

De l'ethnophilosophie à la construction de l'universel

Papa Abdou Fall

Introduction

La réhabilitation des cultures et des civilisations africaines, qui fait suite à l'ère des dénégations — période où certains penseurs soutiennent des thèses racistes sur les Africains⁹⁷ —, marque de son sceau, à bien des égards, la philosophie africaine. Sur ce plan, il importe de reconnaître que les préjugés qui ont présidé à l'ère des dénégations sont si injustifiés qu'on ne doit plus perdre du temps à les réfuter. Mais certains Africains, pour se réhabiliter, n'ont pas hésité à faire feu de tout bois et, chemin faisant, de sacrifier lamentablement l'objectivité et l'impartialité qui siéent à l'activité scientifique sur l'autel de la subjectivité, de la partialité, du nationalisme et du continentalisme. Certains courants de la philosophie africaine ne peuvent guère être appréhendés convenablement sans être pensés par rapport à ce contexte de dénégation et de réhabilitation.

Bien plus, le débat entre ethnophilosophes⁹⁸ et anti-ethnophilosophes au cœur duquel se jouent la revendication et la contestation d'une philosophie africaine authentique a pour finalité fondamentale de redorer le blason de l'Africain en revalorisant ses valeurs, ses modes d'être, de penser, de croire, etc. Ce débat témoigne des « *premières passes d'armes d'une discipline qui cherche sa voie* » (Hebga, 1982 : 34). Toujours est-il qu'il appartient à une autre époque, celle du commencement de la philosophie africaine comme discipline académique. En ce sens, M. Diagne (2006 : 14) parle d'« *époque d'un débat* » et de « *débats d'une époque* ».

Il s'agit, dans cette étude, moins de raviver les flammes de ce débat que de privilégier une perspective qui permet de rendre compte des orientations essentielles de la philosophie africaine de 1945, date de publication de *La philosophie bantoue* du révérend père Placide Tempels, jusqu'à nos jours. Notre hypothèse est que la philosophie africaine, après le débat sur son existence ou sa non-existence prend en charge des exigences qui lui permettent de penser les problèmes et les préoccupations de l'Afrique et de participer activement à la construction et à la reconstruction de l'universel. Conformément à cette démarche, nous tenterons de répondre à ces questions : comment comprendre l'ethnophilosophie ? Dans quelle mesure engendre-t-elle une philosophie de la différenciation ? De quoi la différenciation des philosophies est-elle symptomatique ? La philosophie africaine ne doit-elle pas concilier appréhension du propre et construction de l'universel ? Quel sens faut-il donner à l'universel ? Dans quelle mesure il peut être au service d'un bon vivre-ensemble ?

⁹⁷ En ce qui concerne l'ère des dénégations, cf. Sow, 2010 : 29-102.

⁹⁸ Pour la genèse du concept d'ethnophilosophie, cf. Hountondji, 1997 : 214-216.

Philosophie de la différenciation et différenciation des philosophies

La philosophie bantoue de Tempels suscite d'autant plus d'intérêts qu'elle est, comme nous le verrons, diversement appréciée, critiquée et instrumentalisée. Chacun s'en empare pour la mettre au service de ses thèses, de ses croyances, de ses convictions et/ou de ses préjugés. Elle marque le point de départ du courant ethnophilosophique et son auteur est, en philosophie africaine, considéré comme un précurseur, un « *ancêtre théorique* » (M. Diagne, 2006 : 15). En s'intéressant aux productions culturelles des Baluba (mythes, contes, légendes, proverbes, etc.), Tempels décèle une philosophie dont la base peut être exprimée en ces termes : « *L'être est force, la force est être.* » (Tempels, 1965 : 36). La force n'est pas un accident ; il n'est pas un attribut de l'être ; c'est l'être même, son essence : « *Or, pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est même bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui la force vital, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense.* » (Tempels, 1965 : 35)

Il existe une hiérarchie des forces. Les êtres-forces sont, du sommet en bas, Dieu, le Créateur, l'être qui a la force par lui-même, les archipatriarches ou fondateurs des clans, les défunts, les vivants, les animaux, les végétaux et les minéraux. Chaque classe est hiérarchisée en fonction de la puissance vitale et/ou de la primogéniture. La force, loin d'être statique, est dynamique ; elle peut être renforcée ou diminuée ; elle peut influencer ou être influencée, si bien que Tempels réduit les causalités de vie en trois qu'il considère comme autant de lois métaphysiques immuables : « — *L'homme (vivant ou trépassé) peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être. [...] – La force vitale humaine peut influencer directement dans leur être même des êtres-forces inférieurs (animaux, végétaux ou minéraux). – Un être raisonnable (esprit, mâne ou vivant) peut influencer indirectement un autre être raisonnable en agissant sur une force inférieure (animal, végétal ou minéral), par le truchement de laquelle il atteindra l'être raisonnable.* » (Tempels, 1965 : 46)

Cette philosophie est humaniste dans la mesure où elle centre la création sur l'homme et fait des êtres humains vivants le centre de l'humanité. L'homme est, de toutes les créatures, l'être supérieur, la force la plus puissante qui domine les autres forces et se sert d'eux. Une telle philosophie est collective et implicite, dans la mesure où même si tous les Bantu la partagent ils ne peuvent pas la présenter ou la systématiser. Elle détermine souvent les modes d'être et de penser des Bantu. Son étude convenable éclaire les autres disciplines qui s'intéressent aux Bantu. Elle est une vision du monde dans la mesure où elle constitue une *weltanschauung*, une conception de la vie ou de l'univers, un ensemble de représentations orientant et justifiant, à bien des égards, les conduites des Bantu.

A la suite de Tempels, Kagame, après avoir analysé plusieurs formes symboliques et linguistiques des Bantu, leur reconnaît une philosophie pluriséculaire. Cette philosophie est collective et implicite. Elle est vécue et transmise, d'ascendant en descendant, de génération en génération, par les Bantu sans qu'ils en soient conscients (Cf. Kagame, 1976 ; 1956). A l'instar de Kagame, plusieurs penseurs s'inscrivent dans la perspective ouverte par Tempels et s'évertuent à prouver l'existence d'une philosophie africaine fondée surtout sur des visions du monde ou même sur des sagesses populaires. En ce sens, on parle des philosophies akan, wolof, luba, yorouba, kongo, diola, etc.

Tempels et, généralement, les ethnophilosophes donnent à la philosophie un sens large qui en fait une sagesse populaire, une vision du monde. Ils ne distinguent guère vision du monde (sagesse) et philosophie qui est une activité scientifique rigoureuse ayant ces propres exigences⁹⁹. Tout se passe, dans cette perspective, comme s'ils cherchaient sciemment à rendre élastique le concept de philosophie pour confondre, comme le souligne M. Diagne (2006 :16), ses « *frontières avec celles de toute une culture* ». Or, même si la philosophie peut véhiculer une vision du monde, toute vision du monde n'est pas nécessairement philosophique. Les ethnophilosophes sont souvent critiqués à cause de cet usage du concept de philosophie. Ce qui fait dire à Sow (2010 : 227) ces propos : « *Les intellectuels qui critiquent cette tendance [ethnophilosophique] récusent ce mésusage voire cet usage abusif du concept de philosophie coextensif ou même coétendu à la notion de culture, et ainsi ils réclament, quant à eux, que soit privilégié le concept "européen" de philosophie tel qu'il est usité et utilisé dans le champ de la tradition occidentale.* »

Aimé Césaire considère que *La philosophie bantoue* est une diversion par rapport aux préoccupations et aux problèmes africains et peut être négativement instrumentalisée surtout sur le plan politique. Paulin Hountondji, quant à lui, souligne l'extraversion¹⁰⁰ du discours ethnophilosophique qui s'adresse plus aux Occidentaux qu'aux Africains. En effet, il est reproché à Tempels de se préoccuper moins des Bantu et, généralement, des Africains et de leurs problèmes que des Occidentaux soucieux de les connaître et de les comprendre pour les « civiliser ». Pour Hebga (1995, 117) cet ouvrage « *offre aux Blancs une clef pour pénétrer l'âme nègre et la civiliser chrétiennement* ». Le vœu de Tempels est de mettre *La philosophie Bantoue* au service de l'éducation, de la « civilisation », de la colonisation et de la chrétienté. Tel est, dans cette perspective, son aveu : « *Cependant, une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires.* » (Tempels, 1965 : 17).

Force est de reconnaître que Tempels procède à une généralisation abusive, car, ayant interrogé quelques Baluba, une partie du peuple bantu de la République démocratique du Congo, et analysé certaines de leurs productions culturelles, il prétend que son étude concerne et engage tous les Bantu, voire tous les « primitifs ». Autrement dit, les résultats de son investigation sont obtenus, à bien des égards, par extrapolation abusive. L'essentialisme, qui est l'un des facteurs qui ont conduit à ces abus méthodologiques, se donne à lire derrière les prises de position tempelsiennes et constitue l'une des grandes faiblesses de l'ouvrage *La philosophie Bantoue*.

La démarche des ethnophilosophes est également décriée par Hountondji et Towa. Pour ce dernier, l'hybridité de l'« ethno-philosophie » est une preuve patente de la trahison de

⁹⁹ Pour la distinction entre vision du monde ou sagesse et philosophie ainsi que pour les principales définitions de la philosophie africaine, voir Samb, 2010 : 154-159.

¹⁰⁰ Pour mieux saisir le sens de l'extraversion, cf. Hountondji, 1997 : 229-232.

l'ethnologie et de la philosophie (Cf. Towa, 1971 : 31). L'ethnophilosophie ne permet guère la critique et l'autocritique qui ne s'accommodent pas d'une philosophie collective et implicite.

L'ethnophilosophie procède par la différenciation des philosophies, si bien que Sow (2010 : 317) parle de la « *philosophie de la différenciation* ». Tout le monde sait que la notion de philosophie est polysémique autant que cette discipline est le lieu, par excellence, de la diversité, de la différence et de la divergence, ce que l'on sait moins, c'est que l'ethnophilosophie instrumentalise injustement cette polysémie et cette diversité pour affirmer la singularité et la mettre au service de l'affirmation, de la revendication et de la réhabilitation des cultures africaines, ce qui la rapproche plus de l'ethnologie.

On peut parler de(s) philosophie(s) africaine(s) au singulier ou au pluriel. Toujours est-il que l'expression philosophie africaine doit avoir pour première prétention d'être une appellation générique des « *philosophies africaines* » (Kodjo-Grandvaux, 2013). Car, en Afrique comme ailleurs, l'activité philosophique est caractérisée moins par l'unité et l'homogénéité que par la divergence des conceptions. Or, avec l'ethnophilosophie, il est plus question de diversité de philosophies ethniques que de pluralité de conceptions philosophiques antithétiques.

Autant, selon la logique ethnophilosophique, les philosophies bantu, wolof, yorouba, diola, kongo, luba, akan, etc., relèvent, malgré leurs différences, de la philosophie africaine, autant celle-ci, quelle que soit sa prétendue singularité, tient de la philosophie et contribue à son développement et à son enrichissement. En réalité, il n'existe qu'une philosophie dont les modes et les modalités de constitution, de déploiement et d'investigation varient en fonction des problèmes et des préoccupations de chaque société et de chaque époque. La critique ethnophilosophique fait l'objet d'une contre-critique. Les ethnophilosophes reprochent aux anti-ethnophilosophes d'être influencés par la philosophie occidentale et d'apprécier à l'aune de ses critères les autres philosophies. Ainsi, ayant en vue les critiques de Hebga, de Tshiamalenga Ntumba, de Pathé Diagne, d'Olabiyi Babalola Yaï, d'Abdou Touré et de Niamekey Koffi, M. Diagne (2006 : 17) écrit : « Aux attaques formulées contre eux, les tenants de ce qui est désigné sous le label de l'ethnophilosophie répondent en accusant leurs contradicteurs de s'enfermer dans une conception eurocentriste et élitiste de la philosophie. »

Les critiques de l'ethnophilosophie et de l'anti-ethnophilosophie témoignent du dépassement du débat sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine. Dès lors, celle-ci ne doit-elle pas penser le propre et contribuer à la construction de l'universel ?

Philosophie africaine et dialectique du propre et de l'universel

Penser le propre, en philosophie africaine, c'est s'occuper des problèmes et des préoccupations de l'Afrique. Ce qui revient à « *philosopher dans et sur les sociétés et les cultures africaines à travers leur expression multiforme* » (M. Diagne, 2006 : 11)¹⁰¹. Selon S. B. Diagne, les problèmes et les préoccupations philosophiques africaines actuelles tournent

¹⁰¹ Cette exigence est exprimée par d'autres penseurs. Cf., entre autres, S. B. Diagne, 2006 : 5 ; Hountondji, 2001 : 59 ; Hebga, 1995 : 127 et Sow, 2010 : 23.

autour de quatre grandes questions qui posent aussi le problème fondamental des langues et de la traduction : « *Premièrement celle de l'ontologie en relation avec les religions et l'esthétique, deuxièmement celle du temps — plus particulièrement de l'avenir et de la prospective —, troisièmement celle de l'oralité et des implications de sa transcription/traduction, quatrièmement enfin celle, politique, des socialismes.* » (S. B. Diagne, 2013)

Le premier domaine de réflexion concerne aussi bien l'ontologie, la religion et l'esthétique (Cf. Diop, 2018) que les cosmogonies et les cosmologies. (Cf. Ba, 2007 ; 2013). En privilégiant une perspective de philosophie comparative, Ba s'intéresse aux cosmogonies et aux cosmologies grecques et africaines. Aussi, justifie-t-il son choix en ces termes : « *L'utilisation des méthodes comparatives se justifie par le fait que les démarches de l'esprit humain sont identiques, quels que soient le peuple, la race et la zone considérée. Il est dès lors possible de lire et d'éclairer, par exemple, un mythe grec par un mythe africain et vice versa. Cela d'autant plus que même si les réponses apportées aux questions s'avèrent différentes à certains égards, les préoccupations restent les mêmes comme celles de l'humain en général.* » (Ba, 2007 : 14)

Pour le deuxième domaine, le temps concerne aussi bien le passé et le présent que le futur ou l'avenir. Une bonne appréhension du passé de l'Afrique permet aux Africains de mieux vivre le présent et de préparer, voire de prévoir, le futur. La tradition et la modernité doivent être étudiées autant que la prospective. Mieux, l'analyse convenable des rapports qui doivent exister entre la tradition et la modernité éclaire les études prospectives. Il importe aussi de mettre les pratiques socioculturelles traditionnelles au service de la promotion d'un bon vivre-ensemble actuel ou futur.

Le troisième domaine concerne l'oralité. Certes, le fait oral se retrouve dans toutes les sociétés humaines, mais, en Afrique, il structure encore « *une vision du monde dont dérivent des comportements qu'on ne trouve pas dans une civilisation fondée sur une diffusion massive de l'écriture* » (M. Diagne, 2005 : 16). Aussi, Houis donne-t-il ces définitions de l'oralité et de la scripturalité : « *L'oralité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. La scripturalité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message.* » (Houis, 1980 : 12, dans Dossou, 1994 : 258)

Les implications de la transcription/traduction de l'oralité sont si complexes que le passage de l'orature à l'écriture pose plusieurs problèmes. La logique de l'oral n'est pas nécessairement celle de l'écrit. Il y a plus de conflits que de confluences entre ces deux logiques. Bien plus, les contraintes liées à l'oralité posent le problème de la production, de la conservation et de la transmission des savoirs. M. Diagne (2005 : 11) s'est préoccupé de ce problème dans la *Critique de la raison orale* qui se veut une réponse à cette interrogation : « *A quelles conditions et selon quelles procédures spécifiques une civilisation ne disposant pas d'un support objectif et indépendant de la présence physique du locuteur, comme l'écriture, arrive-t-elle à produire, à exprimer et à archiver son patrimoine culturel ?* »

M. Diagne soutient que la figuration par l'image et la dramatisation constituent les stratégies les plus importantes que l'oralité met en œuvre pour produire, conserver et transmettre des savoirs. Il explicite ces deux procédés en ces termes : « *Le propre de la fonction imageante est [...] d'illustrer ou, comme certains l'on dit, de rendre "concrète" la pensée. Le*

procédé de dramatisation, quant à lui, vise, par la mise en scène, à couler le sens dans une histoire où il est joué pour être testé et retenu. » (M. Diagne, 2006 : 34)

Il est souvent reproché à la tradition orale de se préoccuper plus des problèmes de l'oubli que de la critique. Or, dans une civilisation de l'oralité, la peur de l'oubli n'exclut pas la critique ou l'autocritique. Elle peut contraster avec le souhait d'oublier. L'oubli peut même être la conséquence de la critique. La tradition orale intègre la critique, l'autocritique, la contestation et le rejet du fait de sa capacité de « *se retourner sur soi dans les figures de la dérision et/ou de la subversion* » (S. B. Diagne, 1985 : 156). Celui-ci signale deux formes de critique. La première est la critique qu'autorise la confrontation des textes oraux et qui est souvent source de subversion et de dérision. La seconde résulte des mécanismes de dramatisation en œuvre dans l'oralité. Dans cet ordre d'idées, il écrit : « *Surtout, si l'on admet avec Mamoussé Diagne qu'une "civilisation de l'oralité" se caractérise par des mécanismes de "dramatisation de l'idée", il est possible de voir comment, dans un certain nombre de textes oraux, l'Idée est transmise en même temps que son négatif, sa propre critique donc ; ce qui est sa dramatisation est également son drame au sens fort de sa mise en scène et en conflit avec son Autre.* » S. B. Diagne (1985 : 157)

Le quatrième domaine renvoie aux diverses doctrines et aux multiples idéologies politiques africaines et particulièrement aux différents socialismes africains. Comme le souligne Kodjo-Grandvaux (2013 : 195), « *l'étude du politique occupe une place considérable dans les travaux des philosophes africains. La publication d'ouvrages et d'articles consacrés à cette question est volumineuse.* » Dans son ouvrage *Palabre africaine sur le socialisme*, Kuoh (2009) étudie, entre autres, les socialismes de Senghor, de Nyerere, de Nkrumah et de Cabral.

Cette classification des domaines de recherche en philosophie africaine n'est pas exhaustive ; elle n'entre guère dans les différences et les détails doctrinaux. L'un de ses mérites est de donner les principaux axes de réflexion en philosophie africaine et de montrer les manières dont les uns et les autres ont cherché à prendre en charge les problèmes et les préoccupations philosophiques de l'Afrique ou à penser le propre. Autant la philosophie africaine n'est pas une île coupée de l'océan du savoir universel, autant cette exigence de penser le propre ne saurait être une invite au particularisme excessif ou à la revendication d'une propriété exclusive.

Dès lors, il y a lieu de s'insurger contre la conception carcérale du propre et de le penser sans parti pris par rapport à une pluralité de perspectives. Une telle exigence « *suppose l'effort pour domestiquer, apprivoiser l'universel* » (Hountondji, 2001 : 59). D'ailleurs, le propre, pour être bénéfique à toute l'humanité, doit s'ouvrir à l'universel, le servir et l'enrichir. Sur ce plan, partager ce qui est propre à chaque peuple et à chaque pays doit être l'une des exigences de la communauté internationale. En analysant, dans cette perspective, la négritude de Léopold Sédar Senghor, Achille Mbembe (2017 : 388) fait remarquer : « *Mais ici également, sur ce terrain frauduleux de la différence essentielle, le souci de ce qui nous appartient en propre et de ce qui nous définit en propre n'a de sens que dans la mesure où cela est destiné à être mis en commun. [...] Seule une communauté fondée sur la mise en commun du propre et le partage de ce qui est unique à chacun est ouverte à l'entier.* »

L'universel, lui-aussi, doit se soucier des préoccupations de toute l'humanité, de chaque communauté et de chaque peuple. De ce point de vue, « *les questions africaines sont des questions planétaires* » (S. B. Diagne, 2017 : 77) et les penser, c'est aussi réfléchir sur le monde et l'universel. Sur ce plan, se recoupent, à bien des égards, ces deux questions que Mbembe (2017 : 381) pose : « *Comment penser l'Afrique dans le monde* » ? « *Comment penser le monde à partir de l'Afrique* » ?

En vérité, il existe une dialectique du propre et de l'universel dans laquelle la philosophie africaine doit s'inscrire pour être rencontre et création. Une telle philosophie devient, dès lors, « *à la fois africaine et universelle, parce qu'elle repose sur une conception de la tradition philosophique qui lui permette et de lier héritage et création et d'intégrer l'autre, le différent, dans la constitution de sa propre identité et singularité* ». (Kodjo-Grandvaux, 2013, 134). C'est à cette condition que l'appréhension du propre peut contribuer à la construction-reconstruction d'un universel soucieux des préoccupations de toute l'humanité, d'un universel que S. B. Diagne appelle, à la suite de Maurice Merleau-Ponty et d'Immanuel Wallerstein, un « *universel latéral* » ou « *un universel vraiment universel* » (Cf. S. B. Diagne, 2014 : 19 ; 2017 : 73).

La construction-reconstruction de l'universel vraiment universel se justifie par la nécessité du « *rendez-vous du donner et du recevoir* » dont parle Senghor. Elle est une condition de possibilité et l'un des buts de ce « *rendez-vous du donner et du recevoir* ». Elle permet un monde plus juste et plus humain, un monde de diversité, de tolérance et de dialogue, en d'autres termes, un monde qui se créolise constamment. A en croire Edouard Glissant (1997, 25), « *la créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en-aller) d'avec les figements bouleversants de l'Être* ».

Conclusion

La publication de *La philosophie bantoue* de Tempels a suscité un débat sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine. Après ce débat, entre ethnophilosophes et anti-ethnophilosophes, une bonne orientation de la philosophie africaine est privilégiée. Il s'agit de penser le propre, de s'inscrire dans la perspective de l'activité philosophique mondiale et, ce faisant, de contribuer à la construction et à la reconstruction de l'universel. Il ne doit pas en être autrement, car il existe des relations dialectiques entre le propre et l'universel. Le propre enrichit l'universel et celui-ci doit intégrer les préoccupations légitimes de chaque peuple et de chaque communauté.

Penser le propre, c'est, pour la philosophie africaine, prendre en charge les problèmes et les préoccupations de l'Afrique, c'est interroger les réalités africaines. Dans cette optique, les principaux axes de réflexion sont : l'ontologie, la théologie, l'esthétique, les cosmogonies, les cosmologies, le temps, l'oralité ainsi que les doctrines et les idéologies politiques africaines. Autant la liste n'est pas exhaustive, autant ceux-ci ne sont pas l'apanage des Africains. Dès lors, il importe d'éviter le particularisme excessif et de s'ouvrir à l'universel. Celui-ci, parce qu'il est un universel vraiment universel, est gage de justice, d'humanisme, de tolérance, de dialogue et de créolisation du monde.

Bibliographie

BA, Cheikh Mactar (2013), *Les Cosmogonies et cosmologies africaines et grecques, centralité et implications sociales*, Paris, Editions Connaissances et Savoirs.

_____ (2007), *Etude comparative entre les cosmogonies grecques et africaines*, Paris, L'Harmattan.

DIAGNE, Mamoussé (2006), *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala.

_____ (2005), *Critique de la raison orale Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.

_____ (1981), « *Civilisation de l'oralité et dramatisation de l'idée* », Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar, n° 11, Paris, Presses Universitaires de France, p. 7-31.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2017), « *Pour un universel vraiment universel* », dans *Ecrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)*, Dakar, Jimsaan, p. 71-78.

_____ (2014), « *Penser l'universel avec Étienne Balibar* », *Raison publique* 2014/2 (N° 19), p. 15-21.

_____ (2013), *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine.

_____ (2006), « *Comment philosopher en Afrique ?* », dans GOUCHA, Moufida (dir.), *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?* Paris, UNESCO, p. 5-11 [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146017fo.pdf>, (02 septembre 2010).

_____ (1985), « *Difficultés de la notion d'universalité latérale* », *Revue sénégalaise de philosophie*, revue semestrielle – Nos 7-8 — Janvier-Décembre 1985, deuxièmes journées annuelles, actes du colloque droit — morale et société université de Dakar, 17 – 18 – 19 Décembre 1984, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, p. 151-159.

DIOP, Babacar Mbaye (2018), *Critique de la notion d'art africain*, Paris, Hermann.

DOSSOU, François Comlan (1994), « *Ecriture et oralité dans la transmission du savoir* », dans HOUNTONDJI, Paulin J (dir.), *Les savoirs endogènes . Pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, p. 257-268.

GLISSANT, Edouard (1997), *Traité du tout-monde*, Poétique IV, Paris, Editions Gallimard.

HEBGA, Meinrad P. (1995), *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Editions Karthala.

_____ (1982), « *Eloge de l' 'ethnophilosophie'* », Paris, Présence africaine.
HOUNTONDJI, Paulin J. (2001), « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Notre librairie*, n° 144, Avril — Juin 2001, La question des savoirs, p. 52-59 [en ligne] <http://www.culturesfrance.com/librairie/derniers/pdf/00n144.pdf>, (12 septembre 2010).

_____ (1997), *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant.

KAGAME, Alexis (1976), *La Philosophie Bantu comparée*, Paris, PA.

_____ (1956), *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, ARSC, CI. des Sciences coloniales.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine (2013), *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine.

KUOH, Manga (2009), *Palabre africaine sur le socialisme*, Paris, L'Harmattan.

MBEMBE, Achille (2017), « *Penser le monde à partir de l'Afrique. Questions pour aujourd'hui et demain* », dans *Ecrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)*, Dakar, Jimsaan, p. 379-393.

SAMB, Djibril (2010), *Le vocabulaire des philosophes africains*, Paris, L'Harmattan.

SOW, Ibrahima (2010), *La philosophie africaine. Du pourquoi au comment*, Dakar, IFAN Ch. A. Diop.

TEMPELS, Placide (1965), *La philosophie Bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens , Paris, Présence Africaine.

Towa, Marcien (1971), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE.