

LE FANAHY

par Jean Rajaonarivelo.

S'il est un mot, riche par soi-même en significations diverses, mais qui devrait s'enrichir encore davantage par suite de l'apport de la civilisation occidentale dans le pays, tout en servant à la fois de base efficace pour critiquer cet usage que l'on a fait de lui¹, ce mot c'est bien « *fanahy* ».

Fanahy peut désigner tout un éventail colorié de nuances tantôt bien distinctes, tantôt aux zones frontières assez indécises. La catégorie caractérisée par des nuances tranchées entre ses différents sens possibles, fait partie de ce que nous appellerions les *définitions prescriptives*, par opposition à la catégorie des *définitions descriptives* qui glissent, par des différences plutôt subtiles, d'une signification à l'autre.

1 — Définitions prescriptives

Nous désignons sous cette rubrique les divers sens du mot *fanahy* qui ont au moins un arrière-plan moral, s'ils ne s'imposent pas franchement comme des idéaux à atteindre dans notre conduite morale au sein de la société.

Quelque variées et nombreuses que soient les significations possibles de *fanahy*, elles ont en commun le fait de participer toutes d'un noyau central qui se trouve être précisément le mot *fanahy*. Une tautologie, d'ordinaire, ne fait que nous replonger plus profondément dans l'obscurité, mais en l'occurrence, elle peut être

1. Non sans mettre à nu, par la même occasion, la fragilité de la notion nouvelle greffée sur un tronc.

utile. Certains pensent que le terme dérive de la racine *Nahy* qui signifie volonté :

— *tsy nahy* : involontaire ; *nahim-po* : acte délibéré ;

— « *vivy nanitrika ka bongo mason'ny nahiny* : un *vivy*¹ à force de plonger a les yeux enflés : c'est qu'il l'avait voulu ».

Ainsi *fanahy* signifierait, d'après eux, la faculté de juger et de déterminer soi-même, un équivalent du libre-arbitre scolastique. Pour une conclusion à moitié acceptable, les prémisses sont nettement mauvaises. Le *fanahy* étant, comme nous le verrons plus bas et l'avons annoncé plus haut, un idéal moral, nous voyons mal la raison qui nous permettrait de croire que le libre-arbitre puisse en tant que tel, être considéré comme un idéal proposable à l'effort conquérant du sujet, étant donné que par définition le libre-arbitre est un attribut inhérent à la nature humaine par rapport à laquelle il est une donnée et non un enjeu. Le libre-arbitre en tant que tel, ne peut faire l'objet d'un jugement de valeur. Simple source de responsabilité, il ne peut être qualifié par lui-même de bon ou de mauvais. Seul, l'acte découlant de cette faculté primordiale d'agir sera justifiable devant la loi morale. Tout le monde connaît la vieille chanson qui concerne la plus ancienne école de jeunes filles de la capitale :

« *Les filles d'Ambatobevanja, les gars !
sont belles et bien constituées, les gars !*

Mais sont sans « fanahy » pour les faire estimer, les gars !

Ny zanak'Ambatobevanja, re lahy !

Tsara tarehy, tsara bika, re lahy !

Fa tsisy fanahy handalàna, re lahy !

2 — La préoccupation, le souci, l'inquiétude

Si, par contre, nous lui trouvons une autre origine que cet hypothétique *nahy* qui nous a fait sombrer dans la confusion, pour le faire dériver de la racine *ahy*, nous y gagnerons en vraisemblance tant au point de vue de la formation des mots qu'au point de vue sens, car sous ce dernier rapport, le principe qui entend faire du *fanahy*, un idéal proposable à tout un chacun, sera sauvegardé. *Ahy*, en effet, est une racine, certes, inusitée à l'état pur, mais qui n'en désigne pas moins, dans ses dérivés ou composés, une attitude psychique toujours recommandable, faite d'attention et de vigilance. C'est ainsi qu'il signifiera, affecté,

— d'un suffixe : que l'on soupçonne (*ahina*),

— d'un préfixe : se soucier de (*miahy*) ; soupçonner (*miahiahy*) ; être inquiet (*manahy*),

1. Petit palmipède sauvage.

— ou sous forme reduplicative : soupçon, inquiétude, souci (*ahiahy*).

De tous ces mots, le plus proche de *fanahy*, c'est de toute évidence, le verbe *manahy* : être inquiet. Il suffit en effet, conformément à la grammaire malgache de remplacer l'M du préfixe *man* par F pour obtenir un nom verbal exprimant :

— soit le moyen, l'instrument : (*manjaitra* : coudre ; *fanjaitra* : aiguille),

— soit le mode de l'action (*fanjaitra* : façon de coudre).

Compte tenu de la nature du préfixe *fan* en malgache, et dans l'impossibilité de trouver en français un mot suffisamment nuancé pour rendre cette idée de moyen ou de faculté sans tomber dans la périphrase, la traduction la moins infidèle de *fanahy* serait en français *inquiétude*. Cette inquiétude qui se trouve précisément être également présente et dans *soupçon* et dans *souci*, constitue par conséquent l'armature profonde du mot « *fanahy* ». Or, elle se caractérise par la possibilité qu'a le sujet de découvrir dans le présent ou dès le présent, matière à problème dans une situation donnée. Le *fanahy*, c'est donc cette prévoyance inquiète qui ne nous laisse pas en repos, qui nous fait redouter un avenir sombre dans un présent de sourire, qui nous fait considérer toute situation comme entourée d'embûches ; ainsi que dans un jeu de « *fanorona* », nous sommes pris, dans la vie, à l'intérieur d'un réseau de forces tel, qu'une prudence et une analyse constantes de la situation s'imposent, sous peine de nous laisser absorber par plus vigilant que nous. A ce compte, nous n'avons rien de plus à redouter que le calme apparent des situations qui peut cacher une embuscade tendue ;

Ady tsy ahi-mahatratra : Un combat dont on ne se doute pas, surprend au dépourvu ».

La supériorité du *fanahy* entendu comme inquiétude réside, comme nous le voyons, d'une part dans la résistance qu'elle oppose à la sollicitation du milieu qui veut l'entraîner à l'insouciance, et de l'autre, dans la capacité qu'elle a de sentir l'existence du problème sous-jacent dans une situation. Certes, résoudre un problème est d'une autre portée que de le sentir, voire même que d'en souffrir, mais le chemin qui mène vers cette solution passe obligatoirement par cet éveil de la conscience à une réalité à laquelle elle se doit d'être sensible, car il n'y a pas de problème qui, à plus ou moins longue échéance, ne se révèle comme vital. L'intuition d'un problème passe donc au premier plan, non seulement dans l'ordre chronologique mais même dans l'ordre de la valeur, car du problème à sa solution, le processus est celui d'un développement naturel, tandis que du fait au problème un acte créateur est indispensable pour fabriquer une ébauche de vie à partir de matières premières informes. C'est ce qui a fait dire substantiellement à un penseur contemporain qu'il y a plus d'intelligence à poser un problème qu'à le résoudre.

Mais le *fanahy* désignerait-il seulement la possibilité de sentir le problème et même de le poser, à l'exclusion de la capacité de le résoudre ? Tant s'en faut. Le *fanahy*-inquiétude n'est pas une faculté de s'embrouiller, condamnée à flairer le danger et à trépigner de rage ou d'affolement sur place. L'inquiétude dont il est saisi est un sentiment proprement humain et de qualité supérieure. C'est une inquiétude calme, tranquille, méthodique, résolue à aller jusqu'au bout.

Inconciliable avec notre repos, le *fanahy* peut, certes, contribuer à faire notre malheur, mais ce n'est là qu'un effet secondaire de son exercice, car en réalité il constitue le garant de notre supériorité sur le plan moral, mais aussi de notre succès sur le plan pratique. A ce nouvel étage, en effet, où nous le considérons, le *fanahy* a le même sens qu'*intelligence*.

3 — Raisonnement, intelligence

Là où l'intention moralisante semble être la moins apparente, c'est à coup sûr lorsque son sens le mène jusqu'à ce premier étage de sa signification possible où on lui trouve comme synonymes : *intelligence, savoir-faire, raisonnement*, bref tout ce qui fait appel à l'exercice de la raison en vue de nous aider à résoudre pour le mieux tout problème que dans un sens ou dans un autre la vie ne manquera pas de nous poser. Le *fanahy* joue ici le rôle d'un instrument dont l'efficacité le recommande à quiconque éprouve le besoin de se sortir victorieusement d'une situation. Andrianampoinimerina, lorsqu'il voulait rallier les populations sous son autorité, avait pour mot d'ordre de faire la conquête du pays plutôt par le *raisonnement* que par la force :

« *Izay tsy azoko amin'ny fanahy, alaiko amin'ny hery* : ceux que je ne pourrais conquérir par le *raisonnement* je les rallierai par la force ».

Aussi se mettait-il en pourparlers avec les représentants de chaque communauté pour les persuader de se rendre, épargnant ainsi des maux inutiles à la fraction pacifique et innocente de la population, « les femmes et les enfants : *ny vady aman-janakareo* », avant de faire usage de ses armes. Le fait est qu'il gagnait autant de monde, sinon plus, par son habileté diplomatique, son *fanahy*, que par tout autre moyen violent. Ce qui a amené le vieux conquérant, désireux avant de mourir, de passer en revue son glorieux passé politique pour en tirer une leçon pour son fils et ses lieutenants, à cette trop judicieuse conclusion :

« La violence ne vaut pas la raison : *ny hery tsy mahaleo ny fanahy* » .

Le rôle joué par le *fanahy-intelligence*, loin d'être négligeable dans la pratique de la vie quotidienne, ne saurait cependant se recommander sans réserve, car à ce stade, le *fanahy*, qui se révèle comme

un simple instrument de succès, telle une machine à calculer, ne saurait nous garantir contre les critiques morales que nous aurons méritées de par le mauvais usage que nous en aurons fait. Le *fanahy*, qui nous était recommandé en tant qu'*habileté* ou *savoir-faire*, n'avait d'autre titre à notre estime que son efficacité technique, sans préjudice de sa valeur morale éventuelle, laquelle dépendra de la valeur même de l'acte considéré dans le contexte des rapports sociaux où il vient s'insérer comme dans son cadre normal. Aussi bien, pour pouvoir accéder à un niveau qui permette de proposer le *fanahy* comme idéal sans aucun risque d'offusquer la morale, devons-nous nous efforcer de trouver au *fanahy* un sens qui le réconcilie franchement avec la morale. Et c'est bien possible car le mot *fanahy* pourra encore dépasser le sens qu'il avait précédemment pour désigner non plus la simple habileté technique, indifférente en soi au bien comme au mal, mais la capacité exclusivement polarisée par le bien. Mais ici on peut se demander à juste titre ce que le Malgache entend par *bien*, et surtout eu égard au *fanahy*. A ce propos, qu'on se rappelle d'abord que le *fanahy* est avant tout une *inquiétude*, c'est-à-dire une crainte, et comme telle, une peur de tomber dans le mal. Non pas ce mal abstrait et aérien que l'on appelle souvent « le mal en tant que mal » ou « puisque c'est le mal », ce mal platonique. Mais le mal concret, le mal susceptible de se traduire pour le sujet en mal réel, en *douleur* et *souffrance*.

Ainsi, référence faite à la nature profonde de *fanahy*, le *bien* ne signifie rien moins que la possibilité pour le sujet d'éviter le mal. Il va sans dire que le mal dont il est question ici ne saurait être d'ordre physique, ce qui nous ferait régresser au *fanahy* de la manière précédente : au *fanahy-savoir-faire*. Le mal que le *fanahy* cherche à nous éviter se trouve ici être de nature essentiellement morale. C'est ce qui apparaît avec évidence dans l'exemple ci-dessous, en même temps que le caractère défensif et inhibitif du *fanahy* :

« *Ny manam-panahy mody voky, ny adala manesika ihany* : Celui qui a du *fanahy* fait semblant d'en avoir assez, cependant que l'insensé continue de manger gloutonnement ».

4 — Henatra

Le *Fanahy*, visiblement, dans cet exemple est synonyme de bon sens, jugement. Faculté de discrimination entre ce qui convient et ce qui ne convient pas, il s'apparente à la notion de *conscience morale*, mais une conscience morale qui a *surtout* pour objet de veiller à nous éviter de nous couvrir de *honte* dans le cadre de la société où nous sommes appelés à évoluer. On n'aura jamais rien compris à l'âme malgache aussi longtemps que l'on ne se sera pas rendu compte que pour le peuple qui a placé au sommet

de sa moralité la conduite selon le *fanahy*, il n'est de pire malheur pour un être humain que d'être assujéti par les circonstances à subir l'humiliation ou le ridicule. La capacité de résistance spirituelle humaine se trouve condamnée à l'avance à la défaite dans une épreuve qui la met face à face avec la honte, exactement comme sa force physique ne saurait se concevoir sortir saine et sauve d'un tournoi qui l'opposerait au taureau, car pour le moral humain :

« La honte est aussi un taureau : *ny henatra ombalahy* ».

5 — Valeur de la vie

Ce taureau-henatra dont il était dit qu'il était capable d'ébranler dangereusement la résistance spirituelle de l'homme, possède encore la propriété de provoquer, entre autres conséquences, le désintéressement à la *vie*. Or, si le Malgache avait, comme chacun le sait, attaché une importance quasi-absolue à la vie, indépendamment du contenu matériel de cette dernière, c'est que pour lui, elle passait pour être la source de tous les biens. Mieux encore, elle est déjà, par elle-même, un bien inappréciable, à côté duquel tous les autres ne sauraient être que secondaires et superficiels, non seulement parce que la vie est première dans l'ordre du temps mais même aussi dans l'ordre de la valeur. Aux yeux du Malgache, la vie est, de par sa propre nature, un triomphe et une victoire sur la nuit du néant. Jouir de la vie, c'est vivre intensément cette vérité que soi-même on a été le théâtre et le bénéficiaire du miracle par lequel l'absolu de l'être a triomphé de l'absolu du néant : vivre c'est être

« *Hary tongotra aman-tanana* : être pourvu par un acte de création de pieds et de mains »,

et que, par ailleurs, être c'est devoir être plus, c'est sentir en soi l'irrésistibilité de cette force qui nous pousse à nous dépasser nous-mêmes et à nous étendre aux dimensions de la nature pétillante de vie qui s'étale autour de nous : cet univers dont soi-même a été promu partie intégrante. C'est le sens profond de ce rapport d'identité tissé entre la vie d'une part, et la vision du soleil de l'autre :

Velona = « *mahita masoandro* » ; vivre = « voir le soleil ».

Aussi la vie pour le Malgache peut-elle se passer à la rigueur, sinon facilement, d'agrémentaires supplémentaires, du fait qu'elle porte en elle-même sa propre jouissance. Le célèbre dicton :

« *Mamy ny miaina* : il est doux de vivre »

illustre avec force cette suffisance de la vie par rapport à elle-même. Les infortunes morales, matérielles ou physiques, ne sauraient peser d'un poids déterminant en face de la vie, impuissantes qu'elles sont à rien faire contre le caractère absolu de cette dernière. Par ailleurs, aucun bien au monde ne pourrait la contre-

balancer, pas même l'attachement à un être affectionné — parent, ami — sentiment cependant dans lequel le Malgache est passé maître à juste titre : le *fihavanana* :

« *Raha maty aho, matesa Rahavana ; raha maty Rahavana, matesa ny omby* : si je meurs, puisse mourir aussi Rahavana ; si c'est Rahavana qui meurt, puisse la vache trépasser ».

La vie propre qui vient prendre place ainsi au sommet de la hiérarchie des valeurs, avant le bien affectif incarné par le *havana* et le bien matériel ici concrétisé par la vache, le cède cependant en valeur à un autre bien d'ordre essentiellement moral, le mot moral étant entendu ici dans le sens de bon, par opposition au bien affectif tel que le *fihavanana* ou amitié, lequel doit parfois sa qualification de moral plutôt à son caractère psychique, d'aucuns diraient spirituel. Ce bien moralement bon, doué d'une valeur transcendante qui le met à l'abri des contingences sociales ou des particularités de l'histoire, c'est l'*honneur*, notre honneur. Faute de mieux, nous avons dû nous contenter de ce terme français d'*honneur*, lequel porte diverses appellations en malgache, justement variables selon les nuances imposées par les circonstances. Tantôt il s'appellera *haja* quand il souligne le respect que l'on doit à un être, dès lors que ce dernier s'affirme dans l'authenticité de sa nature :

Ny hajan'ny maha-olombelona : le respect lié à la dignité humaine.

Tantôt il aura nom *hasina* quand au sentiment suscité par le *haja*, vient s'ajouter celui d'une crainte quasi-religieuse due au caractère sacré et inviolable de cet être envisagé dans la pureté de son essence :

Hasin'ny tokantrano : caractère sacré du foyer.

Ou enfin, tout simplement, *voninahitra* quand il est fait allusion au respect commandé par une distinction d'origine essentiellement sociale. Dès lors il coïncidera avec : titre, dignité, bonne réputation, honneur, gloire :

Ny voninahitra maha-ben'ny tanàna : l'honneur attaché au titre de maire.

Quelque soit, parmi ces trois possibilités concrètes, le sens effectif que doit prendre le mot honneur dans la pratique, la réalité que chacun de ces termes désigne, dépasse en valeur tous les biens dont l'individu puisse disposer, y compris ce que tout le monde s'accorde à reconnaître comme le souverain bien, et auquel le Malgache attache un intérêt passionné : la *vie*. Précisons tout de suite qu'il s'agit de la vie biologique. Dans ce sens, la perspective de la mort elle-même ne lui cause pas autant de frayeur que la nécessité de subir l'avanie populaire :

« *Voalavolahy latsaka an-ketona, ny fahoriana leo ihany, fa ny akoram-bahoaka no tsy tany* : un rat tombé dans un piège : passe encore le malheur, mais c'est la huée de la foule qui est intolérable ».

Mis devant la nécessité de se prononcer entre deux cas extrêmes, la honte ou la mort, le chantre convaincu de la « douceur de la vie » qu'est le *Malgache* nous déroutera par un choix apparemment incompréhensible :

« *Aleo maty toy izay menatra olona* : la mort plutôt que la honte ». Même pour une confusion banale mais où est engagé — ou plus exactement où il croit qu'est engagé — son honneur, il fera un sacrifice hors de proportion avec le malheur dont il s'estime menacé ou victime :

« *Aleo maty reniomby toy izay resy tohika* : il vaut mieux perdre sa vache que de céder dans une discussion ».

Mais si la honte est un si grand mal, par quel moyen pourrions-nous nous en défendre ? Si nous répondons : par la honte, nous aurons l'air de vouloir faire un vilain jeu de mots. En réalité, nous ne devons nous en prendre qu'à l'insuffisance même et à l'ambiguïté du vocabulaire. Le mot *honte* en effet, de même que le mot *henatra* qui le traduit en malgache, est susceptible de désigner trois choses différentes :

D'abord, il désigne le sentiment d'humiliation que nous éprouvons lorsqu'on nous tourne en ridicule. C'est de cette honte que le diction dit que « la mort lui est préférable ».

Ensuite il désigne ce qui pourrait nous couvrir de ridicule. C'est le sens qu'a le mot honte dans, par exemple :

Henatra ho an'ny fianakaviana izao fomba izao : un tel procédé serait une honte pour la famille.

On pourra entendre enfin par ce même mot, notre sensibilité à ce qui pourra porter atteinte à notre dignité. C'est de cette honte que quelqu'un est estimé privé quand nous le qualifions d'éhonté. En malgache cette troisième sorte de honte, de *henatra*, est synonyme de *fanahy*.

Et c'est exactement comme en français, lorsque nous disons de quelqu'un qu'il est sans *fanahy*, « *tsy misy fanahy* », nous voulons dire qu'il est éhonté, sans vergogne, étranger au sentiment de pudeur.¹

Il va sans dire que la première forme de la honte ainsi que la seconde est, sans contestation aucune, à éviter comme un mal évident : la première étant un malheur, la seconde une cause de malheur. La troisième forme de la honte n'est pas un mal, puisque ce n'est pas un préjudice qui afflige l'individu. Bien au contraire : c'est un préventif contre le mal, et même un signe de santé morale. Au fait, elle est une sensibilité au mal, qu'on aurait grand tort de confondre avec le mal lui-même : être sensible au courant ne veut pas dire être percuté par le courant. Le *fanahy-henatra* nous renseigne seulement sur le degré de causalité nocive d'une situa-

1. Très vraisemblablement c'était le *fanahy* qu'O. Mannoni voulait traduire par âme dans sa « Psychologie de la Colonisation » (Edition du Seuil, Paris 1950, pages 74-75).

tion. Certes, il nous met à même d'éprouver un sentiment de honte, car sensibilité veut justement dire capacité de sentir, mais de sentir, précisons-le, encore dans la phase de l'expérience : c'est-à-dire, soit avant que le malheur ne sévise, permettant ainsi de prévenir le malheur réel : dans ce cas, l'expérience est dite mentale ; soit au moment même où le malheur fond sur l'individu, et l'on est dans le cas d'une expérience vécue. Expérience durement éprouvante, il est vrai, mais la qualité d'expérience demeure, avec l'avantage de nous prémunir contre le retour d'une situation analogue.

Jusqu'à présent nous nous sommes contentés d'observer que pour le Malgache, de toutes les épreuves, celle la plus pénible à supporter est, sans nul doute, le *déshonneur* : *ny fahafaham-baraka* ; mais nous n'avons pas encore essayé de justifier la raison qui motive un tel jugement. Nous avons, à ce propos, souligné que, pour être un amateur passionné de la vie, le Malgache n'en déclare pas moins que l'honneur et la dignité personnelle l'emportent sur cette dernière, et qu'à ses yeux, « la mort est préférable à la honte ». Ne l'entend-on pas souvent dire, sinon tous les jours, du moins chaque fois qu'arrive à ses oreilles le récit d'une histoire jugée par lui déshonorante :

« *Aleoko maty alevim-belona toy izay afa-baraka tahaka izany !* : Je préférerais mourir, enterré vivant, plutôt que de subir une telle ignominie ! »

6 — Vie biologique et vie conceptuelle

Mais comment concilier l'attachement à la vie avec cette déclaration à l'emporte-pièce ? Pour répondre à cette question, empressons-nous de remarquer que ce qui a arraché ce cri de désespoir au Malgache, ce n'était pas la honte du premier genre, la ridiculisation dont nous sommes effectivement victimes et qui nous apparaît sous l'aspect du *définitif* — très rares sont parmi les Malgaches les cas de suicide —, mais la honte du troisième genre, la honte préventive, c'est-à-dire la honte ressentie à titre soit d'expérience mentale, donc qui ne le concerne qu'en imagination ; soit d'expérience vécue, par conséquent accompagnée du sentiment du *temporaire*.

Toujours est-il que si le Malgache croit devoir sacrifier la vie à l'honneur ce n'est pas par haine de la vie, mais bien plutôt par attachement à ce qu'elle a de plus profond et de plus précieux. En effet, pour lui, la vie comporte deux aspects nettement distincts qui constituent comme autant de vies : son aspect biologique, et son aspect conceptuel. Par le premier, nous vivons physiquement, somatiquement, par notre corps, de la vie même de la matière, avec tout ce que cela peut comporter de sujets d'exaltation et de fierté non seulement pour le Malgache mais

d'une façon générale, du point de vue métaphysique. Nous avons suffisamment insisté sur ce point pour que nous estimions ne plus devoir y revenir, sinon pour signaler que cette première forme de notre vie, est, certes, première dans l'ordre de l'existence, mais seconde dans l'ordre de la valeur. Ce qui aura la priorité sous ce dernier rapport, ce ne sera plus cette vie somatique, extérieure et superficielle, vécue à fleur de peau, et qui, par elle-même, nous condamnerait à l'isolement spatial, mais cette autre, intérieure, profonde, qui polarise tout notre être, et par laquelle, rayonnant hors de nous-même, nous brisons les cadres de l'espace et du temps. Cette vie, c'est la vie de notre moi social par laquelle nous existons chez autrui à l'état de concept ou de définition, dessinant chez lui en traits rapides ce que nous sommes valoriellement pour lui. Or, il s'agit bien d'une existence, car tant que cette définition de moi-même n'existe pas chez autrui, je suis exactement pour lui comme si je n'existais pas. Je vous ai très probablement rencontré plusieurs fois sur les places publiques, et pourtant pour moi, vous n'existez pas, parce que je ne porte pas en moi la définition qui doit vous représenter, la définition par laquelle vous existez en moi. Quoi que ce soit ce qui vous arrive, ou même quel que soit ce que vous êtes, cela me laisse absolument indifférent, et je ne puis pas faire autrement, car je ne peux ni me réjouir ni m'affliger de ce qui arrive au néant, il n'arrive rien du tout. Il n'est même pas. Quand je me promène sur un marché, si animé soit-il, mais où je ne connais personne, je me promène tout simplement dans le désert. Non certes pas dans un désert d'existant physique, mais dans un désert conceptuel, c'est-à-dire d'existant de la véritable existence, « noétique » ou « définitionnelle », la seule qui puisse avoir de l'importance pour moi, la seule dont je puisse tenir compte.

Pour avoir une idée de l'importance de cette expérience noétique, dite encore conceptuelle ou définitionnelle, il suffit de nous imaginer combien de peu de poids serait notre existence physique si personne, absolument personne, ne portait en lui la définition qui nous fait exister conceptuellement dans sa pensée : ce qui aurait pour résultat de nous faire vivre au milieu d'une solitude sociale étanche, propre à mettre à nu l'insignifiance de l'impuissance de notre vie physique, ainsi privée de sa raison d'être et de son expansivité.

Mais l'importance de notre définition chez autrui ne s'arrête pas à nous conférer cette existence noétique dont nous venons cependant de mesurer la supériorité sur notre existence physique. Elle aura encore pour résultat de nouer un coefficient de valeur autour de cette existence. Si, en effet, pour cette existence chez autrui, être, c'est être connu ; être connu, pour sa part, c'est être évalué. Car la connaissance suppose obligatoirement la distinction d'avec un autre, grâce aux mesures que l'on possède de l'objet connu dans ses différentes dimensions. Capacité intellectuelle,

puissance morale, force physique, degré esthétique, toutes expressions qui trahissent un souci d'appréciation quantitative tout autant que qualitative, car dans le domaine de la connaissance tout effort de quantification poursuit tout uniment un double but orienté vers la qualité : tendre *d'abord* à élucider cette dernière pour pouvoir *ensuite* l'intensifier.

L'on comprend ici que la définition, cette présence permanente de nous-mêmes en autrui, revêt pour nous une importance de premier ordre, d'autant que si, physiquement, nous pouvons nous isoler d'autrui, elle — cette présence — est constamment soumise aux feux des critiques. Et cependant, c'est dans cette définition que consiste le meilleur de nous-mêmes ou plus exactement, par cette définition, nous avons chance de devenir meilleurs que nous ne sommes par notre existence physique. Grâce à elle, en effet, nous pourrions parvenir à la transparence du concept, ce condensé chimiquement pur de l'être. Cette définition, déposée par la saisie intellectuelle d'autrui dans le trésor de connaissance qu'il porte en lui-même, est notre meilleur représentant. Notre meilleur nous-même.

Mais ainsi qu'il arrive à toute valeur authentique, elle est frappée de précarité et doit faire l'objet d'une surveillance sans relâche, sensible qu'elle est à toutes les déviations, erreurs et faux pas toujours possibles dans la conduite de notre être social. On pourra s'imaginer la complexité de la tâche qui consiste dans la sauvegarde de notre existence conceptuelle, lorsque nous nous mettons à l'esprit que cette définition de nous-mêmes en autrui, et dont nous nous montrons si jaloux, n'est le plus souvent que le reflet plus ou moins déformé de notre véritable moi, sur le miroir déformant de la subjectivité d'autrui. Encore si nous pouvions saisir telle qu'elle est en elle-même cette définition de nous-mêmes en autrui, y aurait-il quelque espoir d'objectivité. Mais en fait dans l'impossibilité d'atteindre autrement que par voie conjecturale la pensée d'autrui sur nous, ce que nous croyons être telle, c'est notre propre pensée, laquelle porte profondément la marque de notre propre subjectivité. Que de causes d'erreur qui nous poussent toujours plus loin de la vérité du Moi réel ! Et pourtant nous n'avons d'autre terme de référence que cette représentation par nous de la représentation de notre Moi par autrui, représentation ou mieux déformation au second degré ! Cette conjoncture qui reconstitue ce que nous devons être chez autrui, n'a dans le fond rien qui puisse assurer notre *quiétude*. Aussi ne nous privons-nous pas de créer de notre propre cru et pour notre usage une image de nous-mêmes à partir de notre Moi réel. Mais son manque d'objectivité mis à part, cette image est loin de nous satisfaire, car ce qui nous intéresse surtout, c'est notre image en autrui fabriquée sur le même modèle que notre Moi en nous, la tentation nous arrive de nous imaginer qu'il en est ainsi effectivement. Dans la figure ci-dessous qui résume ce que nous venons de dire, nous

nous sommes efforcés de mettre en évidence cette concentration des forces spirituelles du moi sur cette image de notre moi qu'autrui porte en lui-même. Image contre laquelle et sur laquelle notre possibilité d'action ou de connaissance se trouve irrémédiablement limitée. Image cependant combien importante pour nous, car par elle seule, nous sommes assurés d'œuvre efficacement à l'épanouissement de notre personne, puisqu'elle nous permet de briser les cadres étroits de l'espace et du temps : de l'espace, car elle nous sort de notre isolement physique et moral ; du temps, car elle peut survivre à la destruction de notre être physique :

« *Manaova toy ny fahatesan-tantely, maty mamela mamy* : mourez comme meurt l'abeille : laissez un doux souvenir ».

L'on se rend compte que c'est avec un soin plein d'inquiétude que notre moi veille à l'intégrité de cette définition qu'autrui porte en lui sur nous. Qu'elle vienne à s'altérer à nos yeux, et notre moi se met aussitôt à l'œuvre de reconstruire mentalement la structure de l'édifice ; mais l'instant où nous serions persuadés que l'image de notre moi chez autrui est détériorée sans espoir, alors le risque est grand que nous trouvions notre existence physique privée de sa raison d'être et encombrante. C'est ce qu'illustre en couleur violente le fameux dicton populaire :

« *Raha olon-tokana no tsy tia, hitoto koba aho hatavy ; fa raha ny be sy ny maro no tsy tia, hisotro tsingala aho ho faty* : s'il n'y a qu'une seule personne pour me détester, je préparerai de la pâte pour m'engraisser ; mais si c'est tout le monde qui me hait, je boirai du *tsingala*¹ afin de mourir ».

Ce sens aigu, voire dramatique, que le *fanahy* possède de l'honneur, s'exerce bien plus dans le sens de la conversation que dans celui de l'acquisition. Savoir garder ce que l'on possède, telle est la fin assignée à la vigilance inquiète du *fanahy* de façon à ce que le sujet n'aille point laisser se perdre ce que déjà il avait pu acquérir :

« *Aza mandraraka ilo mby an-doha* : ne laissez pas se renverser l'huile que vous portez sur la tête ».

Il serait même d'un manque de jugement inadmissible d'en laisser diminuer la quantité :

« *Voninahitra an-tsobika ka no atao am-patambary* ? : Vous avez de l'honneur par grandes mesures de riz, pourquoi le mettre dans des petites ? »

Cela ne veut pas dire que le Malgache soit étranger au besoin de gravir les différentes marches de l'échelle sociale pour se hisser à un niveau supérieur à celui d'où il partait. Il serait absurde de l'imaginer chez un peuple qui a constamment sur les lèvres, comme vœux de bonheur, des expressions comme :

« *Misondrota voninahitra, tongava amin'izay fara tampony* : puissiez-vous progresser en honneur et parvenir aux dernières

1. Petit insecte aquatique réputé mortel.

extrémités » ; ou qui galvanise l'effort des jeunes par l'attrait d'une brillante perspective ;

« *Tsy hitsiriritra olona fa ho tsiriritin'olona* : Puissiez-vous ne pas avoir à envier, mais bien à être envié » ; car l'idéal doit être toujours de faire mieux que son père :

« *Izay adala no toa an-drainy* : Seul l'imbécile est égal à son père ».

7 — Universalité du concept de dignité

On pourrait multiplier indéfiniment les exemples du désir de croître en honneur et en considération qui a cours dans les milieux populaires. Néanmoins ceux que nous avons déjà cités suffisent amplement à prouver par la même occasion que ces désirs de progrès sont, certes, louables, mais aussi, libres et facultatifs. Ils ne peuvent faire l'objet d'un impératif catégorique car ils ne sont pas universalisables : forcer les cloisons qui séparent les différents étages de la pyramide sociale n'est pas donné à un chacun. Par contre, veiller à son *haja* et à son *voninahitra* nécessite à peine la démonstration, qui est à la portée de tous. En effet, aussi bien l'objet à défendre : la dignité personnelle, que le moyen de le défendre : le *fanahy*, se trouvent entre les mains de tout être humain. Pour ce qui concerne le premier : l'objet à défendre, observons que la dignité de l'être est un phénomène universel et dépasse largement le cadre proprement humain. Être reconnu appartenir à une catégorie d'être déterminé est, déjà, une décoration, un titre, car il y a dans toute reconnaissance l'attribution d'une valeur à l'objet reconnu, ne serait-ce qu'une valeur de vérité. Or, une telle valeur est une valeur authentique, c'est-à-dire quelque chose qui a du prix à nos yeux. Dans ce sens, reconnaître qu'un objet est un caillou, c'est reconnaître qu'il est *vraiment* un caillou, c'est-à-dire qu'il participe d'une façon plus ou moins prochaine, à cette perfection qui s'appelle la « calculité ». A plus forte raison, être reconnu pour un être humain, indépendamment de tous les autres attributs contingents et accidentels c'est-à-dire non essentiellement liés à sa qualité d'être humain, constitue-t-il déjà un titre élevé, qui est la participation — variable selon un chacun — à cette vérité que l'on est un homme, avec tout ce que cela comporte de sous-entendu à la base.

Non seulement tout être humain jouit de ce titre d'être un homme, mais encore il a les possibilités de défendre ce titre grâce au *fanahy* dont il dispose. En effet, par la médiation de ce dernier, moyennant l'inquiétude et la vigilance, il pourra prévenir la détérioration de ce titre. Et, au cas où le préjudice est déjà porté à l'intégrité de son honneur, il a encore la ressource de faire de cette honte qu'il éprouve une honte expérimentale ayant pour fin de prévenir la rechute dans le même malheur. Quelqu'un qui ne

saurait rougir de la honte de l'expérience vécue, serait un cynique. Il doit être tenu pour responsable de son attitude provoquante et scandaleuse, car c'est lui-même qui, par un acte délibéré, aurait diminué, amoindri, sinon supprimé son *fanahy*, car il y a des « *tsy ampiampy fanahy* », ceux qui ont le *fanahy* diminué, et des « *lany henatra* », ceux qui n'ont plus trace de honte.

Mais ce n'est là qu'une absence purement relative. Le *fanahy* est tellement inhérent à la moralité que, chassé d'un point de la morale, il fait sa réapparition en un autre. Le brigand qui avait tué son *fanahy* sur le chapitre de l'honnêteté dans les biens matériels, peut encore l'avoir très vivant sur sa profession de brigand où il éprouve le besoin de prouver par les actes qu'il est un *bon* brigand : doué de beaucoup d'habileté, d'adresse, d'endurance, de savoir-faire, d'intelligence, de rapidité dans les décisions comme dans l'exécution, de courage, de maîtrise de soi, etc... L'homme cynique et effronté lui-même, dont on dit couramment qu'il n'a pas de honte, qu'il manque de *fanahy*, en réalité le *fanahy* ne lui fait défaut qu'en un point de la morale. C'est ainsi qu'il jouera de son mieux l'effronté pour pouvoir imprimer chez autrui l'image de l'effronterie parfaite. Néanmoins, il sera toujours réputé « *tsy misy fanahy* » car le *fanahy* est ce qui cherche à sauvegarder notre honneur, à asseoir et à maintenir notre dignité dans le bien et par le bien. Certes, chez le brigand ou l'éhonté, il y a effort pour restaurer l'honneur et la bonne réputation déjà fortement ébranlés par l'immoralité de leur conduite, mais ils le font en empruntant des voies condamnées par la morale : le premier, le brigandage ; le second, l'effronterie.

On serait donc mal venu à vouloir reprocher au *fanahy* de pouvoir servir d'instrument à la mauvaise réputation ou à l'hypocrisie. Le *fanahy*, contre tout espoir, s'efforce encore de sauver ce qu'il peut du désastre. Tant il est vrai qu'une fois notre existence conceptuelle complètement avilie et dégradée chez autrui, l'existence physique elle-même s'en ressent d'une façon dangereuse. Le *fanahy*, simple instrument entre nos mains, se révèle toujours fidèle à son devoir qui est de sauver notre honneur, même si nous avons réduit celui-ci à un élément infime.

8 — Honte et crainte

Aux yeux du Malgache, si nous écoutons toujours la voix du *fanahy*, nous ne commettrons jamais les actes indignes, car il n'y a que les actes indignes qui soient réprouvés par la morale. En d'autres termes, la conduite morale repose pour le Malgache sur la base du *fanahy-henatra*. Si le Malgache ne commet pas le mal, c'est à cause du *henatra*. Or, le *henatra* est toujours mêlé de crainte, et déjà est crainte lui-même. Et ce n'est pas sans raison que parmi toutes les dyades malgaches, accouplant par

association des termes corrélatifs, la morale malgache nous a habitués à entendre parler de « *henatra sy tahotra* : honte et crainte ». Et effectivement, la *honte* n'est autre que la *crainte* de voir se dégrader sa dignité. La honte ne serait ainsi qu'une forme de la crainte, mais une crainte supérieure. C'est une crainte où, contrairement à l'apparence nous ne sommes pas assujettis à la loi d'autrui, mais à notre propre juridiction. Autrui, il est vrai, est celui qui provoque en nous ce sentiment de honte-crainte : « *henatra olona* : honte d'autrui » ; il ne le provoque pas en tant que cause, mais en tant qu'occasion. La véritable cause de la honte, c'est la conscience que nous avons de la dégradation de notre définition en autrui. Or, cette définition, nous savons bien qu'elle est nous-mêmes. Mais nous-mêmes dans ce que nous avons et ce que nous pouvons de plus élevé. Nous-mêmes, enfin, « devenus ce que nous sommes » selon la recommandation du philosophe.

Si autrui nous trouble, c'est que nous craignons qu'il soit témoin lui aussi de notre dégradation ou de notre infériorité. Mais cela suppose précisément qu'en nous-mêmes, nous sommes déjà humiliés de notre propre déchéance. La preuve que la crainte d'autrui n'est, tout compte fait, que secondaire dans la honte, c'est que l'on peut très bien imaginer des cas de honte où entrerait seulement en jeu la crainte de soi-même à l'exclusion de celle d'autrui. Le remords qui nous prendrait à l'occasion d'un acte immoral que nous aurions commis sans que personne ne le sût, et où nous aurions honte de nous-mêmes, en constitue une illustration des plus évidentes. La honte qui nous préviendrait contre un tel remords en nous défendant de commettre le mal, constitue, sans contredit, un garant moral de qualité supérieure, étant donné qu'elle nous érige en législateur, en exécutant et en sujet. En un mot, nous possédons, grâce à elle, entre nos mains, tous les éléments indispensables à l'exercice d'une réelle autonomie. C'est le seul cas où nous pourrions être tenus responsables de notre acte, car aussi longtemps que c'est la crainte d'autrui qui nous meut, l'acte que nous accomplirons de la sorte sera dépourvu de moralité puisqu'il n'émane pas d'un être autonome. Pour le Malgache, seule la crainte de nous-mêmes qui existe dans la honte, est digne de fonder la valeur morale de notre acte, car elle seule respecte l'autonomie de l'être moralement responsable, maître de lui-même, et parvenu à sa majorité morale :

« *Kely mifanaiky, mifanaiky aman-tahotra ; lehibe mifanaiky, mifanaiky aman-kenatra* : quand les enfants font convention entre eux, ils utilisent la peur ; quand les grands font convention entre eux, ils la fondent sur la honte ».

Par ailleurs, il récompensera de son *fanahy* celui qui aura su lui commander en respectant sa liberté, mais payera au contraire de son obéissance servile tout détenteur de l'autorité qui essayera

de lui forcer la main : « *Andrian-doza*be, *mahatahotra* ; *malemy fanahy*, *mahamenatra* : méchant, un roi inspire de la crainte ; bon, il inspire de la honte ».

Preuve supplémentaire, s'il en était besoin, que la honte est le sentiment moteur de l'homme qui agit « conformément à la loi », de son propre gré, tandis que la crainte est le propre de celui qui se meut sous la contrainte d'un autre. Et comme il est bien plus malaisé de s'infliger à soi-même une discipline que de se laisser mener par les autres, — dans le premier cas il est nécessaire de lutter, à contre-courant de la nature qui nous porte à témoigner de l'indulgence envers nous-mêmes, cependant que dans le second il suffirait de nous abandonner à la seule pente de l'instinct de conservation — on conçoit qu'il n'est pas donné à tout le monde d'avoir honte, d'avoir du *fanahy*, mais que, par contre, tout le monde est capable de crainte. Ce dernier sentiment est tellement facile, tellement naturel que, non seulement tout être humain possède cette faculté mais qu'il la partage avec tous les animaux. Il en est tout le contraire du *henatra-fanahy* qui parfois nous fait défaut.

Mais en associant la crainte et la honte, le Malgache n'entend-il pas fonder sa morale sur cette double base ? Le *henatra* et le *tahotra* sont les deux remparts qui doivent nous défendre contre la tentation de faire le mal, mais pour des raisons différentes : le premier, par souci de sauvegarder notre dignité ; le second, par crainte du châtimeut. D'ailleurs, ces deux termes de *henatra* et de *tahotra* ne s'accouplent jamais que sous le signe de la négation : « *tsy henatra*, *tsy tahotra* : sans honte ni crainte », pour souligner le caractère cynique d'une conduite effrontée. Au sujet d'un comportement normal, même dans ses égarements, on n'utilise que le mot *henatra* ou *fanahy* indistinctement. Et si le mot *tahotra* est prononcé à propos de l'homme effronté, c'est pour le retenir, au moins, par la peur, puisque, par définition, il lui manque la honte, d'autant plus qu'il est beaucoup plus facile de se laisser persuader par les arguments de la peur que par ceux de la honte.

Cette méfiance que le Malgache semble nourrir à l'égard de la peur sur le plan moral, n'est-elle pas contredite par la crainte de Dieu sur laquelle il fait reposer en dernier ressort la moralité comme en témoigne le proverbe bien connu :

« *Aza ny lohasaha mangina no jerena fa Andriamanitra antampon'ny loha* : ne considérez pas le silence de la vallée, mais plutôt Dieu qui se trouve au-dessus de la tête » ?

Ou cet autre bien plus concret :

« *Ny adala no tsy ambakaina, Andriamanitra no atahorana* : si l'on ne dupe pas un naïf, c'est parce qu'on craint Dieu » ?

Remarquons tout de suite qu'il n'y a rien là qui puisse contredire en quoi que ce soit ce que nous avons dit sur la valeur morale respective de la crainte ou de la honte, étant donné

que la crainte dont il s'agit ici — celle ayant Dieu pour objet — est, de toute évidence, une crainte vraiment supérieure, car elle peut signifier le défi lancé à tout ce qui n'est pas l'« éternel ».

De plus, elle pourrait très bien coïncider avec le degré moralement suprême de la honte : notre honte devant nous-mêmes. On appelle Dieu ou *Fanahy*, la voix qui, dans le silence, travaille à nous soustraire à l'ignominie du mal, cela revient absolument au même, car Dieu est le « Seigneur-Parfumant la beauté » qui habite en nous, incompatible avec le voisinage du mal.

Hors de cette identification de Dieu avec *fanahy*, la crainte de Dieu, comme toute crainte d'une personne étrangère à nous-mêmes, tomberait sous le coup de la condamnation morale de la crainte en général, comme source d'aliénation de notre liberté.

On conçoit que le « *tsy matahotra an'Andriamanitra* » est un homme qui peut se laisser aller à toutes les extrémités, quand on considère le fait que même les menaces de la justice divine n'arrivent pas à l'impressionner et à le détourner de ses mauvaises intentions. Dans la réalité de la psychologie malgache, crainte de Dieu et pudeur coexistent effectivement en nous, et ne doivent en aucune manière être sacrifiées l'une pour l'autre, car elles représentent deux aspects inséparables de la morale : la première consacre le caractère transcendant de la morale et lui confère ce goût du sacré et de l'inviolable qui lui mérite précisément notre respect et notre obéissance. La seconde en incarne le caractère immanent, celui par lequel elle est en nous, émane de nous, voire s'identifie à nous. Et c'est ce second aspect qui garantit notre liberté dans la moralité, car nous sommes et nous devons être à la fois assujettis et libres à l'égard de la morale. Au fait, cette contradiction qui semble insoluble, nous parvenons à la surmonter grâce à la double médiation complémentaire de la *crainte de Dieu* et du *fanahy*, également présents en nous.

9 — La sagesse

Néanmoins, en dépit de cette supériorité incontestable du *fanahy-henatra*, à y regarder de près, il n'est cependant pas exempt de toute impureté, du fait même qu'il comporte dans sa notion une implication de crainte. Certes, craindre sa propre loi est la définition même de l'autonomie morale, et se soucier de ne point laisser s'altérer, à ses propres yeux, l'éclat de sa dignité personnelle, doit paraître à tout un chacun comme une attitude morale au-delà de toute critique. Toutefois, il existe en fait un autre mode possible du *fanahy* qui l'emporte sur le *henatra* au point de vue moral. Quand le *fanahy* se sera dépouillé de toute crainte, et même de sa crainte de lui-même, pour n'avoir plus à s'inquiéter que de sa conformité avec les lois de la raison, alors il cessera d'être *henatra* pour devenir *sagesse*.

Parvenu à ce stade de son développement, le *fanahy* aura atteint à l'apogée de sa noblesse morale, si tant est vrai que la vertu réside surtout dans l'action. En effet, l'on peut dire des différents stades que nous avons vu le *fanahy* traverser, qu'ils pouvaient demeurer à l'état purement réflexif ou passer à l'état actif, sans que le *fanahy* qui les parcourt, cesse pour autant d'être *fanahy*. La *sagesse*, pour sa part, non seulement thésaurise, par définition, les potentialités des vertus précédentes, mais elle implique de surcroît, la présence chez le *sage*, d'une force suffisamment forte pour faire passer ses croyances claires du plan de la pensée à celui de l'action. Cependant qu'au niveau du *henatra* ou de la *science morale*, les mérites du *fanahy* peuvent se limiter à n'avoir que de simples perceptions intellectuelles, sinon de pures convulsions sentimentales, le *sage* au contraire, du fait même qu'il ne se soucie que de conformer ses actes aux dictées de la raison, se hisse au-dessus de toutes les attaches qui ne sont pas marquées du cachet de cette faculté, mais qui auront pour effet de le retenir de l'action.

La vraie *sagesse*, en effet, exige non seulement que l'on pense bien, mais encore que l'on traduise en actes ses pensées et ses convictions, que l'on ait le courage de porter témoignage à la vérité, à la justice et à la raison, et ce, au-delà et en dépit de ses préférences, de ses goûts et de ses inclinations personnelles. Ce qui avait valu à Andrianampoinimerina le titre de sage n'était-il précisément, parce qu'il savait, même parmi ses penchants, semble-t-il, les plus légitimes, sacrifier ceux que la raison lui indiquait comme pouvant être préjudiciables aux intérêts qu'il estimait supérieurs ?

La véritable *sagesse* se trouve ainsi à ce point de l'embranchement de la vertu, qui oriente dans la double direction de la *sainteté* et de l'*héroïsme*. Le roi qui poussait la sollicitude pour son peuple jusqu'à interdire à ses subordonnés immédiats de faire preuve, dans leur comportement extérieur, de vanité ou d'ostentation de fortune, afin de ne pas faire souffrir de jalousie et d'envie les gens du peuple¹, était aussi celui qui n'hésitait pas à livrer, non sans un grand déchirement d'âme, ses deux fils criminels Rabodlahy et Ramavolahy, à la rigueur de la justice capitale.

Sans avoir à aller aussi loin que cet héroïsme tragique de l'infortuné père, nous sommes appelés aussi parfois par les circonstances, à faire preuve de *sagesse* et à écouter au milieu des passions, la voix de la raison qui nous commande un acte, à notre dimension et à notre niveau. Mais alors il nous faudra beaucoup de *fanahy* pour pouvoir dominer l'éruption des sentiments aveugles :

« *Zaza fito tsy mahafehy trano, fa fanahy fito no mahafehy trano :*

1. Voir à ce propos les pages sur la construction des *Tsena* ou Marchés, particulièrement les pp. 881 et 882 du « *Tantara ny Andriana eto Madagascar* Callet et Malzac, T. II Imprimerie Officielle, 1908 Tananarive.

ce n'est pas sept enfants, c'est sept fanahy qu'il faut pour maintenir le lien du foyer ».

10 — Définitions descriptives

Le terme *fanahy* possède encore un autre sens, ou plus exactement un autre groupe de sens, celui qui lui reviendrait de la seconde signification de sa formation étymologique, et où il désigne la façon personnelle et propre de s'inquiéter, de juger les rapports des choses et des hommes avec soi, et par extension, de réagir.

La signification la plus simple de *fanahy* désignerait, dans ce sens, ce qu'autrui considère comme notre façon de réagir aux excitations de notre milieu social. Si ces réactions se caractérisent par la violence, l'intolérance, la haine ou la rancune, nous serons des « *ratsy fanahy* » : méchants (mot-à-mot : de mauvais *fanahy*).

Dans le cas contraire, où nous y répondrions par la douceur, la longanimité, la patience, ou la compréhension, nous serions réputés « *tsara fanahy* » : bon (mot-à-mot : de bon *fanahy*).

Mais comme, d'une façon générale, nous nous différencions des autres, aux yeux de nos semblables, par une certaine manière habituelle de nous comporter, *fanahy* signifiera aussi *habitude*, *conduite* :

Azoko ajanona izany fanahy izany raha tianao : je pourrais me défaire de ces habitudes si vous le désirez.

Quand l'habitude est rapportée à l'ensemble de nos façons habituelles de réagir, au lieu de s'appliquer à une seule manifestation de notre conduite, le mot *fanahy* voudra dire caractère :

« *Fotsifotsy fanahy* : de caractère impudent » (mot-à-mot de caractère blanchâtre).

Avec le sens de caractère, le *fanahy* avait fait un premier effort dans la direction qui va à l'origine des réactions trahissant notre être intérieur. Seulement, expliquer notre conduite par notre caractère, semble n'être qu'une explication purement verbale. Un pas décisif aura été franchi dans le sens de cet approfondissement, quand on aura fait signifier à *fanahy* notre pensée, ou mieux notre mode de penser habituel :

« *Ny fanahy samy manana ny azy* : à chacun sa façon de penser ».

Enfin, *fanahy* pourrait désigner la personnalité, cette somme dynamique de nos pensées, de nos sentiments, de nos souvenirs, de nos inquiétudes et de nos projets :

« *Ny fanahy maha-malagasy* : la personnalité malgache ».

Cette somme, c'est nous-mêmes, assumés dans notre totalité historique :

« *Ny fanahy no olona* : l'homme, c'est sa personnalité ».

Virtualité prochaine de l'action, c'est elle qui nous agit à

l'intérieur et de l'intérieur, jouant le rôle de moteur et source de nos actions, auxquels elle est liée par un rapport de causalité réciproque : c'est le *fanahy* qui nous fait mouvoir, mais le mouvement, à son tour, de par son existence-même, alimente et renfloue le *fanahy*, de manière que, la possibilité de nous mouvoir étant supposée nulle, par hypothèse, le *fanahy* tournerait comme à vide. Constatamment en mal de se traduire en formules concrètes, le *fanahy* privé par l'inertie, comme de tout contact et de tout point d'appui sur le réel, deviendrait comme s'il n'était pas. Refuser au *Fanahy* son actualisation, c'est le refuser en tant que virtualité. Mais le refuser en tant que virtualité, c'est tout simplement le nier. L'exemple fourni par cette image populaire du criquet mutilé, est très significatif à ce sujet :

« *Toy ny valala voatango, ka very fanahy mbola velona* : avoir perdu, tout vivant encore, sa personnalité, ainsi qu'un criquet auquel on a arraché ailes et pattes ».

11 — Fanahy et âme

Certes on pourrait très bien, remplacer dans la traduction ci-dessus le mot personnalité par âme. Néanmoins, on y courrait le danger de confondre le mot « âme » avec autre chose que « personnalité », seul synonyme d'« âme » admissible en l'occurrence. Par ailleurs, nous observons que c'est ici seulement, que le mot *Ame* pouvant traduire *fanahy* fait son apparition.

Le mot *Ame* a, en effet des acceptions métaphysiques ou religieuses sans rapport aucun avec le sens de *fanahy*, lequel n'a que des implications purement morales ou psychologiques, telles que nous venons de le voir, et sans plus. Avec l'arrivée des enseignants à teinte thomiste ou cartésienne, le Malgache avait fini, sans s'en apercevoir, par prendre quelquefois le mot *fanahy* dans un sens tout nouveau qu'il n'avait nullement auparavant, et qui désigne cette substance susceptible de survivre à la mort de l'individu, c'est-à-dire à la destruction de l'organisme. Il est courant aujourd'hui, d'entendre le Malgache dire ou répéter :

« *Ny fanahy tsy mba maty* : le *fanahy*, lui, ne meurt pas ».

Une semblable déclaration, compte tenu des significations du mot *fanahy* telles que nous les avons héritées de nos ancêtres, aurait pu paraître en un autre moment de notre histoire, une pure absurdité. Que ce soit dans le sens prescriptif (intelligence, inquiétude, crainte, honte etc.) ou dans celui descriptif (qualité, caractère, personnalité, etc. le mot *fanahy*, n'a jamais désigné autre chose qu'une faculté ou qu'un attribut, très contingent d'ailleurs, dont nous pourrions éventuellement nous servir. Si imaginatifs qu'aient été les anciens, ils ne l'étaient pas au point de substantifier un attribut, de croire, par exemple, qu'il y aurait quelque part une intelligence ou une inquiétude ou une honte, ou une

personnalité — car tels sont les sens de *fanahy* en malgache — qui existeraient par elles-mêmes, et en elles-mêmes, d'une façon indépendante sans être en autrui qui sera leur support. Ce support, en ce qui concerne le *fanahy*, c'est l'homme, le *sujet*. Lui seul est substance. Capable d'une existence indépendante et réelle, il se trouve être le centre de convergence des attributs non moins réels, c'est-à-dire liés à son caractère spatio-temporel. C'est ce dernier seul qui est capable d'individualiser la substance, c'est-à-dire de la distinguer d'une autre, car toute substance doit être indivisible. Or, la matérialité seule est le seul et véritable principe d'individuation, car elle seule ferait des substances, des éléments qui s'excluraient mutuellement, des « partes extra partes » dans l'agrégat du tout qui les englobe. D'ailleurs, pour le Malgache, la mesure de la réalité, est la corporéité. Chaque fois qu'il a besoin d'insister sur la réalité de quelque chose, il ne manque pas de souligner cette réalité par l'adjonction du mot *tena*, lequel signifie primitivement *corps*. C'est ainsi que pour traduire l'idée de réellement vrai, ou réellement existant, il dira

tena marina : corporellement vrai ; *tena misy* : corporellement existant.

A plus forte raison, quand il s'agit de la réalité suprême, de la réalité-type sur laquelle prend modèle, et dont participe pour ainsi dire tout ce qui peut être conçu comme réel, c'est-à-dire la réalité de la substance : elle ne peut être que corporelle, c'est-à-dire incarnée dans la matérialité.

Et c'est dans notre corporéité que réside en premier lieu notre hominité. Nous sommes élevés à la qualité d'homme, simplement et déjà parce que nous avons un corps, disons mieux parce que nous sommes corps. C'est ce qui nous garantit et l'existence, et l'individuation et la spécification. Tout ce qu'on peut dire sur notre compte de détail, en plus et au-delà de notre corporéité qui est globale, ne peut être qu'ontologiquement secondaire, y compris le *fanahy*. En effet, nous ne cessons pas d'être un homme — du point de vue ontologique, s'entend — pour n'avoir pas de *fanahy*, car nous pouvons très bien être un « *olona tsisy fanahy* : un homme sans *fanahy* », tant du point de vue prescriptif (sans honte, sans conscience morale, etc.,) que du point de vue descriptif (sans conscience psychologique). De l'*Homme* au *fanahy*, il y a un rapport de substance à attribut, et notre hominité est nécessairement première au point de vue ontologique, par rapport au *fanahy*. Ce dernier peut être ou n'être pas, pendant le moment où la première est déjà. Et non inversement. Le *fanahy* coexisterait avec l'hominité, mais ne saurait ni lui préexister, ni lui survivre.

On pourrait nous objecter ici ce passage du dernier discours d'Andrianampoinimerina :

« ... *Hody aho ho any an-danitra, fa alain'Andriamanitra (...). Fa ny nofoko no hilevina, fa ny fanahiko sy ny saiko hitoetra ami-*

nareo sy Damalahy hiany : ... Je m'en vais rentrer au ciel, car Dieu m'appelle (...) C'est mon corps qui sera enfoui dans la terre, mais mon *Fanahy* et mon *Saina* demeureront toujours avec vous et *Damalahy* »¹.

Il existe une apparente discordance entre ce texte et tous les autres dont on peut tirer des notions sur la conception du *Fanahy* par les Anciens. En effet, ni dans les proverbes, ni dans les hainteny, ni dans les fables et contes, ni dans le vocabulaire, on ne trouve rien qui puisse suggérer la moindre idée de cette survie du *fanahy* par rapport à l'humanité matérielle. Il y a bien quelque chose qui est donné comme survivant à la destruction du corps-substance, mais ce n'est pas de tout le *fanahy*. Ce sont les *angatra*, *avelo*, *lolo*, *matoatoa*, *ambiroa*, etc., autant de termes synonymes entre eux, mais auxquels le mot *fanahy* ne peut être assimilé. C'est ainsi qu'on ne pourra jamais remplacer *fanahy* par *matoatoa*, ou *angatra*, ou *lolo*, dans les expressions ou proverbes que nous avons cités plus haut. Par exemple, il serait absurde de dire : « *tsara angatra ianao* » à la place de « *tsara fanahy ianao* », « *ny manana matoatao mody voky* » pour « *ny manam-panahy mody voky* ».

Par contre, on pourra dire indifféremment :

« *Ny avelon'i Neny, ny matoatoan'i Neny, ny angatr'i Neny* etc.

Cela nous éloignerait trop de notre sujet, d'étudier ici la nature et les propriétés réelles supposées ou possibles, de ces survivances de l'homme. Qu'il nous suffise de signaler simplement que ces mots *matoatoa*, *angatra*, *ambiroa*, *avelo*, etc. désignent des substances, et non des attributs : substances nouvelles issues d'une ancienne substance en désagrégation, elles n'ont rien d'absurde en soi.

Le *fanahy* se révélant ainsi tout à fait étranger à la capacité de survivre, c'est peut-être le texte du P. Callet qui est sujet à caution. Et, en fait, on peut le supposer, car par exemple à la page 637 de son ouvrage cité, il dira indifféremment *fanahy*, *avelo* ou *ambiroa* :

9^e ligne : « ... *fa mankany Ambondrombe no faleha ny fanahy* »

19^e ligne : « ... *fa faleha ny avelo ny maty any Ambondrombe* »

36^e ligne : « ... *Ambondrombe no faleha ny ambiroa ny olona maty rehetra* »¹.

Par contre, dans le Tome I du même ouvrage, de la page 97 à la page 103, où il est question d'*ambiroa* et d'*avelo*, il n'y entre pas même une seule fois le mot *fanahy*.

Ce désordre regrettable dans le vocabulaire, trouve cependant

1. Callet et Malzac. *Tantara Ny Andriana eto Madagascar*, Tome II, p. 1053, Imprimerie Officielle, 1908.

1. A très peu de nuance près, ces trois citations disent la même chose « C'est à Ambondrombe que se rendent les *fanahy*, *avelo* et *ambiroa* des morts ».

son explication dans le fait que les premiers missionnaires, frappés par la supériorité morale du *fanahy*, avaient cru devoir l'accaparer pour en faire le correspondant malgache de l'« âme » scolastique, si bien que le Père n'était nullement gêné par l'énorme fossé qui séparait, en fait, les deux termes. Ces disciples de Saint Thomas auraient été davantage dans le vrai s'ils avaient adopté les mots *ambiroa* ou *avelo*, qui partagent avec l'« âme », les propriétés essentielles de coexister avec le corps et ensuite de pouvoir lui survivre. Ce qui les en avait détournés, c'était très probablement le fait que l'*ambiroa* ou l'*avelo* dénués de valeur morale, n'exprimeraient que la vie¹. Et les Pères ont préféré la moralité à l'immortalité.

D'autre part, on ne doit pas oublier que les propos attribués à Andrianampoinimerina n'émanaient pas directement du roi, mais étaient simplement recueillis de la bouche des personnes âgées que le prêtre avait pu rencontrer. Or, le missionnaire devait s'adresser bien plus naturellement à ses catéchumènes ou à ses convertis. Ce qui ne manquait pas de faire porter l'empreinte de la doctrine scolastique aux réponses ou aux déclarations de ces derniers, la sympathie éprouvée pour la noble figure du roi, inclinant d'ailleurs fortement à lui prêter certaines idées. Toujours est-il que, hors de cette influence du missionnaire, lorsque la pensée populaire s'exprime librement, avec toute sa spontanéité, le Malgache est loin de confondre *fanahy* avec *ambiroa* ou *avelo*. C'est le cas précisément du conteur du Révérend L. Dahl² qui dans son récit « *Impamosavy et Impihadifasana* » : « Sorcier et Cambrioleur-de-tombeau », avait utilisé pour peindre ses deux héros, le mot *fanahy* dans le sens descriptif :

4° ligne : « *nefa kosa ny fanahy samy manana ny azy* : quant aux mœurs, chacun avait les siennes propres ».

14° ligne : « *te hijanona tamin'izany fanahy ratsy izany* : il était désireux d'en finir avec ces mauvaises habitudes ».

La substance — matérielle, et soumise, comme nous le verrons, à la loi tridimensionnelle de l'espace — qui devait subsister après la mort des deux malfaiteurs, fut désignée, pour sa part, successivement sous l'appellation de : *avelo, ambiroa, matoatoa* :

25° ligne : « *Ary nony ela no nahafatesany dia tafahoana tany Ambondrombe ny avelon'izy roa lahy, ka gaga sady nitomany, fa nifankahita samy ratsy. Ny ambiroan'ilay mpamosavy moa niambozom-borotsihy, fa ny matoatoan'ilay mpihady fasana kosa niambozona mahazaka* » :

« Lorsqu'un long temps se fut passé après leur mort leurs *avelo* à tous les deux se rencontrèrent à Ambondrombe. Dans leur surprise de se revoir à nouveau entre malfaiteurs, ils ne purent

1. Lire à cet égard les mêmes pages 97-103 du Tome I.

2. Anganon'ny Ntaolo, par L. Dahl, p. 167-168, 7^e édition, Imprimerie Luthérienne, Tananarive 1962.

se retenir de pleurer. L'*ambiroa* du sorcier portait suspendu à son cou un rouleau de natte, quant au *matoatoa* du cambrioleur, il avait autour du sien une grosse corde ».

Quoi qu'il en soit, en admettant même que le propos en litige ait été véritablement prononcé par Andrianampoina, il ne sera pas de nature à infirmer en quoi que ce soit l'essentiel de ce que nous estimons être la croyance malgache sur le *fanahy*. Bien au contraire, il ne fera que corroborer notre affirmation selon laquelle le *fanahy* est un attribut, et est lié à l'humanité. Or, dans la déclaration du roi, il fait ressortir très nettement que, dans cette seconde existence après la mort, il y a une substance : c'est sa personne à lui :

« *Mody aho ho any an-danitra* : je m'en vais rentrer au ciel ».

Cette personne du roi aura pour attribut, mais pour attribut seulement, le *fanahy* et le *saina* :

« ... *ny fanahiko sy ny saiko* : mes soucis et ma pensée ».

Nous notons ici que *fanahy* est rangé sur le même pied que *Saina*, en tant qu'attributs, tous deux, de la substance *aho*. S'il n'y a pas de *saina* qui puisse exister d'une existence indépendante à la manière d'une substance, l'imaginer possible pour le *fanahy*, dont il est synonyme, serait une pure inconséquence. Et si, dans le langage courant, il semble que le *fanahy* ou le *saina* peuvent se séparer du corps :

« *Akanga diso an'Andringitra, ny tenabe no aty, fa ny fanahy any ihany* : une pintade séparée de l'Andringitra : c'est physiquement qu'elle est ici, mais son *fanahy* (sa pensée) est toujours là-bas », la faute en est à la poésie et à l'erreur de point de vue. En réalité, ce n'est pas le *saina* ou le *fanahy*, ou le *eritreritra* (pensée) ou le *vetsovetso* (pensée nostalgique), qui s'éloignent du *sujet* vers l'*objet*, c'est l'*objet* qui se rapproche du *sujet*, vient à lui sous forme de pensée abstraite, de concept. On se rend très bien compte que même dans cette déclaration, Andrianampoinimerina ne s'écarte pas de la ligne de sa malgachéité : pour pouvoir parler ontologiquement du *fanahy*, il faudra d'abord poser une substance qui le supportera comme un attribut.

« *Ny fanahy no olona* »,

« *Ny fanahy no olona* : c'est son *fanahy* qui fait l'homme ».

Implications philosophiques, implications morales, et implications religieuses, tout cela se trouve condensé dans cette formule de grande portée. Les deux termes *fanahy* et *olona* sont reliés entre eux par le moyen de la copule (C), *No*. Notons que, dans cette proposition, au point de vue grammatical, *fanahy* est le *sujet* (S) et *olona*, le *prédicat* (P). Ces deux remarques nous portent déjà à nous demander si la proposition, avec toujours ses trois éléments, ne pourrait pas se structurer différemment en inversant, par exemple, le rôle de *sujet* (S) et de *prédicat* (P) ; ou en trouvant une autre copule (C). On pourra procéder à ces diverses permutations, mais alors on sortira de la pensée mal-

gache. Cette dernière, en effet, est stricte et n'admet pas une autre disposition de ses éléments composants, qu'elle ordonne suivant le schéma ininterchangeable :

Article	S	C	P
Ny	Fanahy	No	Oloná

On pourra cependant, afin de serrer, par voie de restriction progressive, le sens de notre proverbe, faire une comparaison avec les autres rapports de *fanahy* et de *olona*. Dans ce sens, remarquons en premier lieu que les copules sont au nombre de deux en malgache : ce sont les *Dia* et *No*. Ce qui fait, multiplié par le nombre des termes devant être mis en rapport, *fanahy* et *olona*, quatre formes de rapports possibles à savoir :

	A	S	C	P
(1)	NY	Fanahy	DIA	Oloná (le Fanahy est un Homme).
(2)	NY	Oloná	DIA	Fanahy (l'Homme est un Fanahy).
(3)	NY	Oloná	NO	Fanahy (c'est l'Homme qui est son Fanahy).
(4)	NY	Fanahy	NO	Oloná (c'est son Fanahy qui fait l'Homme).

Le problème est de savoir pourquoi, sur ces quatre formes possibles de relations entre le *Fanahy* et le *Oloná*, le Malgache s'en tient à la dernière. Essayons d'abord de voir la différence qu'il y a entre *Dia* et *No*. Cette différence, elle confère aux différentes propositions gouvernées respectivement par ces deux copules, des acceptions diamétralement opposées. La proposition soulignée par *DIA* énonce un jugement d'*extension* ou assimilatif ; celle, au contraire, dominée par *NO*, donne lieu à un jugement de *compréhension* ou différenciatif. Par le premier, on introduit le sujet dans la classe de ses semblables, qui portent tous la dénomination indiquée par le prédicat, de sorte que, lui aussi, il portera la dénomination de ce prédicat. Dans le second, par contre, c'est le chemin exactement inverse que l'on suit : l'individu indiqué par le sujet est sorti du rang de ses semblables pour en être distingué au moyen de sa qualification par le prédicat.

La première figure :

(1) Ny Fanahy dia olona : (le fanahy est un homme),

est manifestement inacceptable, car le concept de *olona* étant ici, en tant que prédicat, plus étendu que celui de *fanahy*, la proposition se prête à la conversion suivante :

Misy olona sasany, fanahy : certains hommes sont des *fanahy*.

Personne n'acceptera, de gaieté de cœur, de compter parmi ces rares individus qui seraient des *fanahy*. Ils sentiront qu'il n'y a

rien qui les distingue à ce point des autres pour qu'ils puissent être assimilés, ontologiquement parlant, à un de leurs attributs, leur *fanahy*. Au point de vue moral, c'est une injure, mais... une injure absurde. Notre expérience, au surplus, ne nous révèle rien qui autorise une telle croyance : nous n'avons aucune idée de ce qu'est vivre en *fanahy*, mais nous savons ce que signifie vivre en *homme*.

La seconde figure :

(2) *Ny Olona dia Fanahy* (l'Homme est un *Fanahy*),

nous place devant une absurdité plus grande encore. Ce que nous venons de nier chez certains hommes seulement, leur qualité de *fanahy*, on vient nous le faire admettre pour tous les hommes... Et au nom de quelle dialectique ! Ce qu'il y a de remarquable, c'est que de plus en plus de Malgaches viennent apporter leur adhésion — sans en avoir peut-être conscience — à cette seconde formule, laquelle prête malheureusement le flanc à nombre de critiques.

D'abord, une proposition où le prédicat n'est pas bien compris et connu par celui qui la prononce, nous fait penser de celui-ci, qu'il l'a dite sans s'en rendre exactement compte ou que toute sa raison n'y était pas. Avant de pouvoir dire que ce crayon que j'ai entre les mains est *bleu*, il importe d'abord que je sache ce que veut dire le prédicat : *bleu*. Faute de quoi, en prononçant cette proposition, je verserai dans le psittacisme, car ma raison ne figure pas dans les mots que mes lèvres prononcent. En revenant à « *ny Olona dia Fanahy* » je sais pertinemment que, puisque *olona* désigne une substance, il doit en être de même de *fanahy* pour qu'il y ait correspondance. Or, qui oserait prétendre avoir connaissance de la vie et de la nature de ces *fanahy* substances ? A dire vrai, le seul *fanahy* dont nous ayons connaissance, c'est le *fanahy*-attribut, tel celui que chacun de nous porte en lui. Mais est-il besoin de rappeler qu'un *fanahy* n'est pas une substance : ce n'est qu'une faculté, la faculté de penser, qu'il est indispensable de posséder et d'améliorer (prescriptif), ou bien que nous possédons déjà d'une certaine manière : à la manière et à la façon propres à chacun de nous : notre façon de penser (descriptif). Nous n'avons jamais été dans un pays où vivent des êtres appelés *fanahy* pour pouvoir d'abord faire la comparaison de nous-mêmes avec eux, et établir ensuite la conclusion que, nous-mêmes, nous sommes une branche de cette grande famille des *fanahy*. La découverte serait sans doute sensationnelle, puisque jusqu'à présent nous n'avons encore l'impression que d'être des hommes et non pas des *fanahy*. Nous avons du *fanahy*, certes, mais que nous soyons des *fanahy*, c'est autre chose, impossible à prouver. Ce qui est une substance pensante, c'est nous en tant que *personne*, c'est nous, *olona*, et non pas le *fanahy* qui n'est

qu'une faculté ou la simple capacité que nous avons de penser. Que le *Fanahy* soit immatériel, voilà encore un point sur lequel nous tomberions, une fois de plus, parfaitement d'accord avec lui, puisqu'une faculté n'a pas à être matérielle : ce qui est matériel, c'est la substance homme : le *olona*. Le *fanahy* n'est qu'un terme que nous utilisons pour désigner une fonction : la fonction de penser.

Mais venons en maintenant à la troisième figure où nous avons :

(3) *Ny olona no fanahy* (c'est l'Homme qui est son *Fanahy*). C'est l'homme qui est son *fanahy* ! Une telle formule n'est pas admissible. En effet, dans toute proposition, c'est le prédicat qui prédomine, tant au point de vue logique qu'ontologique et même, quand il s'agit d'un jugement de valeur, au point de vue moral. La qualité d'être l'être indiqué par le sujet grammatical tend, car telle est la fin même de tout jugement, à s'effacer au profit de celui désigné par le prédicat. Quand je dis que le Tandroy est malgache, je tends à sauter par-dessus le caractère tandroy de mon sujet, pour ne considérer en lui que sa qualité de Malgache, laquelle domine, non seulement au point de vue logique, mais même au point de vue moral, sa qualité de Tandroy. C'est ce qui avait d'ailleurs rendu inadmissible la seconde figure :

Ny olona dia fanahy (l'homme est un *Fanahy*).

Seulement, cette double inconvenance — déjà grave — logique et morale, se trouve compliquée d'une troisième : ontologique, qui finit par rendre la formule, non plus seulement moralement scandaleuse, mais absurde. Ce *olona* est devenu le siège d'une contradiction qui semble devoir s'étendre jusqu'à l'infini, nous voyons ici l'homme transformé en attribut de son attribut. Ce désordre va être dissipé au niveau de la dernière figure :

(4) *Ny fanahy no olona* (c'est son *fanahy* qui fait l'homme).

Les choses sont remises à leur place : l'importance est donnée au *olona* qui occupe la place de prédicat, le *fanahy* n'étant que sujet. De plus, *fanahy* n'est pas substantif, car le *fanahy* sera seulement substantif dans un jugement d'extension à base de *Dia*. Pour être exempt des inconvénients rencontrés jusqu'à présent lors des trois précédentes formules, le jugement de cette quatrième figure n'est cependant pas directement acceptable pour autant. En effet, au point de vue ontologique, elle témoigne d'une exagération manifeste, car elle prétend pouvoir ranger sur le même pied le *fanahy* et l'*homme*, c'est-à-dire la *partie* et le *tout*. Cette égalisation du *moins* au *plus*, sur le plan réaliste de l'ontologie, ne manque pas de choquer le bon sens.

On ne doit cependant pas juger de cette formule au point de

vue ontologique car, quand on la prononce, on entend se ranger sous une toute autre optique : l'optique de la morale, laquelle lui fait exprimer, non plus un *jugement d'existence*, mais un *jugement de valeur*. Mais le *fanahy* aurait-il la même valeur que l'*homme* ? Certes non, tant qu'il s'agit d'estimer la *valeur réelle* du *fanahy* par rapport à l'*Homme*. Et ce, toujours pour la même raison que précédemment : tant au point de vue de leur valeur que de leur être, *il ne doit point y avoir d'égalité possible entre la partie et le tout*. Pour important que soit le *fanahy*, on ne saurait, sans risquer de porter une atteinte grave à la moralité, imaginer qu'il peut l'emporter en valeur sur notre hominité. Car s'il en était ainsi, un homme sans *fanahy* ne devrait plus être considéré comme un homme. On voit toutes les conséquences que pourrait comporter une telle façon de penser, quand on estime arrivé le moment de mettre en pratique ce que l'on conçoit par la théorie.

Si l'on quitte le domaine de l'*absolu* de l'*ontologie*, pour s'installer sur le plan des relativités humaines, sur celui de la morale, le dicton trouve facilement sa justification. « *Ny fanahy no olona* » souligne, en effet, à bon droit, la primauté relative de l'attribut *fanahy* par rapport à tous les autres, dans la construction de cet édifice de l'homme, aperçu comme valeur. Il faut observer que le *fanahy* est comme la pièce-maîtresse sur la valeur de laquelle on jugera de tout l'ensemble, de celle de toute notre personne, compte non tenu de la valeur absolue de notre hominité dont la société n'a guère besoin et dans laquelle elle trouve, à vrai dire, objet de devoir plus que source de profit. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant cette donnée brute qu'est notre hominité, que la façon dont nous l'aurons mise en valeur.

« *Ny tarehy ratsy tsy azo ovana, fa ny fanahy ratsy azo ovana* : une figure laide ne peut subir de changement, tandis qu'un *fanahy* laid peut toujours être modifié ».

De la sorte, l'homme aura beau être mal partagé par le sort, il n'en disposera pas moins d'un atout majeur grâce à sa possession du *fanahy*, richesse naturelle qu'il n'appartiendra qu'à lui d'exploiter pour établir son prestige, et par là, celui de l'homme moral, à ses propres yeux comme à ceux de ses semblables.

En conséquence, il faudrait voir dans « *Ny fanahy no olona* » une intention délibérée de souligner l'importance primordiale du *fanahy* dans l'édification de notre être moral et social, et non un paradigme métaphysique en mal d'affirmer la *supériorité ontologique* du *fanahy* sur l'*Homme*.

« *Ny fanahy no olona* » a des prétentions plus simples, plus réalistes, plus humaines, et somme toute plus morales. Certes, il prêche la supériorité du *fanahy*, mais une *supériorité morale* dans l'*Homme*, par l'*Homme* et pour l'*Homme*. Tant il est vrai que le *fanahy* n'est qu'un instrument lié à notre hominité, qui prend naissance avec cette dernière et périt avec elle. Peut-être les jours à venir nous verront-ils transformés en *avelo*, en *ambiroa* ou en

matoatoa, autant de termes synonymes qui désignent cette substance faite de matière ténue et subtile que nous sommes censés devoir devenir. Mais aucune contradiction, ni logique, ni ontologique ne viendra s'y opposer, à condition que nous puissions encore constituer un *tout* organisé en substance, susceptible de permettre une nouvelle fonction *fanahy*, laquelle sera obligatoirement différente de l'ancienne, s'appuyant sur de tout autres possibilités et une tout autre substance.

Toujours est-il que, dominant par sa fermeté et par son intranquillité toutes les autres règles de conduite sculptées dans les proverbes, « *ny fanahy no olona* » affirme la possibilité de la dévaluation morale du *tout*, quand le facteur principal constitué par l'une de ses « parties » : le *Fanahy*, vient à se détériorer. Mais encore, par l'extensibilité de sa signification, il souligne avec force que l'acte moral est aussi bien un produit du cœur qu'une œuvre de l'intelligence et de la raison. Enfin, il proclame que la moralité par excellence, celle qui achève de nous détacher de l'animalité, c'est la *pudeur*. Se rendre indifférent à ce sentiment, c'est signer d'un cœur léger sa propre abdication, et par là, s'exclure définitivement de toute ambition à la sagesse :

« Aucun n'est exempt de se tromper	« <i>Tsy misy tsy diso</i>
De tous ceux qui marchent sur le sol,	<i>Izay mandia ny tany,</i>
Celui-là seul, qui accepte la déchéance,	<i>Fa izay mivary lavo</i>
Est le plus insensé de tous ».	<i>No adala indrindra »</i>

..