » et de mise en service de cet outil par le concessionnaire ? Quelle dynamique caractériserait ce type spécifique de rationalité, par-delà la diversité convergente des modes de consécration ?

Par ailleurs, la spécificité d'*ikin* ne prédispose-t-elle pas déjà à un domaine typique d'intervention ? Le cas échéant, le système *Ifá*, muni de cet outil, peut-il prétendre intervenir efficacement dans les mêmes domaines de recherche que certaines disciplines disposant de laboratoires équipés d'appareils de pointe ? Peut-il s'estimer être mieux outillé que la philosophie par exemple qui ne dispose d'ailleurs d'aucun outil matériel en dehors de la raison ? Les moyens de la recherche faisant partie intégrante de la scientificité, le système *Ifá* se trouve-t-il paralysé par cet outil ? débouté de ce fait dans sa prétention au statut de science ? Le scientifique ignore-t-il le culturel ?

Remarquons qu'à la différence de la plupart des moyens usuels de mesure, par exemple, *ikin* ne présente, de par sa configuration, aucune caractéristique physique susceptible de présager une destination matérielle de son utilisation. Mieux, en tant qu'il est d'origine végétale et donc naturelle, il est resté immuable, réfractaire à tout changement, à tout

perfectionnent depuis la nuit des temps où il a vu le jour, contrairement aux autres outils et instruments à fonction utilitaire ; toutes choses qui concourent à l'inférence de sa destination immatérielle. Dès lors, ressurgit la même question : comment pouvons-nous alors apprécier la performance d'un outil, tel *ikin*, dans l'ordre immatériel ?

Il faut dire que compte tenu de sa durée dans le temps et des controverses autour de la question de son origine, nous ferons volontiers abstraction de l'aspect relatif au concepteur pour ne considérer que celui du concessionnaire que représente ici le manipulateur. Et c'est justement l'un des niveaux où se situe l'originalité du système *Ifá*. Du coup, nous dirigerons notre attention vers le processus de la consultation qui semble présenter quelques indices d'une performance technique.

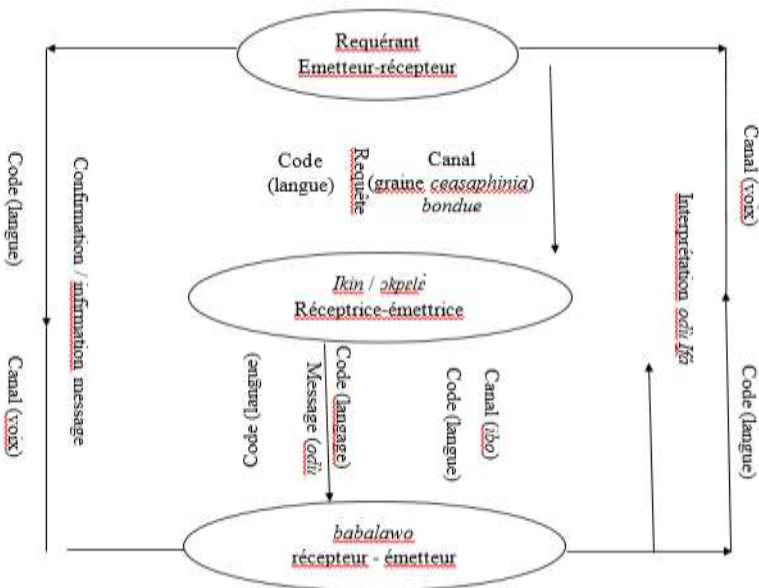
2.1.2 De la consultation proprement dite

Au titre de ce second volet de l'étude des structures graphiques, notre préoccupation étant d'établir un lien entre les performances du système et ses présupposés afin d'en apprécier la rationalité, nous comptons y parvenir par un examen minutieux de sa dimension communicationnelle.

En effet, si la valeur d'un outil réside dans son maniement, la consultation d'*ikin* équivaut par rapprochement à ce qu'une mise en marche constitue pour un engin motorisé. Ayant pour but la recherche d'informations, elle est en tant que geste archétypal un interrogatoire, une conversation à part entière entre *ikin*, le manipulateur et le requérant. Au terme de la consultation, c'est l'apparition et l'interprétation d'un *odù Ifá* au profit du requérant. Par conséquent, la

consultation est un acte communicationnel complexe dont elle remplit parfaitement les critères et où on distingue nettement un émetteur, un récepteur, un message, un canal de transmission et un code d'expression avec possibilité de permutation de rôles et même d'une pluralité de messages, de canaux et de codes. Voyons ci-dessous le schéma actantiel qui s'en dégage.

SCHEMA ACTANTIEL DE LA CONSULTATION GRAPHIQUE



Le schéma actantiel ci-dessus réalisé est la structure standard de la conversation qui se déroule entre le babalawo et le requérant d'une consultation, par l'intermédiaire d'ikin ou d'okpèlè. Cette conversation est un acte de

communication à part entière dont elle remplit les conditions (émetteur, récepteur, message) et en vérifie les attributs (code, canal). Son intérêt dans l'étude en cours se justifie par le fait qu'elle constitue la méthode unique de recherche en matière psycho-sociale dont dispose le système *Ifá*, en même temps que le seul moyen d'accès au langage de ce dernier dont les *odù Ifá* en constituent la forme. Quelles sont ses potentialités ? En quoi est-elle rationnelle et apte à la recherche scientifique ? Ce sont là quelques interrogations dont l'intérêt et la pertinence pour la critique de la rationalité du système *Ifá* seront davantage perçus à travers la portée communicationnelle de ce dernier.

En effet, la consultation étant à l'actif du requérant, celui-ci adresse oralement et directement sa requête à *ikin*, par le canal d'un microphone naturel, représenté par la graine de la plante *ceasaplinia bonduc*¹. En électro-acoustique, un microphone est par définition un appareil qui sert à transformer en signaux électriques des vibrations sonores. Il est donc un appareil artificiel producteur d'ondes électriques. Or nous voici encore, à l'instar d'*ikin* lui-même, en présence d'un microphone de souche végétale. En vertu de la relation entre ce canal à émission ondulatoire et *ikin* en tant qu'outil à usage immatériel, ne pouvons-nous pas dire que le système *Ifá*, à travers ses structures graphiques, établit une connexion entre les éléments de la Nature qu'il conçoit comme étant des moyens de communication ?

En revisitant le déroulement du dialogue entre *ikin* et le manipulateur, nous pourrions aisément nous convaincre aussi

¹ *Ceasaplinia bonduc* : nom scientifique de la plante désignée « *ayò* », en nago et, « *adji* » en fon.

bien de ce fondement philosophique du système que de l'étendu du champ d'application de cette connexion. Ici, le praticien met en jeu un de ses attributs matériels, notamment le *ibò*¹ qui est un ensemble d'objets disparates tels que des os d'animaux (volailles et autres mammifères), des tessons d'assiettes, de poterie, des cauris, des colas, des têtes d'ignames, du kaolin, des coquillages, des pépins de fruits et autres objets ritueliques, etc.

Ces différents objets qui se rapportent aux trois ordres de la Création, recèlent chacun une signification. En même temps qu'ils tiennent lieu de microphones aussi bien pour l'opérateur que pour le requérant dans leur conversation avec *ikin*, ces objets constituent, à titre conventionnel, des indicateurs symboliques d'axe de recherche, des signalisations séquentielles de dialogue qui s'intègrent parfaitement dans un schéma formel global de raisonnement. Sous ce rapport, *ibò* traduit un souci : celui de définir le canevas du grand jeu. Il apparaît ainsi comme étant le résultat d'un effort intellectuel soutenu du concessionnaire de doter le grand jeu d'un code procédural. Ce faisant, *ibò* lui confère un caractère méthodique et rationnel qui, sous le renforcement de la symétrie des *odù Ifá*, rejaillit sur l'ensemble de ce système de recherche.

Par le titre d'un article² qu'il publie en 1994 sous la direction de Paulin Hountondji, Victor Houndonoubo rend compte de la rationalité des structures graphiques et, partant, du

¹ *Ibò* : substantif nago désignant des objets disparates utilisés au cours du grand jeu.

² Victor Houndonoubo, (1994, p. 138-157). Nous récusons cet article pour sa méconnaissance du caractère nécessaire de l'information graphique, au sens scientifique du terme, qu'il inscrit au rang du contingent.

système Ifá comme tel, tout en le réduisant malheureusement à une simple stochastique.

Nous pouvons donc retenir que le système Ifá est fondé sur le principe de l'interconnexion universel selon lequel chaque être, en tant que véhicule d'énergie, constitue un maillon de la chaîne universelle des êtres, quel que soit le règne auquel il appartient dans la Création. C'est cet état de choses qui, de notre point de vue, rend possible la communication non seulement entre les êtres d'une même espèce ou d'un même règne, mais également entre les différents règnes.

2.2. Les atouts pratiques du système Ifá

Le système Ifá dispose d'une thérapie que nous voudrions examiner ici. Ceci se fera dans le strict respect des exigences liées à l'analyse de la méthodologie du système Ifá en cours et à laquelle il se rapporte. Par conséquent, nous nous préoccupons, non des performances ou exploits réalisés, mais plutôt de la démarche d'intervention comme telle qu'adopte le manipulateur d'*ikin* ou d'*okpèlé* dans le cadre de la mise à exécution des prescriptions des *odù Ifá*. Car, à notre entendement, la thérapie est graphique dans la mesure où elle ne saurait exister indépendamment de la consultation dont elle vise à appliquer les résultats. Mais avant de poursuivre la réflexion, une clarification s'impose.

Selon le dictionnaire¹, la thérapie ou la thérapeutique sont deux termes synonymes. L'un et l'autre servent à désigner la médecine qui traite des moyens propres à guérir ou à soulager le malade. Employé dans le système Ifá, la

¹ Dictionnaire Universel, (1993,)

particularité sémantique de ce terme, à notre entendement, réside dans le fait que non seulement une visée préventive vient doubler celle curative des moyens mis en œuvre, mais aussi et surtout que le terme prend ici, au regard des objectifs poursuivis, un sens totalement figuré où disparaît toute idée de pathologie.

Quoiqu'un adage populaire, fréquemment utilisé dans les milieux hospitaliers, dise qu' « un homme sain est un malade qui s'ignore », nous voudrions bien, en utilisant le terme : « thérapie », l'abstraire de toutes connotations médicales et autres. Dans cette acception contextuelle où nous l'entendons, le terme désigne l'ensemble des moyens techniques et institutionnels d'ordre exotérique et ésotérique mis en œuvre par le *babalawo*, en vue de la réalisation d'un objectif donné.

Dès lors que toute action thérapeutique est corollaire au geste archétypal accompli par un concessionnaire qualifié d'*ikin*, nous sommes astreint à décrire ici, conformément à nos exigences méthodologiques formelles, la thérapie graphique *sui generis* à travers un plateau technique et institutionnel spécifique auquel ne peut déroger, sans s'invalider, aucune thérapie graphique particulière. L'avantage de cette démarche, selon nos attentes, c'est l'opportunité qu'elle offre de pouvoir prospecter quelques principes méthodologiques sous-jacents au système *Ifá* et symptomatiques de la rationalité symbolique dont la critique est en cours.

Cela dit, il y a lieu de noter que le plateau technique et institutionnel spécifique à la thérapie graphique est riche de plusieurs procédés thérapeutiques bien définis, dont deux seulement feront ici l'objet d'attention :

- *Ébo ojú ɔkpán*¹ ou la propitiation ;
- *Ifá tíṭé*² ou la détermination d'identité graphique.

2.2.1 *Ébo ojú ɔkpán*

Si la consultation d'*ikin* peut être considérée comme étant la phase proprement théorique de la méthodologie d'*Ifá*, au regard du dialogue avec *ikin* et de l'interprétation des *odù Ifá* auxquels elle donne lieu, *ébo ojú ɔkpán*, à l'inverse, s'intègre parfaitement dans la phase pratique, dans la mesure où ce dernier est un procédé thérapeutique qui s'applique au regard du diagnostic établi par la consultation. Ainsi le thérapeute, muni d'un Cannon graphique, intervient dans le réseau relationnel vibratoire entre le sujet et son environnement, et procède à un réglage des rapports énergétiques entre les deux parties et, ce, à travers le jeu d'attribution et de confiscation symboliques de divers objets relevant des trois règnes de la Création. En conséquence, *ébo ojú ɔkpán* épouse fidèlement la plupart des principes caractéristiques des *odù Ifá* dont il dérive. Le plus fondamental, est celui de la bipolarité axiologique selon

¹ *Ébo ojú ɔkpán* : formule nago composée de trois termes : « *ébo* », « *ojú* » et « *ɔkpán* » qui, en langue française, signifient respectivement : « propitiation », « œil » et « plateau ». C'est la structure complète que nous traduisons : « invocation devant le plateau sacré » ou propitiation.

² *Ifá tíṭé* : Deux substantifs nago dont le second est obtenu par adjonction du préfixe « *tí* » au verbe « *ṭé* » et que nous traduisons par le terme français d'« initiation ». La structure complète signifie : « l'initiation à *Ifá* ».

lequel il existe en toute chose deux bornes de valeurs diamétralement opposées, respectivement positive et négative. Ce principe domine foncièrement le procédé thérapeutique en question et transparait nettement aussi bien dans sa structure comme dans son exécution.

Tel que présenté, ce procédé suscite plusieurs interrogations qui peuvent toutes être ramenées à une seule. En quoi *εβδ οjú ρkpán* constitue-t-il un procédé thérapeutique scientifique ?

Pour élucider cette question, nous partons du principe de la bipolarité axiologique. En effet, si au niveau graphique théorique, ce principe se manifeste, entre autres, à travers la possibilité pour deux individus différents poursuivant des objectifs contraires - tels un voleur et une victime - d'obtenir le même *odù Ifá* à la consultation, sur le plan thérapeutique, il se traduit chez le bénéficiaire par le retrait des objets nuisibles et l'attribution des bienfaits. Cela prouve l'existence sur les plans théorique et pratique de deux bornes contraires respectivement positive et négative.

Or, comme nous l'avons vu plus haut, ce principe est en lui-même l'expression d'une conception dialectique de l'être ; laquelle conception - dont les précurseurs ayant annoncé les couleurs depuis l'Antiquité - a atteint son point culminant avec Hegel et Marx au XIX^{ème} siècle et, tout au long du parcours, se trouve être à l'origine de maintes théories scientifiques et systèmes philosophiques se réclamant de la Nature comme de la société.

À titre de preuves, Héraclite entrevoit dans le cycle infernal de la Nature l'alternance de l'harmonie et de la discorde

entre les êtres créés par le « *polemos* », c'est-à-dire la guerre, tandis que Karl Marx identifie au sein de la société capitaliste du XIX^{ème} siècle deux classes sociales aux intérêts divergents dont il estime que l'antagonisme ne peut être surmonté que par la révolution prolétarienne.

C'est donc dire qu'en se fondant sur le principe de la bipolarité axiologique sous-tendu par une conception dialectique de l'être, le système *Ifá* s'engage dans les sentiers de la science. Mais, étant donné que la validité d'une science s'apprécie tant par la solidité de son fondement que par la rigueur de sa méthode, interrogeons-nous alors sur les moyens réels dont dispose le thérapeute pour agir spirituellement sur la vie du bénéficiaire de son art, comme le prétend *εβο οjú οkpán*. Cette question suppose une autre, à savoir : quel impact les objets prohibés ou recommandés par un *odù Ifá* quelconque peuvent-ils produire sur la vie du requérant ?

Pour y arriver, nous allons recourir à des éléments d'appréciation, de préférence, provenant des sciences de la Nature. Et c'est à la physique nucléaire que nous ferons recours. En effet, selon l'approche nucléaire où la matière, à l'instar de la lumière, se compose d'ondes et de corpuscules, « [...] un neutrino, c'est-à-dire la plus petite des particules connues jusqu'à maintenant, peut traverser un blindage de plomb d'une épaisseur d'un million de kilomètres ». ¹ Or, une telle découverte rend possible la permutabilité et la convertibilité des notions de masse, vitesse et énergie. Il s'ensuit que le thérapeute, lorsqu'il transmet sur la base d'un

¹ Germain Kadja, (1981, pp. 79-120)

où Ifá des objets matériels recommandés, en remplacement de ceux prohibés, il est assuré qu'il est en train d'introduire dans l'intimité psychique de son sujet, quelle que soit la situation géographique de ce dernier, des données nouvelles, susceptibles de produire l'effet escompté.

De même, Mircea Eliade confirme nos déclarations à propos de l'expédition des objets attribués au bénéficiaire de *εβο οjú οkpán* et qui, selon les cas de figures, peuvent être remis à ce dernier pour son usage personnel ou déposés à des endroits spécifiques, entre autres, les habitations. Dans ses travaux d'histoire des religions où il décrit des pratiques culturelles propres aux sociétés traditionnelles et orientales, cet auteur écrit ceci :

« Une fonction rituelle [...] est dévolue au seuil des habitations humaines, [...] De nombreux rites accompagnent le passage du seuil domestique : [...].C'est sur le seuil qu'on offre des sacrifices aux divinités gardiennes. [...] Le seuil, la porte montrent d'une façon immédiate et concrète la solution de continuité de l'espace, d'où leur grande importance religieuse, car ils sont tout ensemble les symboles et les véhicules du passage ».¹

Comme nous pouvons nous en rendre compte, *εβο οjú οkpán* est effectivement un procédé thérapeutique qui s'intègre dans le système graphique dont il vise à mettre en application

¹ Mircea Eliade, (1965, p. 29)

les recommandations. Comme tel, il s'inscrit donc à part entière dans la phase pratique de la méthode propre et spécifique à ce système. Soumis au principe de la bipolarité axiologique que sous-tend une conception dialectique de l'être, *εbo ojú okpán* met à contribution la permutableté et la convertibilité des notions de masse, vitesse et énergie qui sont aujourd'hui des données de la science moderne et contemporaine. En conséquence, ce procédé thérapeutique s'avère être d'une portée scientifique établie. Par souci d'équilibre, nous présenterons encore un second procédé thérapeutique qui, cette fois, est d'ordre mixte, c'est-à-dire à la fois exotérique et ésotérique. Il s'agit de celui de la détermination d'identité graphique ou *Ifá títsε[]*.

2.2.2 *Ifá títsε[]* ou la détermination d'identité graphique

Il constitue un procédé thérapeutique complexe dont la structure et les modalités d'exécution varient à la fois selon les différentes obédiences et les aires culturelles. Au sein de l'obédience *Alebioshu* du département du Plateau du Sud-Bénin, par exemple, ce procédé compte quatre (4) étapes bien distinctes, accessibles en fonction du sexe du sujet. Il a une durée globalement variable. Quant à son exécution, il requiert la disponibilité et l'expertise d'un vaste collège de *babalawo*, initiés selon le même rite, et donc, de tout l'Ordre initiatique.

Le but visé est de doter le sujet d'un statut graphique bien défini afin que celui-ci puisse accorder la liberté comportementale avec un *èwε[] Ifá* individuel, immuable et définitif ; toutes choses qui, d'après le système *Ifá*,

constituent un gage pour une vie sociale intelligible et maîtrisable. À terme, le sujet acquiert tous les attributs matériels et spirituels susceptibles de lui garantir une autonomie d'action en vue d'une vie sociale certaine, harmonieuse et contrôlée.

Par rapport au bénéficiaire de ce procédé, quelques interrogations surgissent : *Ifá tít&[]*, en tant que procédé thérapeutique, a-t-il réellement les moyens d'atteindre les objectifs visés et de combler les attentes du sujet ? Quelle en est la valeur scientifique ? Quel impact tout ceci pourrait-il avoir en retour sur le statut du système *Ifá* ? Pour débattre de ces questions, nous remontons à la nature de l'information graphique. Cela nous amène à aborder la question de la fonction intrinsèque d'*ikin* que nous avons précédemment mise en veilleuse.

En effet, si de par sa visée, le geste archétypal confère à *ikin* un caractère instrumental, ce dernier à son tour justifie cette instrumentalité par ses productions que sont les *odù Ifá*. En termes aristotéliens, nous dirons que les *odù Ifá* constituent fondamentalement la cause efficiente du geste archétypal tandis que celui-ci en est la cause formelle. Nous pouvons donc en déduire que l'instrumentalité n'est pas la destination d'*ikin* et que sa fonction spécifique se situe en dehors de cette propriété. En quoi consiste donc la fonction intrinsèque d'*ikin* ?

Dans l'optique de cette question, rappelons-nous l'importance acquise par *Orúnmilà* aux yeux des humains, selon *Eká-Yekú*, lors de son deuxième passage sur la terre, après qu'il a exécuté dans l'au-delà les rituels qui lui avaient été prescrits par le roi du ciel. Selon les conclusions de : « *Orúnmilà* venant

sur la terre », *Orúnmilà*, pour ainsi dire *ikin*, avait acquis « l'aptitude à répondre simultanément et en tout lieu à toutes les requêtes émanant des humains ». ¹

Or, si les *odù Ifá* constituent la production exclusive d'*ikin* et que celui-ci a pour fonction de répondre aux interrogations émanant des humains, il s'ensuit que l'information contenue dans les *odù Ifá* est relative aux préoccupations humaines. A titre de rappel, nous avons dit au début de cette étude que les *odù Ifá* constituent, sur le plan fondamental, un langage complexe qui n'est accessible qu'aux initiés et restent dérivables en plusieurs sous-éléments. Si, à l'appui des données déjà disponibles qui leur sont relatives, il s'avérait que par les moyens matériels et spirituels qu'il met en œuvre et, en tant que procédé thérapeutique, *Ifá tít&[]* vise à créer les conditions réglementaires nécessaires à l'accomplissement du geste archétypal par et pour le compte du sujet, n'y aurait-il pas lieu que nous nous interroguions sur les atouts réels et intrinsèques dont dispose ce procédé quant à la satisfaction des attentes du sujet ? Dans cette optique, sommes-nous fondé à privilégier les *odù Ifá* comme tels par rapport aux contributions du concessionnaire d'*ikin* ou la spécificité de ces derniers ? En d'autres termes, la nature véritable de l'information graphique est-elle conditionnée par des facteurs internes ou externes ou tous les deux ?

Dans la mesure où à l'étape actuelle de la réflexion, aucun de ces aspects de la question ne paraît négligeable, il convient de signaler que nous entendons explorer en premier lieu la

structure interne des *odù Ifá* afin de pouvoir établir d'éventuelles liaisons avec les données externes. En effet, si chaque *odù Ifá* se distingue des autres par sa figuration indicielle, force est de reconnaître que toutes se caractérisent par une structure dérivationnelle commune et trinitaire qui est orale et se décline en « *olúwo* », « *iròtàn* » et « *orin* », signifiant respectivement : « noème », « récit » et « chanson ». Quoique ceux-ci relèvent de différents genres littéraires, ils constituent tous des poches d'informations à effectifs variables. La hiérarchie *Alebioshu* du Bénin, à l'instar de la plupart des obédiences yoruba du Nigeria, estimant à 100 unités le nombre minimal de paramètres d'informations contenus dans chaque *odù Ifá*, ne pourrions-nous pas affirmer que le système graphique est un véritable « scandale gnoséologique » ?

Venons-en maintenant aux figurations indicielles ou structures graphiques proprement dites des *odù Ifá*. À ce niveau, nous devons signaler que la distinction établie entre les 16 *odù* cardinaux ou paires et les 240 *odù* secondaires ou couples est le résultat du produit cartésien des éléments du premier groupe avec eux-mêmes ; ce qui porte effectivement le nombre total à 256.

Présenté par ordre de préséance dans un tableau, l'ensemble affiche alors un carré parfait avec deux diagonales croisées.¹ C'est là un chef-d'œuvre du génie africain qui est d'une rationalité de type mathématique. Une telle rationalité serait-elle d'un intérêt nul pour la fonctionnalité des *odù*

Ifá ? La forme n'est-elle pas, selon les gestaltistes, la structure interne qui permet l'existence du contenu ?

Au-delà de leurs particularités respectives, les *odù Ifá* se caractérisent, dans leur globalité, par une aptitude équitablement répartie à intervenir dans les mêmes domaines de recherche sans pouvoir ni s'exclure les uns les autres, ni se réduire les uns aux autres. Cela voudra dire que dans leur unilatéralité oppositive, les *odù Ifá* s'équivalent, c'est-à-dire qu'ils répondent au principe dialectique de l'égalité dans la différence. Cet état de choses généralise et particularise à la fois l'information graphique et, de ce fait, lui confère un caractère foncièrement dialectique.

Il convient donc de retenir qu'en tant que procédé thérapeutique visant à accompagner le sujet dans le processus de la détermination de sa propre identité graphique, *Ifá títé* pré suppose la disponibilité d'un outil naturel - les noix *eleaïs guineensis* - qui, au regard de la consécration et de la rationalité de ses productions, reste tributaire de l'expertise humaine. C'est donc dire que la scientificité de ce procédé se fonde essentiellement sur des facteurs naturels et humains pour ainsi dire culturels. En quoi la culturalité du système *Ifá* rabaisserait-elle sa rationalité et invaliderait sa scientificité ? La philosophie de Platon n'est-elle pas redevable à la mythologie grecque tout comme celle de Heidegger au folklore germanique ?

3. Résultats d'analyse du système *Ifá*

Le geste archétypal ou la consultation consiste dans la manipulation des noix sacrées par un spécialiste appelé

babalawo, à partir d'une préoccupation oralement formulée par un requérant et, ce, pour le compte d'un individu quelconque ou d'une région géographique donnée. Le résultat d'une telle opération est l'apparition de l'une ou l'autre des 256 figures géométriques du système appelées *odù Ifá* et dont l'opérateur est qualifié pour en donner l'interprétation.

Etant donné que l'information contenue dans les *odù Ifá* porte sur les trois règnes de la Création et fait référence à tous les domaines de la vie sociale, le spécialiste, au terme de cette phase théorique de la méthodologie graphique, établit un diagnostic précis de la situation examinée. En fonction de ce diagnostic, il applique, dans la phase pratique et pour le compte du requérant, une thérapie appropriée qu'il sélectionne dans le riche plateau technique du système, en vue d'une résolution efficiente du problème psychosocial pour lequel son expertise a été sollicitée. La question se pose alors de savoir quelle est l'originalité du système *Ifá* comparativement aux autres disciplines ?

En effet, pendant que le chercheur en science sociale, avant toute intervention réglementaire concrète, procède à la collecte de données de terrain à partir d'un schéma variable selon les différents cas de figures, le *babalawo* manipule sur place, quels que soient les termes de référence, son *ikin*, à l'instar du philosophe qui ne dispose que de la faculté rationnelle.

Aussi, le requérant d'une consultation graphique est directement impliqué dans le résultat obtenu et, comme tel, fait l'objet de la thérapeutique afférente ; tandis que tel

n'est pas forcément le cas des autres sciences humaines et sociales où le comportement de l'initiateur de la recherche ou de l'enquête n'est nullement prise en compte dans le résultat obtenu.

Contrairement aux sciences particulières qui disposent d'une méthodologie de recherche respective qu'elles adoptent valablement dans un périmètre d'intervention bien délimité, le système *Ifá* fusionne en un seul tenant tous les domaines de la vie individuelle et collective qu'il interroge à l'aide d'une méthodologie unique et standard.

Comparativement aux sciences sociales en général telles que la géographie, l'histoire ou l'archéologie qui, sur le plan théorique, recourent aux éléments relevant de l'un ou l'autre règne de la Création, non comme moyens d'action mais comme sources d'informations, le système *Ifá*, dans sa phase pratique ou thérapeutique, met indifféremment en œuvre ces mêmes éléments qu'il conçoit, non seulement comme des moyens d'action au service de l'Homme et de la société, mais aussi et surtout comme des outils incontournables de l'exercice de sa propre fonction sociale.

De même le système *Ifá*, sur les plans théorique et pratique, fait un usage symbolique de l'ensemble des éléments de la Création et, ce, en relation avec l'être humain, la créature supérieure. Cet état de choses lui confère un caractère rationnel de type symbolique, cependant, valablement scientifique, en raison de sa conception dialectique de l'être, fondée sur le principe de l'interconnexion universel. Il dispose d'une grande capacité d'anticipation sur le cours des événements. Cela présuppose un système de communication

performant tout en lui conférant une compétence en matière de prévision.

De toutes les sciences humaines et sociales, le système *Ifá* est la seule qui ait inscrit au programme de ses recherches des préoccupations de type à la fois désintéressé et utilitaire. Par voie de conséquence, les problèmes d'ordre bioéthique, considérés comme extrascientifiques et gérés ailleurs *a posteriori* font ici partie intégrante de la recherche. Ce n'est donc pas « au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol »¹ mais plutôt dès le lever du jour.

Conclusion

✓

Au terme de notre analyse bipartite, il convient de retenir que selon le premier moment consacré à la clarification conceptuelle, *Ifá*, l'objet de notre étude, désigne à la fois un référent concret et une pratique culturelle de l'Afrique noire. Par la structure dérivationnelle trinitaire (*olúwo*, *irɔ̀tàn*, et *orin*) de ses fragments appelés *odù Ifá*, il est un langage et s'avère être un système rigoureux de recherche axée sur l'Homme et la société.

De même, les concepts d'identité et de science ont été exposés, dans le double objectif de lever l'équivoque quant à l'orientation socioculturelle de la réflexion et de poser des repères sémantiques autour desquels doivent être menées

¹ Hegel, (1940, p.43)

les discussions au sujet de la scientificité de l'information graphique.

Dans cette optique, il a été signalé que le système *Ifá*, contrairement au concept classique de science, réunit en un seul tenant, c'est-à-dire sous le même vocable de science, les dimensions théorique et pratique de la recherche ; laquelle s'étend à tous les domaines de la vie sociale et lui confère une polyvalence épistémologique. D'où la question relative à la forme de rationalité à l'œuvre dans le système.

Le second moment de la discussion, celui de la démonstration proprement dite, a porté sur la présentation et l'analyse de la démarche méthodologique propre au système, dans le but de relever quelques principes scientifiques qui la sous-tendent et de mettre en relief sa rationalité. A cet effet, les volets théorique et pratique ont été alternativement examinés sous le mode *sui generis*, c'est-à-dire abstraction faite des performances du système.

Ainsi, il ressort que le langage graphique est d'une haute facture mathématique et qu'il confère au système une large capacité de production informationnelle ; celle-ci est fondée à la fois sur les principes dialectiques de l'égalité dans la différence et de l'interconnexion universel.

De même, sur le plan pratique, il a été démontré que le système *Ifá* dispose d'un plateau technique et institutionnel bien pourvu dont quelques procédés thérapeutiques ont été, à titre d'exemple, présentés et analysés. Il découle de cet examen que la validité scientifique de la démarche graphique est établie au regard de la permutabilité et de la

convertibilité des notions de masse, vitesse et énergie qui sont des données de la physique nucléaire.

En dernier ressort, un parallèle a été effectué entre le système Ifá et les autres sciences humaines et sociales qui aura permis de signaler la spécificité épistémologique du système graphique. Cette spécificité réside essentiellement dans l'urgence simultanée et équitable que ce dernier accorde aux préoccupations d'ordre théorique, pratique, éthique et utilitaire.

Bibliographie Signalétique

Aristote, *Métaphysique*, Livre A 1 (981 a5-7)

Bachelard, **Gaston**, 1975. *La Formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, neuvième édition, Paris.

Collectif, 1993. *Dictionnaire Universel*, Hachette, Edicef, Paris.

Eliade, **Mircea**, 1965. *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris.

Hegel, 1940. *Principes de la philosophie du droit*, Traduction Jean Hyppolite, Gallimard, Paris,

Héraclite, (1903-1908). *Fragments*, édition critique de Hermann Diels et Walter Kranz, Berlin.

Houndonougbo, **Victor** « Processus stochastique du Fâ : une approche mathématique de la géomancie des côtes du Bénin », in *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, sous la direction de Paulin Hountondji, 1994, pp. 138-157.

Kadja, Germain, « La philosophie et l'évolution de la pensée matérialiste » in *Annales, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Nationale du Bénin*, n° 2, 1981, pp. 79-120.

Kakpo, Mahougnon, 2006. *Introduction à une Poétique du Fa*, Les Editions des Diasporas, Cotonou.

Lalande, André, « Science » in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Première Edition, PUF, 1926, pp.944-949.

Marx, Karl, 1867. *Le Capital*, Livre I, Préface à la première édition, Hambourg.