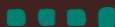




LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

FRANÇOIS MÉNAGER

ÉDITORIAL



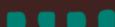
CALVIN MINFEGUE ASSOUGA

PENSER SPATIALEMENT



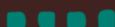
CYRILLE IKOMBA MANKELELE MAMBI

**DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE :
ORIGINE ET DÉFINITION
CONTEMPORAINE**



NDÈYE AWA DIOUF

**LA PHILOSOPHIE AFRICAINE
COMME EXPÉRIENCE DE LA
LIBERTÉ CHEZ EBÉNEZER
NJOH-MOUELLE**

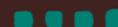


ROSINE MUNGUATISIO-WO-SENGI

**L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DU
DÉVELOPPEMENT**

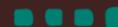
DAOUDA SÉNE

**LES ENJEUX PHILOSOPHIQUES
DE L'APPROPRIATION CHEZ
LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR ET
MARCIEU TOWA**



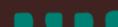
DAOUDA SÉNE

**LA NÉGRITUDE SENGHORIEUUE :
UN RACISME ANTIRACISTE OU
UNE PHILOSOPHIE DU
MÉTISSAGE**



CHEIKH MOCTAR BA

**QU'EST-CE QUE LA
PHILOSOPHIE AFRICAINE ?**



PAPA ABDOU FALL

**DE L'ETHNOPHILOSOPHIE À LA
CONSTRUCTION DE
L'UNIVERSEL**





*Une revue numérique,
internationale
et interactive.*

Adresse : Domuni-Press, 6, Av. Albert Dumont, 1200 Bruxelles, Belgium

Email : telos@domuni.eu **Tel :** +32 4 73 44 25 37 (Belgium)

Rédacteur : François Ménager

Directrice de la Revue : Marie Monnet
Domuni Universitas (Email : monnet@domuni.eu)

Responsable d'édition : Caterina Erando
Domuni Universitas (Email : caterina.erando@domuni.eu)

Directrice Communication : Ina Kasnija
Domuni Universitas (Email : ina.kasnija@domuni.eu)

Telos - en d'autres termes, la cible, le but, la destination, la fin. Un mot grec, riche en tradition philosophique et théologique. Un titre qui se résume à l'action de lancer une flèche. La source est identifiée, l'objectif aussi. Telos est le journal de l'université de Domuni. Une revue internationale de théologie, de philosophie, d'histoire et de sciences sociales, librement accessible et publiée sur Internet, dans le but de stimuler la réflexion et de contribuer au dialogue de la pensée.

Sa structure s'inscrit dans la tradition de l'Ordre des Prêcheurs, celle de la "disputatio", comprise non pas comme une vaine controverse, mais comme un lieu de rencontre de différents points de vue sur un même thème.

L'Université Domuni hérite de deux dons précieux de la tradition dominicaine : la Foi et la vie intellectuelle. En partageant la richesse de ses réseaux d'enseignement et de recherche, nous souhaitons partager ces richesses avec le plus large public possible de lecteurs.

Nous avons une merveilleuse tradition et une vaste collection de documents, mais nous ne souhaitons pas être de simples héritiers ou même des diffuseurs. Nous voulons penser, communiquer et réfléchir ensemble : théologiens et philosophes, chrétiens d'aujourd'hui et de demain.

Nous sommes présents sur les cinq continents. Nos langues et nos expériences sont souvent très différentes, mais la diversité converge avec l'internet et plus particulièrement à travers cette revue de niveau scientifique.

Numéro 6-2019
Publié par Domuni Press



Sommaire

Éditorial.....	4
Penser spatialement	
Répondre à une invitation pour repenser le statut de l'espace dans les sciences sociales	5
L'espace comme support et mécanisme de la domination	6
L'espace comme support et expression de la reprise de l'initiative du sujet africain	7
De la philosophie africaine : origine et définition contemporaine	15
Origine de la philosophie africaine.....	15
La définition contemporaine de la philosophie africaine.....	20
La philosophie africaine comme expérience de la liberté	
chez Ebénézer Njoh-Mouelle.....	29
De la médiocrité en Afrique	30
La philosophie comme source de libération de la conscience africaine	35
L'Afrique face aux défis du développement	42
Culture et identité	42
Culture occidentale comme culture mondiale	43
Culture africaine comme sous-culture	44
L'Afrique et le développement.....	45
L'Afrique face au défi du développement et le regard du philosophe.....	45
Les enjeux philosophiques de l'appropriation	
chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa	50
De l'appropriation.....	50
De la pensée towaienne de l'appropriation.....	52
De la pensée senghorienne de l'appropriation.....	53
De l'appropriation towainne et senghorienne : deux systèmes de pensée qui se rejoignent dans le principe	56
La négritude senghorienne : un racisme antiraciste ou une philosophie du métissage ...	59
De la négritude vue comme un essentialisme répondant à l'essentialisme colonial	59
De la négritude : une philosophie du métissage	61
Qu'est-ce que la philosophie africaine ?.....	66
Universalité en philosophie et philosophie africaine	67
Différentes formes de la philosophie africaine	70
De l'ethnophilosophie à la construction de l'universel	81
Philosophie de la différenciation et différenciation des philosophies	82
Philosophie africaine et dialectique du propre et de l'universel.....	84

Éditorial

François Ménager

Lorsque nous puisons dans notre mémoire d'anciens.nes étudiants.es le souvenir de la philosophie, c'est tout un univers qui se dessine : le *logos*, la *sophia*, Socrate, Aristote, Athènes et l'aurore de la raison. Nous sommes propulsés dans le monde grec et l'héritage culturel qu'il constitue.

Mais alors, comment expliquer que cette « science de l'universalité » qu'est la philosophie ne nous évoque que du particulier : un lieu, une époque, des personnages, une langue ? Pourquoi la philosophie, du moins son origine, est-elle située si, par définition, elle n'a pas de lieu ?

Si nous attribuons un lieu et un contexte de naissance à la philosophie, alors nous inscrivons cette discipline dans une histoire linéaire, excluant du même coup les autres dimensions de l'histoire de la pensée. En témoignent les conclusions de l'œuvre de Martin Heidegger : la philosophie parle grec ou bien parle allemand. Tout le reste ne peut être que d'infructueuses tentatives d'atteindre l'être en tant qu'être.

Voici la philosophie limitée, étriquée, sans d'autre horizon que sa propre histoire. Or, et c'est ce qui est soutenu par le titre même notre revue, il n'est pas de véritable *telos* s'il est un *autotelos*, autrement dit : nous ne pouvons être nous-mêmes notre propre fin. La philosophie est une ouverture au monde qui ne se contente pas d'identités. C'est pourquoi il nous est important d'inaugurer aujourd'hui ce dossier « philosophie africaine » afin d'aborder la philosophie par un autre continent et ainsi d'élargir notre horizon de pensée.

Pourtant, parler de philosophie africaine n'est pas sans dangers. Là encore, nous risquons la réduction d'une discipline à un lieu et à une histoire particuliers. Il s'agira alors d'être prudent et de rester fidèle à une pensée qui se relève d'une mésestime tenace. En effet, la reconnaissance de la pensée africaine comme philosophie s'est faite difficilement : au XVIII^e siècle, Levy-Bruyl refuse toute considération d'une telle « pensée primitive », puis vient ensuite Placide Tempels qui, en missionnaire méticuleux, met au jour toute la pertinence et la profondeur de la pensée bantoue ; après quoi on qualifie les innovations africaines d'ethnophilosophies, terme quelque peu méprisant qui contrarie la qualification de philosophie.

Aujourd'hui, même si le débat n'est pas clos, il nous est important de parler ici de philosophie africaine, ne serait-ce que pour nous engager à repenser la philosophie en elle-même, repenser l'idée d'un discours à visée théorique et universelle. Et cela de manière transculturelle. C'est ainsi l'occasion d'ouvrir cette discipline à de nouveaux terrains d'exploration, de nouvelles possibilités de dialogue, dans le souci bienveillant de conserver les modalités de chaque tradition de pensée.

Car penser la philosophie africaine, c'est se permettre de penser la philosophie et son histoire non plus comme un héritage de la seule pensée occidentale, mais en l'ouvrant à toute l'humanité. L'enjeu est aujourd'hui d'étudier la philosophie africaine, sans la réduire à sa branche occidentale et tout en conservant ce qu'elle peut apporter de nouveau aux penseurs et chercheurs d'aujourd'hui. Comment la philosophie africaine va-t-elle modifier radicalement la manière de faire de la philosophie ? Telle est la question que l'on se posera avec les différents auteurs des articles de ce dossier spécial.

Penser spatialement

Répondre à une invitation pour repenser le statut de l'espace dans les sciences sociales

Calvin Minfegue Assouga

Introduction

Le philosophe camerounais Eboussi Boulaga est reconnu pour avoir discuté, de manière rigoureuse et exigeante, le statut de la philosophie africaine par son ouvrage *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Moins connus, ou tout au moins, peu discutés sont ses travaux établissant un véritable pont entre philosophie et sciences sociales notamment à travers son activité éditoriale au sein de la Revue *Terroirs* qu'il avait fondée. Certaines de ces productions ont par exemple, directement ou par détour, questionné le statut de l'espace dans les sciences sociales notamment africanistes. L'une de ces interrogations a été formalisée dans l'intitulé du numéro 4/2004 de la revue *Terroirs* sous le titre « Penser spatialement ». Dans la note introductive de ce numéro et dans un article consacré à la « ville africaine », l'auteur y questionnait la manière dont l'espace était communément abordé et comment il pouvait être discuté et approché dans une démarche généreuse en tirant parti des approches de certaines disciplines des sciences sociales (Eboussi-Boulaga, 2004a; Eboussi-Boulaga, 2004b). En réalité, la question de l'espace traverse certaines des réflexions les plus incisives du philosophe depuis *La Crise du Muntu* sus-évoqué.

Cette contribution se propose de discuter du statut de l'espace dans les sciences sociales en mettant en perspective la manière dont cette notion (et la réalité à laquelle elle renvoie), est abordée par Eboussi Boulaga. Il s'agit, modestement, de tirer d'une pensée philosophique extrêmement riche, des éléments d'une pensée spatiale susceptible de féconder, de manière productive, les sciences sociales dites africanistes (et au-delà) et les modalités par lesquelles elles abordent l'espace. Les idées discutées ici prendront principalement (mais pas exclusivement) ancrage sur *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* et le numéro 4/2004 de la revue *Terroirs*. Cinq principaux moments vont ponctuer la réflexion. Les deux premières articulations permettront de présenter (et discuter) la formulation d'un propos sur le statut de l'espace comme support et reflet d'une domination, d'une part et comme support et expression de la reprise de l'initiative du sujet africain, d'autre part. La troisième articulation discutera de la portée d'une métaphore et d'une méthode spatiales chez le philosophe tandis que le quatrième point (re)investit, de manière spécifique, quelques implications pratiques de ces cadres spatiaux. Le dernier point abordera quant à lui, une des caractéristiques de l'espace chez le philosophe : celle qui en fait un cadre d'articulation, de connexion et de dialogue. De ces idées, on tirera des perspectives utiles pour les sciences sociales d'ici et pourquoi pas d'ailleurs.

L'espace comme support et mécanisme de la domination

Le propos partira de *La crise du Muntu*, qui se proposait de discuter de l'avènement d'un discours philosophique en Afrique en s'extrayant des nombreux obstacles, des diverses trappes qui en obstruaient l'horizon. La métaphore spatiale y permettait à Eboussi Boulaga de rendre compte des mécanismes et des expressions de la domination qui remettait en cause la capacité de l'africain, du *Muntu*, à penser et acter son devenir. Ce détour par l'espace, prenait corps dans un contexte marqué par la « fin de l'ethnologie » et la nécessité de re-honorer la « tradition » dans la reprise de l'initiative visant à rechercher une certaine authenticité africaine (Eboussi-Boulaga, 1977). Parler de la mort de l'ethnologie, c'était (aussi) reconnaître que cette discipline a été un des principaux instruments de la domination qui s'est exercée sur l'africain. Cette domination a pris corps dans la constitution et dans la projection d'un espace spécifique : l'espace ethnologique. Ce dernier présentait tout au moins deux principales caractéristiques.

D'une part, cet espace était commandé et mû par un régime de la dualité opposant l'« intérieur » et l'« extérieur », le « dedans » et le « dehors ». L'espace de l'africain dominé, impur et arriéré s'opposait alors à l'espace du dominant, lointain, éthéré et marqué par d'énormes avancées techniques et « épistémologiques ». L'espace tel qu'il était caractérisé et mis en forme, à force de discours savants et politiques, symbolisait alors l'arriération nègre qu'il fallait comprendre et mettre en exergue. La « compréhension » de cet espace de l'africain s'effectuait dans une frénésie théorique totale. Les modèles explicatifs se relayaient les uns, les autres pour dévoiler les secrets d'un espace que l'on voulait « inconnu », « primitif ». L'exercice ne lésinait pas à mobiliser tous les arguments les plus discutables pour expliquer le « retard », le maintien de la primitivité (relief, climat, une certaine « culture », etc.), quitte à alimenter un déterminisme de mauvais aloi. Toute cette opération s'effectuait en ayant pour référence un autre espace censé symboliser *ce vers quoi* devrait évoluer l'espace de l'africain dominé.

D'autre part, l'espace ethnologique recouvrait des espaces opposés où l'un servait de modèle à l'autre, où l'un représentait le modèle vers lequel s'orienter ou qu'il fallait mimer. Paradoxalement, l'impossibilité ou du moins, la difficulté de communication entre les deux espaces était une autre caractéristique du grand espace ethnographique. L'articulation de l'espace du dedans et celui du dehors alimentera aussi les controverses. Trois propositions seront alors développées. La première sera celle du constat de l'impossibilité du passage d'un espace vers l'autre, de l'impossibilité de la « traduction » d'un espace dans l'autre. L'écart entre les deux se révélant trop grand pour permettre une telle opération. La deuxième sera celle du constat d'une évolution « irréversible » d'un espace vers la forme que revêt l'autre. La difficulté de la traduction se lisant en ce moment-là, dans l'incommensurabilité des étapes inférieures dans lesquelles se trouve l'un des espaces dans son cheminement vers la maturation incarnée par l'autre espace. La troisième proposition sera celle de la reconnaissance d'une nature identique entre les deux espaces. La différence se situant alors dans des enjeux d'« échelle », dans « les disparités technologiques », par des températures ou rythmes opposés, par des choix primordiaux auxquels chaque culture reste attachée et dans laquelle elle déverse la totalité de son humanité. Face à ces impasses, l'ethnologue aura un rôle de choix : il sera l'« entremetteur » de la mise en contact réelle des deux espaces. La situation a quelque chose d'éminemment

« narcissique », « contrastive et cathartique » : c'est la société occidentale qui se donne à voir, en réalité, au travers des regards projetés sur les sociétés dites primitives.

Dans cette configuration spécifique, l'espace ethnologique assume des tendances lourdes en étant à la fois une expression géographique et une construction mentale, patiemment mise en forme et en ordre selon des codes issus d'autres espaces. En dépit des apparences souvent projetées, l'espace plus que jamais, n'est pas un donné. Il est un construit savamment monté, un reflet des rapports de domination d'une époque. La fin de l'ethnologie, ou ce qui est considéré comme tel signe pourtant l'avènement d'un espace autre.

L'espace comme support et expression de la reprise de l'initiative du sujet africain

Si le détour par l'espace révèle certaines des logiques à l'œuvre dans la domination exercée sur l'Africain, sur son « espace », sa « libération » se situe également dans un investissement spatial. L'espace de la reprise de l'initiative de son expérience de la vie par le sujet africain, passe alors par l'épuisement des ressources de l'espace ethnologique et de ses avatars. Le nouvel espace que le sujet africain investit, tout en le produisant, présente alors des attributs différents de l'espace de domination antérieure. Il ne se définit pas par un régime de dualité, mais assume une inscription au monde et reconnaît l'insertion du monde dans son expression. Cette inscription au monde se donne à voir par la présence de nombreuses traces d'autres cultures (et pas seulement celle du dominateur) qui s'y côtoient, s'y neutralisent, s'y affrontent voire s'y fécondent. Une idée magnifiquement soulignée dans des travaux appelant et engageant à un renouveau de la pensée critique *du* et *sur* le continent (Mbembe & Sarr, 2017).

Vu ainsi, ce nouvel espace ne s'oriente plus vers une série d'étapes déjà anticipées et répétant ce qui se serait déjà passé ailleurs, mais il embrasse un champ où les options sont ouvertes. En revenant à l'idée de l'assomption de l'insertion de ce nouvel espace au monde, ce qui se révèle alors comme élément structurant de celui-ci, c'est sa capacité à articuler, à dialoguer, à communiquer. L'enjeu n'est plus de suggérer et d'acter la traduction de l'espace de l'un *en* et *dans* l'espace de l'autre avec ce que cela implique comme hiérarchies, comme logiques d'imposition subtiles ou non. Ce qui importe alors c'est articuler, de manière productive et cohérente, un espace à l'autre, c'est imaginer comment les faire dialoguer, comment les faire communiquer. Pour ce faire, deux opérations sont consubstantielles à ce nouvel espace qui s'ouvre au sujet africain, d'après Eboussi-Boulaga. Un espace qui assume l'idée de la mobilité, du mouvement où tout arrive ou peut arriver.

La première opération inhérente à ce nouvel espace est celle de la reformulation. Cette dernière permet d'acter la rupture avec l'enjeu de la traduction de l'espace de domination précédent. Cette reformulation suppose une capacité à interpréter le monde selon ses propres codes, par le biais de son expérience de sujet, d'acteur. La reformulation qui émerge de cet espace de la reprise de l'initiative signifie l'actuation d'une présence au monde qui se donne à voir *dans* et *par* la capacité à s'approprier le présent. Cette idée de la reformulation « (...) dit la reprise d'un même sens à accomplir par soi dans le monde réel, c'est-à-dire dans des circonstances et un contexte différents » (Eboussi-Boulaga, 1977 : 164). Dans cet espace, le

sujet africain est désormais capable de traduire le monde en ses termes, en des énoncés qui sont cohérents à son vécu, à son action et à son être. Cette capacité, cette possibilité offerte par ce nouvel espace de se réapproprier le présent, a une dimension politique forte qui peut faire l'objet d'une interprétation fine pourtant exclue dans l'espace « ethnologique » où primitivisme et mysticisme étaient des catégories à travers lesquelles était saisie l'expérience du sujet africain.

La seconde opération est la transmutation. Autorisant également un dépassement de l'impératif précédent de la traduction, elle permet de redéfinir totalement les choses : positions, langage, pratiques, mouvements, etc. Le champ de possibilités s'élargit tout en étant susceptible d'être re-signifié pour donner corps à autre chose. Le sujet africain est alors capable de modeler son environnement, de se projeter vers quelque chose de différent : il en a la totale liberté. Cette opération de transmutation suppose également un changement des positions, des rôles de l'Africain. Dans ce changement de positionnement, on peut voir l'ébranlement d'un système dualiste (illusoire) où l'un était constamment conforté dans une position dominante et l'autre confiné dans une position dominée. Ces deux figures revêtaient alors plusieurs formes : colonisateur versus colonisé, enquêteur versus enquêté/informateur, etc. Dans ce nouvel espace, pensée et action sont conjuguées pour proposer des alternatives conformes aux contextes, aux expériences des sujets. Le tout, selon une logique et une position totalement ouvertes sur le monde et où le nouvel espace (qui succède à l'espace ethnologique) est partie totale d'un système (spatial) global qui s'y « particularise ». Ces attributs du nouvel espace, tout comme ceux du premier (celui de la domination), posent les prémisses d'une argumentation et d'une méthode spatiales qu'il convient d'explicitier.

Métaphore spatiale, méthode spatiale...

Les points précédemment évoqués posent de manière (encore) abstraite les bases d'une pensée spatiale chez Eboussi Boulaga. La nature éminemment conceptuelle de ses arguments offre cependant une flexibilité autorisant un détour réflexif plus large sur l'espace. Dans le même ordre d'idées, l'on essaiera de saisir les implications pratiques de ces arguments tels qu'évoqués par Eboussi Boulaga dans d'autres travaux.

L'argument spatial pour penser la domination, pour discuter du statut et des enjeux de la philosophie africaine, du sujet africain, s'inscrit dans une démarche accordant un intérêt aux compétences créatives des sociétés, aux capacités imaginatives des individus. On peut voir là un lien avec l'idée d'une conception de l'espace comme dimension du social. A cet égard, l'espace ne serait pas *quelque chose* qui surplomberait les interactions sociales. Il serait, au contraire, consubstantiel aux dynamiques sociales dont il est à la fois le produit, mais aussi le cadre structurant. Cette flexibilité de l'espace et son adossement aux potentialités imaginatives et créatives de la société a des implications fortes sur les représentations et les pratiques qui orientent les réflexions sur des objets à enjeux spatiaux. Deux de ses implications peuvent être utiles la discussion ici.

La première implication est de nature théorique. Elle se propose de discuter du statut de l'espace. A quoi renverrait l'espace ? A une réalité extérieure à l'homme, à la société et qui serait d'un ordre transcendantal ? Ou alors comme évoqué précédemment, une réalité inhérente

à la dynamique humaine et aux mouvements sociétaux et qui relèverait (simplement) d'un ordre social ? Bien que ne répondant pas frontalement à ces interrogations, le philosophe fournit de nombreux indices permettant d'avoir une idée enrichie de sa position sur ces questionnements. Ces indices semblent nichés dans sa démarche argumentative. Le détour spatial dans la trame argumentative repérable dans *La crise du Muntu*, révèle toute la posture révérencieuse de l'espace à l'action humaine. L'espace de la domination se présente comme tel à la suite de pratiques humaines suffisamment programmées à défaut d'être cohérentes. Tout le dispositif de la domination se déploie alors sur un espace qu'il contribue à façonner dans un même mouvement. L'acte de la domination est à la fois projeté sur quelque chose de spatial autant qu'il est créateur de forme (s) spatiale (s) différente (s) de celle (s) antérieure (s) à son déploiement. Dans le même ordre d'idées, l'espace de l'affranchissement du sujet qui s'ouvre au champ du possible et assume sa connexion au système global, est également le fruit d'une volonté et d'une action humaines. Les espaces, supports des diverses expériences humaines apparaissent alors comme des reflets à la fois des rapports sociaux de production pour employer un vocabulaire sociologique connu (Lefebvre, 1974) et une projection de la manière dont une société se représente malgré elle. A ce sujet, Eboussi Boulaga introduit toutefois une hypothèse lourde qui permet la transition vers la seconde implication : l'idée de l'espace comme le produit d'actions et de pratiques non intentionnelles. « Ce qui a une portée décisive dans notre histoire, en s'y inscrivant dans la durée, est non intentionnel. Il est sans rapport avec nos intentions conscientes et délibérées, avec les actions et omissions correspondantes » (Eboussi-Boulaga, 2004 : 47). Des arguments qui orienteraient vers l'idée (à mieux expliciter) de l'espace comme l'une des conditions ou mieux une caractéristique de la condition et de la nature humaines. L'homme apparaîtrait donc plus que jamais comme un être fondamentalement spatial, c'est-à-dire capable d'espace et déterminé par l'espace. Une telle conception de l'espace éloigne, de fait, des postures ethnocentriques, monographiques qui ont fait le nid de nombreuses entreprises anthropologiques, géographiques et politologiques et dont les effets sur la manière de « pratiquer » les sciences sociales n'ont pas été totalement épuisés. La stratégie argumentative d'Eboussi Boulaga incline à la fois vers les idées (on aurait pu dire conceptions) de l'espace à la fois comme siège des pratiques humaines et comme support, produit des utopies humaines et sociales.

La seconde implication peut être maladroitement qualifiée de « pratique » et est fortement dépendante des implications théoriques de la pensée spatiale d'Eboussi Boulaga. Elle impose un ajustement important du regard. Cet ajustement qui est rajustement, avait déjà été signalé par le philosophe dans les années 1970 lorsqu'il prescrivait comme posture pour le chercheur, « d'étudier ce qui se passe et non ce qui doit se passer pour se conformer à un schéma préétabli » (Eboussi-Boulaga, 1977 : 166). La même mise en garde était reprise trois décennies plus tard lorsqu'il précisait que « penser spatialement invite donc à renoncer à d'innombrables fictions de diversion et d'aliénation et à opter résolument contre l'occultisme pour des explications qui s'étalent et s'exposent à l'examen. C'est découvrir que ce qui donne à penser et à faire est là, quotidiennement, sous nos yeux. » (Eboussi-Boulaga, 2004 : 5-6). Pratiquement, cela suppose de ne pas céder aux éblouissements des formulations théoriques trop hâtives qui fonctionnent encore, pour certaines, sous le mode de la distinction, de la dualité entre ce qui serait de tel ordre et ce qui ne le serait pas. Certaines sciences sociales seraient coutumières de cette

démarche orientée vers qui *ce qui est*. A cet effet, le philosophe attribue d'ailleurs à la géographie, une capacité méthodologique à permettre finement ces dévoilements (Eboussi, 2004b). Il s'agit également de tourner le dos aux énonciations à prétention *recouvrante* ou *englobante* qui serviraient à designer mécaniquement des phénomènes inéluctables pour des sociétés et qui s'inscriraient, par là, dans la reproduction de l'histoire de certaines sociétés sous d'autres cieux. Une telle posture a des conséquences utiles pour l'étude de phénomènes tels que l'urbanisation à laquelle le philosophe a consacré quelques réflexions ou encore les migrations et les mobilités, objets à la mode aujourd'hui. L'examen de l'urbanisation, par exemple, impose de contester à nouveaux frais, au moins deux « fictions » : la première est celle du dualisme fractal entre l'urbain et le rural en Afrique et la seconde, déjà évoquée, est celle d'une vision de la ville comme produit d'une totale intentionnalité. Il convient, précisément, d'en discuter.

... et implications pratiques

D'entrée de jeu, il faut voir dans le dualisme « urbain » - « rural », une répétition des oppositions simplistes qui ont fait le nid de l'infrastructure cognitive ayant soutenu le projet colonial et toutes les formes de domination qui lui sont associées. Cette figure de l'opposition des figures est un legs de la stratégie simpliste qui a permis de poser un regard paralysant sur de nombreuses sociétés (et pas qu'africaines) en les inscrivant dans des cadres de pensée et d'actions régies par une logique téléologique ayant pour modèle un ailleurs sublimé. Cela effaçait toute possibilité de scruter certaines sociétés pour ce qu'elles étaient, selon leurs propres rythmes, selon leurs propres historicités. L'opposition « urbain » — « rural » témoigne aussi du maintien d'une grille analytique visant aussi à voir dans la ville, le stade ultime de l'évolution de sociétés qualifiées parfois, contre toute rationalité historique, de sociétés éminemment rurales. Pour faire face à ce dualisme, il ne s'agit pas, comme le précise Eboussi Boulaga, d'inverser les choses, de postuler que la ville est une réalité commune à l'Afrique, de « changer le 'moins' par le 'plus' ». Le débat se porte à un autre niveau (Eboussi-Boulaga, 2004a). Tout en assumant l'idée d'une antériorité historique du fait urbain en Afrique, entre l'urbain et le rural existe une continuité qu'il serait fallacieux de masquer. Cette continuité est assurée par l'expérience des individus qui se déplacent de l'un des espaces vers l'autre. Ils le font en ayant pour ressource leur *expérience de l'habiter*. Cette dernière leur permet de prendre place dans ce nouvel espace qu'est la ville en ayant des arguments pouvant se moduler et se modeler au regard du nouveau contexte qu'ils investissent. Par ce fait même, urbain et rural ont, au-delà des connexions et articulations fonctionnelles évidentes souvent discutées dans la littérature, pour socle commun cette pulsion spatiale qui se traduit dans les multiples options d'insertion dans des cadres variés, pulsion à la fois figurative et performative, que nous avons qualifiée d'*expérience de l'habiter*.

Le refus de voir (uniquement) la ville comme une réalité totalement planifiée, programmée et donc anticipée se conforme à l'élément de méthode sus-évoquée : celui qui propose d'aborder les choses telles qu'elles se présentent et pas uniquement comme elles sont censées être. A la ville présentée comme planifiée, « espace conçu » par excellence (Lefebvre, 1974), se dévoilent au contraire des forces créatrices non intentionnelles qui traduisent autre chose : la capacité des sociétés à faire face aux contingences et à réinventer leur quotidien.

L'urbanisation prenant en compte cette *non-intentionnalité* se donnerait alors à voir « comme une des réponses de l'Afrique aux multiples et énormes tensions auxquelles elle est soumise et un immense effort pour renouer avec elle-même comme créatrice des formes et des arts de survivre et de vivre. » (Eboussi-Boulaga, 2004 : 54). L'espace, reflet des énergies sociales en action et en situation, apparaît comme la traduction autre de cette capacité sociétale à apprivoiser le cours des choses en dehors de tout cadre contraignant. Il n'est nullement question ici de faire l'éloge du spontané, du non intentionnel, mais d'assumer sa place aux côtés des initiatives projetées, parce que planifiées. Ce n'est qu'à cette condition, au demeurant humble et réaliste, que l'on est capable d'apprivoiser ces énergies pour mieux les réinvestir dans le projet collectif. Cette vision des choses n'évite pas le débat sur les différents statuts de l'espace, au demeurant, bien résumé dans des travaux d'*ailleurs* (Di Méo, 2014) que dans des (rares) synthèses d'*ici* visant à repérer les traces et les postures spatiales de travaux géographiques locaux (Dongmo, 2012). Au contraire, tout l'effort de cette pensée, en mouvement, est de coller au plus près des réalités et du contexte à partir desquels elle émerge. Cela implique de laisser volontairement en suspens les discussions relatives à une certaine vision transcendantale de l'espace pour lui (re) conférer, par la force de la pensée et des autres formes d'actions sociales, cette caractéristique horizontale qui la situe au cœur des interactions sociales. Ces dernières prenant alors, en contexte africain (et pas uniquement) et pour le cas spécifique de la ville africaine, la forme de divers stratagèmes de survie et de vie dont il importe de « comprendre ce qui se passe effectivement, d'entrer dans (leur) logique et (leur) esprit pour (les) prolonger, (les) conforter, en rectifier les trajectoires » (Eboussi-Boulaga, 2004 : 63).

Dans cet emmêlement d'idées sur l'espace, certaines assument des caractéristiques lourdes qui riment avec l'articulation, la connexion et/ou le dialogue.

Articulations, connexions, dialogue et Espace

Revenons un moment sur un argument suggéré dans un point précédent et qui semble être une ligne de force de l'idée de l'espace chez Eboussi. L'espace apparaît comme une réalité ouverte où le spectre des possibilités apparaît presque infini. Comme tel, tout espace semble accorder une place importante à l'expression d'éléments de réalités issus d'autres contextes, d'autres situations. Cela est possible parce que l'évolution humaine aidant, les limites des systèmes humains sont régies par une fluidité qui ne laisse aucune aire socio-géographique indemne. Transposé aux situations et aux expériences du sujet africain, on peut en retrouver des traces plus anciennes dans un article publié initialement en 1968 et intitulé « L'identité négro-africaine ». Discutant de l'identité du négro-africain comme celle d'un sujet qui s'autodétermine lui-même, Eboussi Boulaga soulignait que, par l'affirmation de son identité, l'individu négro-africain faisait advenir *à lui, par lui et pour lui*, un espace qui se présentait comme une de ses déterminations (Eboussi, 2002). Cela soutient fortement l'idée d'un espace qui serait consubstantiel à une manière d'*être* et de *faire monde* et qui transparaîtrait dans de nombreux registres d'affirmation de soi. Cet espace qui s'affirme comme une détermination de l'individu n'est pas un espace clos sur lui-même. A l'instar de l'expérience humaine soumise et exposée à de nombreuses influences, cet espace accueille de nombreux éléments d'*ailleurs*, de sorte que son isolement prétendu est davantage de l'ordre du fantasme que du réel.

En se rapprochant davantage de nos dynamiques contemporaines, l'espace qui peut possiblement s'articuler entre des *ici* et des *ailleurs* est cadre d'articulations, de connexions ou de dialogue (pour reprendre une dimension-clé de l'espace comme support et expression de la reprise de l'initiative du sujet africain). Pour le dire autrement, dans tout espace, ce qui se passe *ailleurs* a une incidence *ici* dans la mesure où la manière dont ce *ici* (espace) se configure, se structure, le rend apte à comprendre et à accueillir les fluctuations de l'*ailleurs*. L'un et l'autre s'inscrivent dans une totale interdépendance rendue possible par la capacité historique des sociétés à communiquer, à échanger. L'idée est affirmée de manière explicite dans *La crise du Muntu* : « Les systèmes globaux recouvrent le monde, se particularisent dans chaque aire géographique. Les microsystemes se réorganisent, leurs éléments constitutifs se refunctionalisent ou se transfunctionalisent, les institutions jouent d'autres rôles » (Eboussi-Boulaga, 1977 : 166). Pour le meilleur comme pour le pire, dans les espaces africains (à la fois comme expression géographique et comme expérience humaine non soumise de manière rigide à un attachement géographique), comme dans tout autre espace, « les contradictions, les conflits mondiaux s'y particularisent, s'y spatialisent. La pluralité des cultures, des intérêts s'y affronte à elle-même. » (Eboussi-Boulaga, 1977 : 163). Ces énonciations ne sont pas uniquement de l'ordre du symbolique, elles ont une matérialité autre, prégnante et performée par le jeu des sociétés, leurs rythmes, leurs pratiques diverses. Ce sont ces formes matérielles qui se laissent aisément découvrir, caractériser et constituent une part importante de la réalité spatiale telle qu'elle est envisagée.

Des enseignements à tirer (pour les sciences sociales africanistes) en guise de perspectives ?

La discussion, parfois *a minima*, de ces multiples idées oriente vers le constat d'une pensée sur l'espace particulièrement dense chez Eboussi Boulaga. Cette pensée est pleinement enrichie du regard que le philosophe camerounais portait sur les trajectoires de l'expérience du sujet africain, de la société africaine et son rapport à la fois chahuté et assumé au monde. Quitte à nous répéter, cette manière de penser l'espace ouvre des perspectives intéressantes (parfois en singularisant des conceptions trop générales) pour les sciences sociales africanistes. Elles sont de l'ordre de la discussion théorique et de l'ordre d'une indication méthodologique.

La perspective théorique assume une conception expérientielle de l'espace ouvert aux registres du symbolique et du « concret » et de l'assomption de son rattachement à la performance humaine. L'idée est, en partie, de tourner le dos aux débats sur la transcendance absolue de l'espace pour le faire dériver, de manière concrète, de l'expérience humaine dans un cycle itératif constamment fait et refait. L'espace serait alors un aspect fondamental de la dynamique sociale qu'il contribuerait en retour à structurer ou à définir. Le sujet africain et plus largement le sujet humain devient alors un être capable d'espace, c'est-à-dire un être (également) spatial. Ces propositions ne sont pas neutres dans le cadre de leur usage dans les sciences sociales africanistes. L'attention que ces dernières devraient accorder à l'espace devrait plus que jamais les situer au cœur des interactions sociales, des liens intersubjectifs pour cerner au plus près la manière dont l'espace et toutes les caractéristiques dont il est affublé aujourd'hui (pour le meilleur et pour le pire) est produit. De ce point de vue, on se rapproche

vraiment d'une discussion phénoménologique de l'espace qui assume néanmoins toute sa dimension ouverte (génératrice d'une gamme large de possibilités). L'espace est à la fois un contenant, mais davantage un contenu régi par un principe fort : l'enchevêtrement, l'articulation qui refuse toute lecture binaire ou dualiste de ce qu'il est. On peut faire le lien avec de nombreux travaux menés ailleurs dans le contexte des années 1970 au cours desquelles est écrite *La Crise du Muntu* et ceux conduits au cours des décennies suivantes, et ce, jusqu'à des dates récentes (Lefebvre, 1974 ; Lefebvre, 2000 ; Ripoll & Veschambre, 2005; Veschambre, 2006 ; Di Méo, 2014).

Sur le plan de la méthode, Eboussi Boulaga soutient une approche de l'analyse spatiale au « ras du sol » qui donne la place au dévoilement rigoureux et systématique de ce qui est. L'option est de partir de ce qui est (et non de ce qui est censé être) pour comprendre l'espace et ses codes tels qu'ils sont inventés par les hommes. L'exercice étant utile, non pas seulement à une meilleure compréhension des objets socio-spatiaux sur laquelle porterait cette entreprise, mais aussi pour se donner les moyens d'en infléchir le mouvement de manière productive. On rejoint là le registre de l'action. La ville, le village, la frontière, la prison, etc., des figures socio-spatiales par excellence, devraient être alors approchés par une observation de ce qu'ils sont, de ce qu'ils impliquent comme dynamiques, de ce dont ils sont l'expression, de ce qu'ils rendent effectivement possibles comme dynamiques sociales. L'on tournerait alors le dos à l'exercice simpliste qui consisterait à les analyser à partir de ce qu'ils devraient être, à ce qu'ils sont censés être pour se laisser surprendre par ce qu'ils sont. Il y a là, dans ces arguments pluriels, une ressource utile pour contribuer à une discussion, à partir de l'Afrique, sur la question de l'espace.

Remerciements

Ce manuscrit avoue son immense dette à l'écoute attentive du philosophe lors des *Eboussi Lectures* organisées en janvier 2018 (quelques mois avant sa mort) par le Muntu Institute (Think Tank de sciences sociales basé au Cameroun) et notamment la dernière leçon intitulée « Le lieu ». Le suivi de ladite leçon et les discussions ouvertes à sa suite, auront permis de compléter le croquis d'un essai (par trop ambitieux) de repérage d'une réflexion *sur* et *de* l'espace chez le philosophe. Le texte tout entier est un hommage, sans doute peu honorable, à un homme, à une pensée qui nous aura permis d'entrevoir la possibilité de faire acte de réflexion autrement.

Notre gratitude va également aux relecteurs anonymes pour leurs commentaires et observations qui auront permis d'améliorer la qualité du présent texte.

DI MÉO, Guy (2014), *Introduction à la géographie sociale* (Première édition), Paris, Armand Colin.

DONGMO, Jean-Louis (2012), « La géographie camerounaise face au défi de la transversalité », *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, (259), 417-436. <https://doi.org/10.4000/com.6673>

- EBOUSSI BOULAGA, Fabien (2002), « L'identité négro-africaine », *Présence Africaine*, (165-166), 65-76. <https://doi.org/10.3917/presa.165.0065>
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien ((1977), *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien (2004a), « La ville africaine », *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et d'études culturelles*, 4/2004, 45-64.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien (2004b), « Penser spatialement », Editorial, *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et d'études culturelles*, 4/2004, 5.
- LEFEBVRE, Henri (1974), *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- LEFEBVRE, Henri (2000), *Espace et politique. Le droit à la ville II* (2e édition), Paris, Economica.
- MBEMBE, Achille, et Felwine, SARR, (2017), *Ecrire l'Afrique – monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan.
- RIPOLL, Fabrice, et Vincent, VESCHAMBRE (2005), « Sur la dimension spatiale des inégalités : contribution aux débats sur la " mobilité et le capital spatial" », dans Samuel ARLAUD, Yves JEAN et Dominique ROYOUX (dir.) *Rural-Urbain. Nouveaux liens, nouvelles frontières* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 467-483.
- VESCHAMBRE, Vincent (2006), « Penser l'espace comme dimension de la société. Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales », dans Raymonde SECHET et Vincent VESCHAMBRE (dir.), *Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p.211-227.

De la philosophie africaine : origine et définition contemporaine

Cyrille Ikomba Mankelele Mambi

Introduction

D'entrée de jeu, notons que c'est depuis plus d'un demi-siècle qu'on parle de « philosophie africaine ». L'utilisation de cette expression (philosophie africaine) en 1958 est l'œuvre de Janheinz Jahn qui, pour la première fois, l'employa dans son écrit *Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine* (J. Jahn, 1961). Cette intuition de Jahn sera relayée plus tard par la sous-commission de philosophie, lors du deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, tenu à Rome en 1959.

Depuis lors, au cœur de cette philosophie africaine, on trouve ravivé le fameux débat sur l'identité et l'appellation de cette philosophie. En effet, quand on cherche à cerner les contours et les enjeux de l'appellation « philosophie africaine », on s'aperçoit qu'elle a tantôt été désignée comme une philosophie tribale (wolof, bangala, warega, azande), tantôt comme une philosophie des groupes ethniques bien déterminés ou des Nègres en général. Une étude assez fouillée à ce sujet a été réalisée par Bilolo Mubabinge en 1978 (Bilolo Mubabinge, 1978). En clair, ceux qui ont eu un intérêt sur cette philosophie ne s'accordent pas toujours sur le contenu et le sens à assigner à cette expression. Certains ne reconnaissent pas un certain nombre d'études réalisées comme relevant de la philosophie africaine. Voilà qui justifie que l'adoption tout comme l'usage de l'expression « philosophie africaine » ne va pas sans poser des problèmes qui, pour la plupart, mettent en évidence la conviction profonde de ceux qui s'y penchent.

En dépit de la diversité des points de vue, la philosophie africaine demeure, à bien des égards, le lieu d'agitation intellectuelle de prédilection. Ce travail, comme le suggère son intitulé, se propose de traiter de l'origine de cette philosophie et de sa définition contemporaine. De toute évidence, une littérature abondante existe à ce propos. Nous examinerons ici les principaux contextes qui ont donné à l'origine de la philosophie africaine ses lettres de noblesse. Toutefois, il convient de noter que l'origine de la philosophie africaine tout comme celle de son acception actuelle est loin de faire l'unanimité eu égard aux différents points de vue qu'en donnent ceux qui s'y heurtent. Nombreux sont ceux qui situent l'origine de la philosophie africaine à partir ou autour de la philosophie négro-africaine tandis que d'autres estiment une telle approche limitée et, du reste, réductionniste.

Origine de la philosophie africaine

De prime abord, il importe de noter que la question de l'origine de la philosophie africaine, comme d'ailleurs celle de son existence même, est toujours problématique et sujette

à débat. Certains historiens font coïncider parfois cette origine avec celle de la philosophie négro-africaine contemporaine. C'est le point de vue notamment de Smet (Cf. A.J. Smet, 1980) et de Kinyongo (Cf. J. Kinyongo, 1989).

Mais d'autres auteurs, par contre — et c'est la position qui est de plus en plus défendue aujourd'hui — la situent à l'Égypte pharaonique déjà. Pour cette deuxième catégorie d'auteurs, situer l'origine de la philosophie africaine avec la philosophie négro-africaine serait vraiment réductionniste. Agir de cette façon, estiment-ils, reviendrait à méconnaître non seulement l'apport de l'Égypte pharaonique à l'éclosion de l'espace philosophique grec, mais aussi celui de l'Afrique arabo-maghrébine de l'époque patristique et médiévale et celui de l'Éthiopie. Et, comme il s'agit de parler ici de la question de l'origine, nous allons nous appesantir essentiellement sur la pensée égyptienne. Nous voulons donc démontrer, à la suite de quelques auteurs, comment la philosophie africaine aurait pour origine l'Égypte pharaonique.

En effet, Cheikh Anta Diop (Cf. C. Anta Diop, 1993 ; 1981) et d'autres afrocentristes (Théophile Obenga, Henri Orléans, Volney, Masson-Oursel) établissent que le début de la philosophie africaine — et plus que cela de la philosophie tout court, que l'on peut qualifier de « philosophie universelle » — est à situer dans l'Égypte pharaonique. Cela est d'autant plus vrai que c'est dans cette Égypte antique que, selon Hérodote dans ses écrits du 5^e siècle avant Jésus Christ, Thalès de Milet, Pythagore, ont étudié. Nous y reviendrons avec plus de détails dans les lignes qui suivent. Et c'est toujours dans cette même Égypte pharaonique qu'on trouve déjà développés plusieurs thèmes (en l'occurrence : l'être primordial et la création de tout ce qui est, l'homme, la « maat »...) qui témoignent de l'existence de la philosophie et qui permettent de dégager, déjà en ce moment, une cosmogonie, une anthropologie, une théorie de la connaissance et une éthique de l'harmonie égyptiennes. Voyons-le en détail.

La philosophie égyptienne pharaonique

De l'avis de plusieurs chercheurs, l'Égypte a développé une vraie philosophie. Bilolo Mobabinge (Cf. Bilolo, 1985.) nous présente les principales sources à partir desquelles on dégage cette pensée philosophique. Il s'agit plus précisément de : textes des pyramides, textes des Sarcophages, livre des morts, livre de ce qui est dans Douat, livre des Portes, livre des cavernes et surtout le livre de connaître le mode de l'existence de Rê ou Livre d'Apophis.

On y trouve ici et là une pensée cosmogonique, anthropologique, épistémologique et éthique qu'il convient de décortiquer.

La cosmogonie égyptienne

La cosmogonie égyptienne est relative à l'origine du monde. En fait, la pensée égyptienne soutient qu'à l'origine, c'est-à-dire avant l'avènement de l'univers, il y a eu une matière incréée, sans limites, sans détermination. Cette matière primordiale qui serait à l'origine de tout, c'est le *Noun* ou « *Eaux primordiales* ». La cosmogonie égyptienne considère ce *Noun* comme divin. Ce *Noun* ou mieux, cet Être Primordial s'est auto-créé, c'est-à-dire qu'il est venu à l'existence par la prise de conscience de lui-même : par sa propre force (*Bâ*), par sa propre énergie, par son propre mouvement ; il s'est auto-engendré lui-même de lui-même (Ngoma-Binda, 1994 : 123). En ce sens, Il n'est pas un être parmi d'autres êtres ; il est unique (pas de semblable), antérieur par rapport à tout ce qui est, il est Eternel. Il se crée ses propres qualités, car il est à la fois le

Rien et le Multiple : il est Sagesse, Parole, Amour, Puissance, Souffle vivifiant, Ineffable, caché...

Ce Préexistant est non seulement le Rê, le premier Dieu c'est-à-dire le Démiurge qui achève la création par le verbe (Cf. Ngoma-Binda, 1994 : 123), mais il est aussi celui de qui naissent tous les dieux créateurs, aussi tous les autres êtres. La création s'explique ainsi comme une auto-manifestation de l'Un hors de lui-même ou encore comme accomplissement du bonheur de l'homme. L'existence, dans cette perspective, n'est rien d'autre que le devenir. Elle arrivera à sa fin et rentrera dans le chaos, dans l'indéterminé, dans l'eau primitive : le *Noun*.

Il en résulte en fin de compte que dans la pensée philosophique égyptienne que le Noun est une matière non encore thématifiée, une Eau primordiale, antérieure à l'univers actuel. Donc, l'Égypte a eu l'idée d'un univers avant l'univers actuel, un univers autre, increé, un univers avant le Démiurge lui-même et toute sa création (Cf. T. Obenga, 1986 : 9).

L'anthropologie philosophique

Dans la philosophie égyptienne, l'homme est composé de trois principes : le Zed ou Khet (corps matériel), le Bâ (l'âme corporelle, double du corps) qui est l'essence même de l'homme qu'il partage avec l'Être primordial et le Ka, attribut de l'Être Primordial (esprit en tant qu'intellect, principe de vie, immortel, esprit vivificateur) qui rejoint la divinité au Ciel après la mort. De là, apparaît la notion de l'immortalité de l'âme. En effet, les égyptiens croyaient en l'immortalité de l'âme (Aron O'Raney, 2017 : 1). Qu'il soit dit en passant que cette affirmation de l'immortalité de l'âme se retrouve aussi chez Platon avec son dualisme. De là, nous pouvons faire un rapprochement entre les deux et affirmer que Platon, s'est inspiré de l'Égypte pharaonique.

Il y a, dans la pensée égyptienne, une forte affirmation de l'identité entre l'homme et Dieu (le Rê). Cela est d'autant plus vrai que lors du jugement devant les dieux, les âmes des défunts répètent souvent : « Je suis Osiris, je suis Thôt, je suis Rê ». Eu égard à cela, certains auteurs, notamment Ngoma-Binda, ont pu affirmer que la pensée égyptienne serait la première à avoir inventé les notions de paradis et d'enfer (Cf. Ngoma-Binda, 1994 : 124).

Le paradis (Aoure ou Aar) est, dans ce contexte, le pays de la vérité de la parole, le royaume d'Osiris et aussi de Rê, le Principe du Bien, toujours en lutte contre le serpent Apap (ou Apolis) qui est le démon, le principe du mal. L'enfer, par ailleurs, est le lieu des impies dévorés par des feux éternels dans des gouffres surveillés par des bourreaux féminins, des déesses à têtes de lionnes » (Cf. Ngoma-Binda, 1994 : 124).

La théorie de la connaissance

On dégage généralement trois théories de la connaissance développées par la pensée égyptienne : *Primo*, la connaissance par illumination : Dieu révèle et communique ses desseins au cœur de l'homme. *Secundo*, la connaissance introspective et comparative : le cœur de l'homme est son dieu personnel d'où il tire la connaissance des êtres et de ce qui est juste, beau, correct. *Tertio* : la connaissance à partir des données empiriques contrôlables : l'homme ne peut connaître que ce qui est empirique. Dans cette optique, Dieu et le bonheur d'outre-tombe deviennent inconnaissables.

L'éthique de l'harmonie (la Maat)

La « maat » est une notion difficile à traduire. Elle se rapproche de la « Raison » ou du « Logos ». Elle peut aussi se traduire par « Vérité » ou « Justice ». Mais plus généralement, elle est traduite par « structure du monde ». C'est-à-dire donc qu'il y a un ordre du monde voulu par Dieu (Cf. J-F. Bergeron, 2004 : 71) auquel tous les êtres (même les rois et les dieux) sont soumis. Il s'ensuit que, pour faciliter le bon déroulement des choses, chaque individu doit adopter un comportement équilibré. Il doit poser des actions conformes à l'ordre du monde. Tous les êtres vivent de la « Maat » comme d'une substance sans laquelle le monde cesserait d'être monde et redeviendrait chaos. C'est elle qui crée l'équilibre en tout et pour tout. Ceci revient à dire que tout doit être fondé sur la Vérité-Justice (Maat) et se conformer à elle, tant sur le plan public qu'individuel. De cet « impératif catégorique » découlent alors les vertus cardinales ci-après : la prudence, la maîtrise de soi, la convenance et la sobriété.

La « maat » est donc de l'ordre du « vivre comme il faut », c'est-à-dire conformément à l'ordre du monde. Elle représente ainsi la notion la plus élevée de perfection morale. Pour reprendre les mots de Théophile Obenga, la « maat » est ce qui « devait guider l'action de l'homme dans et sur le monde par le jeu global de la totalité en son Ordre universel » (T. Obenga, 1986 : 158). En tant que tel, la « maat » apparaît comme une sorte d'harmonie préétablie au plan cosmique, comme un Ordre, une Vérité-Justice, une Félicité suprême qui invite l'homme en société à faire et à dire, à penser et à agir, à vivre et à mourir, selon le vrai, le normal, le juste milieu, bref selon la vertu. Pour sa part, Erik Hornung trouve des mots très justes pour expliciter cette notion. Pour lui en effet, le « maat est l'ordre, la juste mesure des choses qui sous-tend le monde ; c'est l'état parfait vers lequel nous devons tendre et qui est en harmonie avec les intentions du dieu créateur. Cet état est toujours perturbé et un effort incessant est nécessaire pour le recréer dans la pureté originale » (E. Hornung, 1986 : 232).

Égypte pharaonique : origine de la philosophie en général et africaine en particulier

Le mot philosophie est certes grec, mais la philosophie comme exercice de la pensée, qui est déjà le propre de tout homme, est d'origine égyptienne, plus précisément de la grande école d'Alexandrie.

Pour preuves : la plupart de ces grands philosophes grecs du début, nous relaté l'histoire de la philosophie, ont presque tous séjourné en Égypte où ils ont puisé les sources théoriques de leurs systèmes philosophiques comme le soutient Diodore de Sicile dans dans *De l'Égypte* écrit au I^e Siècle.

Cet écrivain grec affirme en effet que ceux qui sont « honorés parmi les Grecs pour leur intelligence et leur savoir, allèrent en Egypte durant les temps anciens où ils s'imprégnèrent des us et coutumes du pays, tout en recevant des enseignements. Les prêtres d'Égypte ont conservé dans leurs textes sacrés le fait que dans les temps anciens, ils reçurent la visite d'Orphée, Musaios, Mélampus, Dédale, avant le poète Homère, Hycurgue de Sparte, Solon l'Athénien et Platon le philosophe, Pythagore de Samos ainsi que le mathématicien Eudone, aussi bien Démocrite d'Abdère, que Oenopide de Chios » (<http://dyabukam.com>).

Aussi en témoigne clairement Saumeron : « A parcourir les textes grecs anciens, écrit-il, on ne peut se défendre de l'idée qu'aux yeux de ces vieux auteurs, l'Égypte était comme le berceau de toute science et de toute sagesse. Les plus célèbres parmi les savants ou les philosophes hellènes ont franchi la mer pour chercher auprès des prêtres, l'initiation à des nouvelles sciences » (C. Anta Diop, 1993 : 99).

Cette citation de Saumeron renferme deux idées essentielles et fortes : premièrement, elle démontre que l'Égypte avait inventé une vraie philosophie (comme nous venons de le voir ci-haut) même si elle n'était pas désignée ainsi. Deuxièmement, elle soutient et démontre une réelle dépendance et même une véritable filiation des premiers philosophes grecs ainsi que de leur postérité par rapport aux écoles et aux maîtres de la sagesse égyptienne de telle sorte que la Grèce n'est pas inventrice de la philosophie, mais héritière ou fille de la philosophie égyptienne. Bien que le mot « philosophie » lui-même inventé par Pythagore soit d'étymologie grecque, il est attesté que cette réalité existait déjà bien avant et se traduisait par le terme « Sebayt »¹. Pythagore qui, lui-même, avait séjourné en Égypte n'a eu certainement le mérite que de « greciser » ce terme.

A la suite de Cheik Anta Diop, essayons à présent de dresser le tableau de ces érudits penseurs grecs — pas seulement philosophes — qui ont fréquenté l'Égypte pharaonique :

1. Thalès de Milet, fondateur de l'école ionienne, a étudié en Égypte sous la direction des prêtres égyptiens, ces seuls maîtres de sa vie. Parlant de lui, Diogène Laërce dit explicitement : « il ne suivit les leçons d'aucun maître, sauf en Égypte où il fréquenta les prêtres du pays » (D. Laërce, 1965 : 53). C'est là, ajoute Cheik Anta Diop, qu'il apprit la géométrie et l'astronomie (C. Anta Diop, 1993 : 100).
2. Solon d'Athènes, le législateur athénien fut élève du vieux prêtre Sonchis à Saïs. Platon relate ce voyage de Solon dans le *Timée* : « Solon disait que les gens de Saïs l'avaient fort bien reçu, et qu'en interrogeant sur les antiquités, les prêtres les plus savants en ses recherches, il avait constaté que nul, parmi les grecs, et lui le tout premier, ne savait un traître mot de ces questions » (C. Anta Diop, 1993 : 100).
3. Pythagore de Samos, le fondateur de l'école de Samos, a passé près de 22 ans en Égypte pour ses études, à Memphis, à Thèbes et surtout à Héliopolis auprès du prêtre égyptien Oinouphis (Enouphis, Onouphis). Porphyre décrit ce voyage de cette façon : « Ayant été reçu par Amasis (roi d'Égypte, 568-526), il obtint de lui les lettres de recommandation auprès des prêtres d'Héliopolis, qui l'envoyèrent à ceux de Memphis comme étant plus anciens (...). Puis de Memphis, il fut encore renvoyé pour les mêmes raisons aux prêtres de Diospolis (Thèbes) » (C. Anta Diop, 1993 : 100).
4. Oenodipe apprit des prêtres et astronomes plusieurs secrets et en particulier que le soleil a une marche oblique dirigée en sens contraire de celles des autres astres.

¹ Ce mot, « 'Sophia' », provient d'une langue africaine, les Mdw Ntr, la langue de l'ancienne Égypte, où le mot « 'Sebayt' » ou « 'Seba' » signifiait « 'le Sage' » apparaît pour la première fois en 2052 av. J.-C. dans la tombe d'Antef I, bien longtemps avant l'existence de la Grèce et du peuple grec. Ce mot évolua en « 'Sebo' » en copte et en « 'Sophia' » dans la langue grecque. De la même façon que le philosophe signifie étymologiquement, « 'l'amoureux de la sagesse' », « 'Seba' », signifie le Sage, dans les écrits figurant dans les anciennes tombes des Égyptiens.

5. Démocrite, de sa part, fréquenta, cinq ans durant, les prêtres égyptiens pour apprendre les choses relatives à l'astronomie et la géométrie.
6. Eudoxe et Platon vécurent treize ans à Héliopolis apprenant la géométrie, la théologie, toutes ces sciences qui les rendirent célèbres par la suite. Toute la philosophie de Platon notamment sa théorie des archétypes plonge profondément ses racines dans la cosmogonie égyptienne.

La liste n'étant pas exhaustive, on peut ajouter à ceux qui viennent d'être énumérés : Xénophon de Colophon, Anaxagore de Clazomènes et Phérécyde de Syros.

De ce qui précède, il se dégage que « tous ceux-là mêmes qui ont créé l'école scientifique et philosophique grecque et qui passent pour les inventeurs universels des mathématiques apparaissent (...) comme des disciples formés à l'école des prêtres égyptiens » (C. Anta Diop, 1993 : 105). Par voie de conséquence, la philosophie, comme d'ailleurs beaucoup d'autres sciences, est née d'abord en Égypte ; pas en Grèce comme cela est souvent admis. Comme pour dire que la philosophie n'a pas débuté, comme cela est souvent admis, en Grèce, mais plutôt en Égypte.

Et donc, parler de l'origine de la philosophie en général et africaine en particulier, c'est inévitablement se référer à l'Égypte pharaonique : la philosophie africaine commence en Égypte et c'est avec cette philosophie que commence la philosophie universelle.

La définition contemporaine de la philosophie africaine

L'histoire de la philosophie africaine contemporaine a comme point de référence l'œuvre de Placide Tempels intitulée *La philosophie bantoue* publié en 1945. La référence au Père Tempels provient du fait que celui-ci est considéré comme le « père de la philosophie africaine » parce qu'il a marqué un tournant décisif dans l'élaboration de la philosophie négro-africaine coloniale et post-coloniale. C'est fort de cela que, dans « Epiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine » J. Kinyongo divise l'histoire de la philosophie africaine contemporaine en trois grandes périodes : la période pré-tempelsienne, la période tempelsienne et la période post-tempelsienne.

Toutefois, G. Bidima fait observer que « Tempels a été l'occasion et non la cause des discussions qui s'en sont suivies. La cause du philosophe en Afrique est l'interrogation sur la situation du Nègre. Si nous commençons par Tempels, il faut relativiser son importance, car au moment où Tempels écrit son ouvrage en 1945, les discussions sur la négritude initiées par les Nègres eux-mêmes avaient déjà lieu depuis les années 1935 » (J.-G. Bidima, 1995 : 12). On comprend par ce propos que pour Bidima, la philosophie bantoue de Tempels est postérieure au débat sur la philosophie contemporaine.

Voilà pourquoi, si la périodisation opérée par Kinyongo tient compte exclusivement de l'influence réelle que la « Philosophie bantoue » de Tempels a eue sur les recherches actuelles de la philosophie africaine, elle ne semble pas reconnaître cette autre pensée philosophique développée au-delà de l'œuvre du missionnaire franciscain depuis l'Égypte pharaonique. Dès lors, il paraît judicieux de cerner l'ensemble de la pensée philosophique africaine contemporaine

à partir de deux foyers : le négro-africain sub-saharien et le monde arabo-musulman. Dans les limites des prérogatives de ce travail, nous nous contenterons de la pensée négro-africaine qui s'est développée à partir de l'ouvrage controversé de Placide Tempels sus évoqué. Cette approche se fera dans la perspective du professeur Kinyongo.

La période pré-tempelsienne

Cette période est caractérisée par le débat sur l'existence ou la non-existence de la philosophie africaine. Elle s'étend du début du XIX^e siècle jusqu'en 1945, date de la publication de l'ouvrage de Tempels « Philosophie bantoue ». Bilolo a apporté une contribution significative sur la préoccupation de cette période. Son importance tient au fait qu'il s'est employé à recenser et à commenter des textes reconnaissant ou reniant au Nègre une pensée philosophique. Une telle entreprise nous situe dans le contexte, mais aussi et surtout nous fait saisir l'état d'esprit qui a précédé l'avènement de l'ouvrage de Tempels « Philosophie bantoue ». Les différentes interventions pour ou contre l'existence d'une philosophie africaine s'appuyaient sur les arguments ou témoignages d'ordre religieux, psychologique ou linguistique.

Notons que la question de la philosophie africaine pré-tempelsienne loin de faire l'unanimité a divisé les penseurs qui s'y sont penchés en plusieurs tendances. Ces différentes prises de position relatives peuvent être ramenées à trois : celle de la reconnaissance des philosophies collectives ou populaires, celle de la négation principielle et critique de la prétendue philosophie africaine et celle de la reconnaissance de quelques individualités philosophiques africaines. Disons sommairement un mot sur chacune de ces trois tendances.

La reconnaissance des philosophies collectives ou populaires

Selon cette tendance, la philosophie africaine est soit une philosophie clanique, tribale et parfois raciale, commune à tous les nègres, soit une philosophie primitive (c'est-à-dire celle qui est par essence un fait commun à toutes les sociétés primitives). Parmi les expressions traduisant cette reconnaissance, nous pouvons noter à titre indicatif : la philosophie wolof par Baron en 1829, la philosophie des Bangala par Vanoverberch en 1907, la philosophie de la religion des primitifs par A. Cureau en 1912, la philosophie congolaise par Tanghe en 1925, Vocabulaire religieux et philosophique des Ibo par Correja en 1925, les idées religieuses et philosophiques des Azande par Mgr Lager en 1925, la philosophie nègre, philosophie/métaphysique/théologie/ontologie nègre ou clanique par Possoz de 1938 à 1948 et la philosophie bantoue par Placide Tempels en 1945.

Pour Ngoma-Binda, en parlant de la philosophie africaine au sens d'une philosophie populaire, c'est-à-dire d'une « pensée profonde vécue et partagée par les masses (africaines) » (P. Ngoma-binda, 1994 : 183), les partisans de cette terminologie avaient voulu attribuer aux Africains une vision du monde collective, un système de croyances spontané, inconscient auquel tous les Africains traditionnels étaient censés adhérer. Pourtant, derrière un tel usage fonctionne un mythe qui donne à penser que dans les sociétés primitives non occidentales, il ne saurait y avoir des croyances ni des philosophies individuelles promotrices de l'humain, encore moins des philosophies au sens rigoureux du terme, mais seulement des systèmes de croyance collectifs. Logiquement, cela ne s'oppose pas, car les systèmes de croyance collectifs peuvent aussi être rigoureux, promoteurs de l'humain.

C'est ainsi que Paul Hountondji réfute l'existence d'une philosophie africaine comme philosophie populaire : « cette expression qui a été consacrée par les anthropologues est un immense contresens. Il n'y a pas de philosophie qui serait un système de propositions implicites auquel adhéraient spontanément tous les individus passés, présents et à venir d'une société donnée. Cela n'existe pas, cela n'a jamais existé... » (P. Hountondji, 1980 : 88-89). Hountondji s'inscrit également en faux contre les ethnophilosophes qui se contentent de reconnaître simplement l'existence d'une littérature africaine. Pour lui, le plus important c'est de transformer cette reconnaissance c'est-à-dire il faut se servir de ces écrits comme véhicule pour passer, amorcer une vraie discussion libre et engageante entre les philosophes africains eux-mêmes (P. Hountondji, 1973 : 29).

De la sorte, la philosophie africaine contemporaine est appelée à quitter le stade purement spéculatif, théorique, sans ancrage avec la réalité vécue et devenir pratique, incarnée tenant compte des râles et pleurs d'une Afrique étranglée (P. Ngoma-Binda, 1994 : 227). Concrètement, cette philosophie doit, si elle veut être significative, intégrer les dimensions de l'identité africaine à partir desquelles l'émergence, mieux le développement intégral de l'Afrique peut être possible. C'est dans la perspective de ce projet ambitieux et riche d'avenir qu'il faut inscrire le projet politique d'inflexion du discours philosophique africain.

Cette philosophie engagée, pour réussir sa mission, doit se mettre à l'écoute des préoccupations et problèmes du peuple africain et tenter d'y apporter les réponses. Une telle démarche ne peut être possible que si cette philosophie est attentive et observe bien la situation concrète de l'africain et sa condition sociale. Ngoma-Binda en parle en termes d'une philosophie inflexionnelle c'est-à-dire une philosophie qui se refuse d'être ésotérique, idéaliste et encyclopédiste comme le dénonçait l'Abbé Musua lors de son adresse à ses collègues philosophes congolais : « Pour être bref, nous groupons leurs faux-fuyants en trois types : l'ésotérisme, l'idéalisme et l'encyclopédisme. Dans les trois cas, on rencontre la même volonté : le refus de s'engager » (M. Musua Mimbari, 1994 : 59).

La négation et la critique de la prétendue philosophie

La négation de la philosophie africaine est sous-tendue d'une part par un préjugé négatif sur la raison du noir et, d'autre part, par une critique de la philosophie spontanée. Cette tendance considère la prétendue philosophie africaine (nègre) comme une construction pure de l'ethnologue. Cette tendance est illustrée par les prises de position suivantes : la négation de la philosophie chez les Banyarwanda par Arnoux en 1912 ; la négation d'une élite philosophique en Afrique actuelle par Vignon en 1919 (qui reconnaît toutefois les philosophes de l'Afrique ancienne) ; la négation de la philosophie par P. Salkin en 1920 (qui estime que « Les sociétés bantoues présentent les défauts frappants : elles n'ont ni art, ni science, ni industrie, ni religion élevée, ni philosophie. Elles se contentent de l'hédonisme grossier » (P. Salkin, 1920 : 127).

C'est sous cette tendance qu'il faut inscrire la critique de la philosophie spontanée de Levy Bruhl (1928) et les propos suivants de Hegel au sujet de l'Afrique : « Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation » (G.W.F. Hegel, 1965 : 247).

Une autre prise de position de cette tendance est celle de Henri A. Junod à travers la reconnaissance de l'incapacité du Noir à s'élever au niveau du Blanc (Cf. H.A. Junod, 1931).

La période tempelsienne

La « Philosophie bantoue » est un livre de sept chapitres, paru en traduction française à Élisabethville en 1945. La thèse fondamentale soutenue dans cet ouvrage est celle de la notion de *l'être comme force*². Cet ouvrage est présenté comme un instrument pédagogique qui permettait aux blancs de bien civiliser les nègres. Son but assigné était donc l'évangélisation et l'administration coloniale.

De toute évidence, cet écrit suscita diverses réactions tant du côté des Occidentaux que des Africains. Ses critiques, notamment Marcien Towa, Franz Crahay, Eboussi Bulaga, lui reprochent son titre. Parmi ceux qui l'avaient accueilli favorablement, on peut citer Louis Lavelle, Mulago, Kagame. Qu'à cela ne tienne, l'ouvrage a le mérite de poser explicitement et clairement le problème de la philosophie bantoue. Par le fait même, il a réveillé les bantous de leur sommeil dogmatique et leur a donné matière sérieuse à réflexion.

La période post-tempelsienne

Dans la foulée des réactions pour ou contre la philosophie bantoue de Tempels ont émergé quelques courants de pensée. Les lignes qui suivent se chargent de les présenter succinctement.

Le courant critique

Il rassemble un nombre d'écrits rédigés contre l'œuvre de Tempels. Dès l'apparition de l'œuvre de Tempels, un auteur écrivait sur l'essor du Congo ce qui suit : ce titre est téméraire, nos indigènes peuvent-ils avoir une philosophie ? Selon l'essor du Congo, la littérature orale affine ne contient pas de sentence philosophique. Le Père Boelart de son côté relève une erreur fondamentale dans la philosophie bantoue : non seulement Tempels semble affirmer l'existence de 2 philosophies, c'est-à-dire, une philosophie pure et une philosophie magique, il affirme aussi l'existence d'une ontologie bantoue dynamique différente de celle de l'homme occidental qui est statique. Par ailleurs, Devaux, Léon de Susbeghe, Doutreloux qualifient la pensée de Tempels d'ethnophilosophie. Marcien Towa invite justement les Africains à se départir de cette ethnophilosophie que Fabien Eboussi Boulaga condamne dans son ouvrage « *La crise du Muntu. Authenticité africaine de la philosophie* ». Un autre critique, Paulin Houtondji, définit l'ethnophilosophie comme éthique de la pensée africaine considérée comme système ordonné, organisé, interprété de manière à apparaître comme une philosophie. C'est ce qu'il reproche à Tempels.

Dans son article intitulé le « *Décollage conceptuel condition d'une philosophie bantu* », Franz Crahay adresse des critiques sévères à l'œuvre de Tempels et remet en cause l'existence d'une philosophie bantoue après lui avoir rendu hommage. Il lui reproche trois choses : le titre de l'ouvrage repose sur une confusion du vécu et du réflexif, la persistance de cette confusion tout au long de l'ouvrage chaque fois qu'il s'agit de la métaphysique, de l'ontologie, de l'éthique

² Cette force est dynamique, c'est-à-dire qu'elle peut diminuer ou augmenter, mais aux yeux du Muntu, n'a de sens que ce qui accroît la force. Ainsi, le Muntu tient beaucoup à la vie. D'où le sens du panvitalisme.

et de la théodicée, la philosophie bantoue a une assise et une terminologie floues. D'après Crahay, il n'y a pas de philosophie implicite irrationnelle en tant que philosophie.³

Le courant de reconnaissance de philosophie africaine traditionnelle

Pour les partisans de ce courant, à savoir Kagame, Mulago, il existe une philosophie africaine traditionnelle qu'il faille découvrir et présenter. Ces chercheurs appelés tempelsiens, parce qu'ils sont emportés par le succès de Tempels, se sont mis à élaborer des philosophies collectives à partir des coutumes, des langues, des mœurs ou des discours africains. Le modèle de cette philosophie est la philosophie bantu rwandaise d'Alexis Kagame.

Le courant des philosophies de l'auto-affirmation

Il s'agit ici des philosophies qui s'efforcent d'affirmer l'existence d'une philosophie propre à l'homme africain, des valeurs et des cultures propres à l'Africain en réaction contre les négations historiques et théoriques de la personnalité africaine. Parmi les philosophes et des mouvements d'auto-affirmation, on peut retenir : le panafricanisme, la négritude⁴, l'authenticité de Mobutu⁵, le conscientisme de Kouame Nkrumah⁶, le socialisme de Julius Nyerere, la philosophie du développement⁷.

Le courant épistémologique de la philosophie et de sciences humaines en Afrique

Les partisans de ce courant s'efforcent de définir les conditions d'une philosophie et d'une science réellement promotrices de l'Afrique. Parmi eux, il y a Mudimbe, Towa, Elungu, Bwakasa.

Le courant herméneutiques

L'herméneutique se définit comme l'opération intellectuelle qui consiste à interpréter le texte, l'œuvre, l'énigme, le discours, bref, le langage afin d'en décèler le sens.

Le courant de philosophie classique

Ce courant regroupe les philosophes africains qui ont opté pour l'étude la philosophie classique. Ce courant se développe principalement dans les institutions d'enseignement où on impose les travaux sur les auteurs bien connus.

Par-delà ces différents courants, aujourd'hui, il n'est plus question de s'enliser dans l'exhumation du passé et la consécration des mœurs et coutumes traditionnelles simplement par opposition ou par souci de ressemblance à la culture occidentale (Cf. A. Mbandi, 2003 : 21-33). La préoccupation la plus en vue revient à déterminer le type de philosophie susceptible d'assurer le développement de l'Afrique. La philosophie africaine est, de nos jours, appelée à s'affirmer comme une conscience critique du savoir et de l'agir social (Cf. A. Mbandi, 2003 : 21.). Ce

³ De la sorte, 5 conditions doivent être remplies pour affirmer l'existence d'une philosophie bantu : un personnel qualifié de philosophes en nombre suffisant ; disposer d'instrument d'analyse des méthodes ; des leviers ou des réfracteurs étrangers (métissage culturel) ; inventorier les valeurs à sauver ; amorcer un décollage conceptuel ; éviter le culte des différences et le court-circuit.

⁴ C'est un mouvement d'auto-affirmation qui, loin de la philosophie, se définit comme une manière de vivre des noirs. Et, comme le dit Senghor lui-même, comme une vision du monde et une certaine manière de vivre avec ce monde.

⁵ Se présente à la fois comme une philosophie politique, une idéologie, une attitude de vie. Comme philosophie politique, elle est une pensée philosophique qui exige des Congolais le recours à leurs propres valeurs, les valeurs positives qui peuvent promouvoir leur développement harmonieux ; comme idéologie, elle a été reçue par tous les Zaïrois (Congolais) et particulièrement par l'élite zaïroise (congolaise). En dehors de la RDC, Fabien Boulaga définit l'authenticité comme un désir pour l'Africain de vivre lui-même ou d'être soi.

⁶ Se situe dans la ligne d'une philosophie de libération, philosophie émancipatoire ou d'auto-affirmation.

⁷ Les partisans de cette philosophie estiment qu'il faut dénoncer les idéologies impropres et promouvoir celles qui sont justes. Ils rejettent également l'idée d'un développement importé de l'Europe. Parmi eux, on cite : Nkombe, Oleko, Okolo.

nouveau mode de philosopher s'appelle « philosophie fonctionnelle », « philosophie engagée », « philosophie inflexionnelle », laquelle philosophie doit marier la philosophicité et l'africanité.

C'est cette idée d'une philosophie engagée que Ngomba-Binda et Tshiamalenga Ntumba ont en vue en invitant leurs concitoyens à philosopher autrement (Cf. P. Ngoma-Binda et N. Tshiamalenga, 1990). Selon Ngimbi Nseka, « cette tendance vers le concret a trouvé un large écho chez les philosophes phénoménologues » (H. Ngimbi Nseka, 2004 : 117-126).

En témoignent ces quelques écrits : J. Wahl, 1932 ; M. Merleau-Ponty, 1966, J.P. Sartre, 1943 et H. Bergson, 1870.

En conviant les philosophes à philosopher autrement, Ngoma-Binda et Tshiamalenga partent du constat selon lequel « la pratique universitaire de la philosophie en Afrique est loin d'être satisfaisante. On la trouve jacassière : elle redit, à profusion de mots et en mauvais français ce que les occidentaux ont écrit en peu de mots et en bon français ; et pédante dans ses prétentions à la recherche de la vérité et du sublime abstrait, elle paraît incapable de réaliser mieux que la randonnée céleste, métaphysique, dans les profondeurs du vide » (Cf. P. Ngoma-Binda et N. Tshiamalenga, 1990 : 77). Ce dont ces deux tenants de la philosophie inflexionnelle ont en vue c'est de rendre la philosophie africaine plus pratique en mettant en valeur l'expérience de l'Afrique confrontée aux multiples crises internes et aux contraintes de la mondialisation comme point de départ. Cette démarche présente un intérêt concret : « la réflexion philosophique ne doit pas aller chercher trop loin la source de son inspiration » (M. Towa, 1979 : 46). Le souci d'une telle philosophie est de contribuer à la résolution des problèmes de paix, de bonne gouvernance et de cohabitation pacifique.

Tout en partageant ce point de vue, Jacques Nanema constate que bon nombre de philosophes qui s'adonnent à l'enseignement ne parviennent pas à contextualiser leur questionnement (Cf. J. Nanema, [2003] 4, : 66). De la sorte, le fait d'être africain n'implique pas automatiquement la production d'une philosophie africaine. A ce sujet, beaucoup reste encore à faire, car plusieurs philosophes africains contemporains sont formés à l'école occidentale et éprouvent de la peine à sortir des cadres déjà tracés de la pensée occidentale dans laquelle ils ont été pétris. Inévitablement, ils ne peuvent nourrir leurs productions philosophiques d'un ancrage culturel véritablement africain (Wiredu Kwasi, 2003 : 49).

Il est cependant bien apparu à Ngimbi Nseka que la philosophie africaine n'a pas à être réduite, ramenée à sa seule fonction pratique, à la philosophie de l'action (au sens pragmatique de ce terme), à une philosophie engagée, politique, à l'instar de la tradition marxiste. Car il ne faut pas oublier l'avènement même d'une pensée contemplative à la manière de Parménide, de Platon et du néo-platonisme qui a transformé le monde (H. Ngimbi Nseka, 2004 : 117-126).

Tout compte fait, la réflexion philosophique africaine, de plus en plus abondante a à cœur une philosophie engagée, susceptible de militer pour l'avènement d'une philosophie qui maximise sa fonction émancipatrice de l'homme et de la société africaine. C'est pourquoi, Jean Ladrière est d'avis que la philosophie africaine est aujourd'hui une réalité déjà fortement constituée, attestée par des œuvres et des travaux dont la liste s'amplifie quasi chaque jour (Cfr J. Ladrière, 1981 : 57).

Conclusion

Tout bien considéré, ce travail a eu une double préoccupation : réfléchir, d'une part, sur l'origine de la philosophie africaine et dégager, d'autre part, la définition contemporaine de cette même philosophie.

Concernant l'origine, il se dégage que contrairement à ce que certains pensent, la philosophie africaine n'est pas née avec l'œuvre du père Tempels, mais plutôt à l'antiquité, dans l'Égypte pharaonique. Cela est d'autant plus vrai que déjà à cette époque, il existait plusieurs thèmes philosophiques renvoyant, entre autres, à la cosmogonie, l'anthropologie et l'éthique. Qui plus est, ceux que nous qualifions aujourd'hui des grands et des premiers philosophes grecs (Pythagore, Thalès, Platon, etc.) ont presque tous séjourné en Égypte auprès des prêtres pour y apprendre la philosophie (le sebayt) et d'autres disciplines pour lesquelles ils ont une notoriété mondiale.

Quant à la problématique de la définition contemporaine, il en ressort, toutes proportions gardées, que l'histoire de la philosophie africaine contemporaine a comme point de référence l'œuvre de Placide Tempels intitulée « La philosophie bantoue ». « C'est dans cette optique que Kinyongo divise ladite histoire en trois grandes périodes : pré-tempelsienne, tempelsienne et post-tempelsienne. Ces périodes sont caractérisées, respectivement, par le débat sur l'existence de la philosophie africaine, les réactions positives et négatives sur l'ouvrage de Placide Tempels et la mise en place d'un type de philosophie susceptible d'assurer le développement de l'Afrique.

Toutefois, il demeure qu'autant que son existence, l'origine et la définition contemporaine de la philosophie africaine sont loin de faire unanimité chez les auteurs, non seulement européens, mais même africains. D'où l'importance insatiable de poursuivre les recherches pour en savoir plus.

Remerciements

Nous remercions les autorités de Domuni Universitas qui nous ont offert cette tribune, à travers la revue *Telos*, pour donner notre contribution sur la philosophie africaine. Nous sommes aussi reconnaissant à l'endroit des assistants, Georges Ngamasana et Yves Ilapi qui nous ont aidé avec efficacité dans le traitement et la correction de cette contribution.

ANTA DIOP, C., *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique* (Préhistoire/Antiquité négro-africaine). Paris-Dakar, Présence africaine, 1993.

ANTA DIOP, C., *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Paris, Présence africaine, 1981.

BERGERON, J-F., "Les idées philosophiques égyptiennes exploitées par les Grecs", dans *Annales philosophiques de l'ICAO, n 1(2004)*. Abidjan, Ed. ICAO, 2004.

- BERGSON, H., *Introduction à la métaphysique*, dans Œuvres, 3e éd, Paris, PUF, 1870.
- BIDIMA, J.-G., *La philosophie négro-africaine*. Paris, P.U.F, 1995.
- BILOLO MOBABINGE, *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis*. Kinshasa, Libreville, Munich, 1985.
- BILOLO MUBABINGE, *Contribution à l'histoire de la reconnaissance de la philosophie en Afrique Noire traditionnelle 1900-1945. Présentation des textes et effort de compréhension*, Mémoire de Licence, Kinshasa, FTC, 1978.
- HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris, P.U.F, 1965.
- HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte : le Un et le multiple*, trad. De l'anglais par P. Couturiau, Ed. du Rocher, 1986.
- HOUNTONDJI, P., *La philosophie et ses révolutions*, dans *Cahiers philosophiques Africains*, n°3-4, 1973.
- HOUNTONDJI, P., *Sur la philosophie africaine*. Paris, Maspero, 1980.
- JAHN, J., *Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine*, Paris, Seuil, 1961.
- JUNOD, H.A., *Le Noir africain, comment faut-il le juger ?*, dans *Africa*, n°4, 1931.
- KINYONGO, J., *Epiphanies de la philosophie africaine afro-américaine. Esquisse historique du débat sur leur existence et leur essence*. Munich-Lubumbashi, Publications Universitaires Africaines, 1989.
- LAERCE, D., *Vies, Doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Gernaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- MBANDI, A., *La problématique de l'identité et des définitions de la philosophie africaine*, dans *Alternatives Sud*, vol. X, (2003) 4, p. 21-33.
- MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens (Pensées)*, 5e éd., Paris, Nagel, 1966
- MUSUA MIMBARI, M., *L'enseignement de la philosophie au Zaïre et son enracinement social*, dans *Philosophie et Vie. Actes des Premières Journées philosophiques de Boma*, du 26 au 29 mai 1994.

NANEMA, J., *Philosopher aujourd'hui en Afrique : obstacles et enjeux pour un développement approprié*, dans *Alternatives Sud*, vol. X (2003)4.

NGIMBI NSEKA, H., *Philosophicité et africanité*, dans *Mélanges en l'honneur de Mgr Maurice Plevoyets*, R.P.K, vol XVII, n°31, FCK, 2004, p. 117-126.

NGOMA-BINDA P. et TSHIAMALENGA, N., *Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique*, dans *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol IV, n°6, Juillet-Septembre, 1990.

NGOMA-BINDA, P., *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique.* (Recherches philosophiques africaines, 21). Kinshasa, FCK, 1994.

OBENGA, T., *La philosophie pharaonique. Présence africaine*, Nouvelle série, n° 137/138 (1986), p. 3-23. <http://www.jstor.org/stable/24351079>.

OBENGA, T., *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, l'Harmattan, 1986.

SALKIN, P., dans *Études africaines*, 1920.

SARTRE, J.P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 1943

SMET, A.J., *Histoire de la philosophie contemporaine. Courants et problèmes*, Kinshasa, F.T.C, 1980.

TOWA, M., *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Yaoundé, Ed. Clé, 1979.

WAHL, J., *Vers le concret/Études d'histoire de la philosophie contemporaine* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1932.

WIREDU Kwasi, *L'ancrage de la pensée africaine et les conditions du dialogue interculturel*, dans *Alternatives Sud*, vol X, n 4, 2003.

Webographie

<https://oraney.blogspot.com/2017/01/immortalite-de-l-dans-legypte-antique.html>, consulté le 24 juin 2019 à 23h05.

<http://dyabukam.com/>, consulté le 26 avril 2019 à 20h30.

La philosophie africaine comme expérience de la liberté chez Ebénézer Njoh-Mouelle

Ndèye Awa Diouf

Introduction

La publication de *La Philosophie Bantoue* du Révérend Père Tempels (1945) marque une nouvelle ère dans le débat sur la reconnaissance d'une philosophie africaine. En effet, sa réception inaugure une scission dans l'intelligentsia africaine. Si pour certains les thèses de Tempels constituent une occasion de revendiquer une dignité humaine pour l'Africain⁸, d'autres considèrent que philosopher en Afrique doit être une expérience de la liberté⁹. C'est dans ce climat intellectuel qu'émerge la pensée d'Ebénezer Njoh-Mouelle pour qui la philosophie en Afrique ne peut partir que de la crise que connaît le Continent. Selon Njoh-Mouelle (1970 : 152), la philosophie naît toujours d'un trouble. Par trouble, il entend la situation dans laquelle se trouve la conscience africaine tiraillée entre les valeurs traditionnelles et celles nouvelles acquises à travers sa rencontre avec l'Occident. L'Africain, face à ce foisonnement de valeurs a priori contradictoires, ressent une insatisfaction, un manque qui rend nécessaire le philosopher.

La nécessité de la philosophie découle de la rupture vécue par la conscience négro-africaine suite à la présence d'éléments étrangers qui incite à adopter une attitude de remise en question ayant pour but de libérer les consciences. Appréhendée de cette manière, la philosophie est libératrice au sens où elle permet de jeter un regard nouveau/critique sur ce que nous savons, ce en quoi nous croyons. C'est ainsi qu'à la question tant rebattue portant sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, Ebénézer Njoh-Mouelle (1970 : 82) substitue celle moins probable : comment faire pour ne pas philosopher aujourd'hui en Afrique ? Reconnue comme nécessité sociale, la philosophie est, un pilier essentiel pour le développement de l'Afrique qui ne passera que par la libération de la conscience africaine. En quoi la philosophie constitue-t-elle un outil pour le développement de l'Afrique ? Quel (s) sens recouvre le concept de développement dans la pensée d'Ebénezer Njoh-Mouelle ? Comment faire l'expérience de cette liberté qui se révèle être une perpétuelle libération ?

Dans la première partie de cette analyse, nous reviendrons sur la problématique du sous-développement qui est, selon Njoh-Mouelle, d'abord et surtout d'ordre humain. Ensuite, dans

⁸ Alioune DIOP souligne dans la préface à la Troisième édition de *La Philosophie Bantoue* du R. P. Placide TEMPELS (1948, Préface « NIAM M'PAYA ») : « voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui ».

⁹ Comme Marcién Towa (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, éd. Clé ; (1971) *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

une deuxième partie, nous aborderons l'expérience philosophique chez Njoh-Mouelle qui est en même temps expérience libératrice.

De la médiocrité en Afrique

Le caractère spéculatif de la philosophie a depuis longtemps servi à dénigrer ce discours. Cependant, pour Njoh-Mouelle (1970 : 76), « *La philosophie n'est pas, ne saurait être cette spéculation brumeuse détachée de la réalité et des problèmes concrets pris dans des situations elles-mêmes concrètes* ». Le rôle du philosophe donc, dans la bataille du développement, doit consister non pas à construire des ponts ou des routes bitumées (Njoh-Mouelle, 1969 : 76), mais à sortir le Négro-africain de cette misère objective. On comprend alors que le développement ne se mesure pas seulement du point de vue matériel, mais également et surtout du point de vue humain. Il distingue deux dimensions du sous-développement dont souffre l'Africain : une misère subjective et, à côté, une autre objective. La misère subjective, parce que d'ordre matériel, se mesure aux biens matériels que l'on possède. Elle est subjective dans la mesure où ce qu'on ne possède pas peut ne pas être considéré comme nécessaire par tous. Ce type de misère n'est donc pas le lot des pays sous-développés, mais se rencontre également dans les pays dits développés. La misère objective elle, plus pernicieuse, est celle qui reflète le plus la situation de crise dans laquelle se trouve l'Africain. Selon Njoh-Mouelle (1998 : 30), « *Elle s'appelle ignorance, superstition, analphabétisme. C'est la véritable misère, celle qui maintient ou ravale l'homme à l'état de sous-humanité par l'aliénation et le défaut de liberté qu'elle entraîne* ».

L'état de sous humanité correspond ici à l'état de celui qui renonce à sa liberté. S'inscrivant dans la perspective rousseauiste (Rousseau 1997 ; 1992), Njoh-Mouelle assimile l'humanité à la liberté. Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à son humanité. Ce renoncement prend ici le sens d'une indifférenciation vis-à-vis des changements intervenus dans l'espace africain. En effet, pris dans ce *vertigineux tourbillon de valeurs* (Njoh-Mouelle, 1990 :34) a priori contradictoires, l'Africain agit comme si l'ordre des valeurs n'avait pas été bouleversé par l'introduction de nouvelles. Or, l'incursion des valeurs occidentales a suscité des bouleversements profonds dans l'organisation sociale traditionnelle. Bouleversements qui ont suscité la remise en question du caractère absolu de certaines valeurs traditionnelles africaines.

Toutefois, cette remise en cause des valeurs africaines parce qu'elle provoque un désordre dans l'organisation sociale s'avère périlleuse pour l'individu. Cela dans la mesure où le milieu est toujours animé d'un instinct de survie qui se reflète dans sa volonté de toujours reproduire le même par son hostilité au nouveau, à l'ouverture. L'individu qui veut s'en détacher risque la détérioration de son être social. Pour se conserver, il doit se conformer à l'ordre social, cela même s'il ne s'y retrouve plus.

La crise cause ainsi la dépersonnalisation de l'individu qui se manifeste ainsi : « *fausse identité ou identité d'emprunt, sous-développement du rationnel* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 42). On parle de dépersonnalisation quand l'individu se complait dans un ordre dans lequel il ne se retrouve plus. Ce qui est une manière pour lui de se conserver des repréailles du milieu. Ainsi survient l'homme critique (Njoh-Mouelle, 1998 : 46). Cet homme qui « *n'est pas ce qu'il est et*

est ce qu'il n'est pas » (Njoh-Mouelle, 1998 :35). Cette phrase qui paraît être un non-sens reflète bien le malaise que vit le Négro-africain entre ces deux réalités que sont la tradition et la civilisation importée. Un malaise qui est dû au fait qu'il ne se reconnaît plus ni dans l'un ni dans l'autre ou qu'il ne veut pas s'y reconnaître au risque de s'y perdre. Le sentiment qui en résulte est, selon Njoh-Mouelle, un manque. Non pas quantitatif, mais qui lui vient de la conscience que les actes qu'il pose ne le sont plus par adhésion ou conviction, mais plutôt par habitude, de façon mécanique, parce que sa tradition dont il a été nourri (même s'il ne s'y retrouve plus) l'exige de lui. Ce sentiment de manque, l'individu le ressent parce que le système qui est en place ne répond plus aux préoccupations et questions présentes. Il décrit cette situation ainsi : « *Il vient cependant un jour où le code se perturbe, où le texte culturel manifeste des lacunes, où les pistes sont brouillées. Il arrive qu'un jour l'homme placé devant une situation n'ait plus en main les objets pouvant être la réponse à cette situation. C'est que le désir ne trouve plus à se satisfaire, ne peut plus s'aliéner dans l'objet ; alors, on a affaire à une culture en crise, une culture qui se juge et qui est au bord de la faillite, pour ainsi dire car elle n'a plus réponse à tout.* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 35)

Cette crise de la culture trouve son fondement dans la rencontre de l'Afrique avec l'Occident par le biais notamment de la colonisation et des missions civilisatrices qui ont changé la vision que l'Africain avait de sa tradition. Cette dernière n'est plus en mesure de répondre à toutes ses interrogations ou d'orienter ses choix de vie dans une société où les valeurs traditionnelles sous-tendent toutes les structures sociales. Cette rencontre est d'autant plus décisive avec l'avènement de l'école nouvelle qui, d'une manière ou d'une autre, a influencé la mentalité de ceux qui l'ont fréquentée et par ricochet, leur vision de la tradition. Elle a permis à l'Africain de faire connaissance avec d'autres réalités, d'autres visions de la vie et a fortement marqué la conscience de ce dernier qui, selon Njoh-Mouelle (1970 : 75) devient une « *conscience angoissée* ». Cette angoisse est due au fait que l'individu n'est plus sûr de pouvoir donner du sens aux gestes qu'il pose. Les actes que l'on posait jadis à la lumière de nos aspirations ne recouvrent plus la même signification, ils ne sont plus vécus dans l'immédiateté. L'individu agit mécaniquement, par devoir d'obligation morale. Or, l'obligation morale qui, avant, pouvait être assimilée à la volonté générale¹⁰, n'est plus vécue comme telle.

Elle est, pour Njoh-Mouelle (1998 : 38), plutôt une peur de mourir, c'est-à-dire de perdre sa force vitale. Les actes qui avant la crise étaient posés de manière spontanée, s'accompagnent d'un sentiment de contrariété, ce qui rend contraignante la relation à la société. Cette dernière est très hostile aux poussées d'individualité qu'elle voit comme une menace pour l'équilibre social. Ce qui alimente ce sentiment de manque. Or, selon Njoh-Mouelle (1998 : 38), pour cet homme, il ne s'agit pas de tourner le dos totalement à sa société, au clan, mais de s'affirmer d'abord comme individu pleinement réalisé, ensuite « *dans le clan et non nécessairement par le clan* ». Par son contact avec l'Occident, il prend une distance par rapport aux croyances sociales, ce qui lui permet de les remettre en question pour interroger leur pertinence.

Cette remise en question approfondit la crise du fait qu'elle installe l'individu devant un choix. Celui de se conformer à l'harmonie sociale, reniant ainsi tout ce qu'elle ne cautionne

¹⁰ Il dira ailleurs de l'obligation morale qu'il « *résulte d'un long conditionnement éducatif et social qui nous la fait sentir comme une nécessité, mais une nécessité qui nous laisse le loisir de lui obéir ou de ne pas lui obéir.* » Ebénézer Njoh-Mouelle (2013), *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, p. 69.

pas, ou de s'en éloigner en prenant des décisions à caractère individualiste. C'est ce choix qu'a cru devoir faire Ousmane Gueye, personnage du roman de Mariama Ba *Un chant écarlate* (Ba, 2005). Jeune intellectuel de l'époque post-coloniale, il est l'incarnation de l'homme critique tel que dépeint par Njoh-Mouelle. La crise s'est fait ressentir chez ce jeune Sénégalais quand il tombe amoureux d'une camarade de race blanche, Mireille, avec qui il décide de se marier. Ce mariage signifiait pour lui tourner le dos à sa famille, sa société, Usine Niari Talli¹¹. Ainsi Mariama Ba (2005 :75) décrivait ses sentiments : « *Renier Usine Niari talli ? Echapper à son emprise ? Vomir ses relents ? Tentant ! Mais sa petite patrie l'agrippait. Elle grondait violemment en lui, voix accordées des valeurs traditionnelles, dictant, impérieuses, les droits de la vie collective. Tout louvoisement tout bouleversement soulevait l'étonnement, le mépris ou l'indignation. Le flambeau de l'héritage culturel éclairait l'unicité du chemin à emprunter... Les mentalités se momifiaient dans le carcan du passé. Dans leur cuirasse, des mœurs et des coutumes décourageaient les attaques...* »

Cette unicité du chemin à emprunter exigeait qu'il se marie dans sa société même si celle qu'il aime était une étrangère. Le cas contraire serait une trahison qui ne reste jamais impunie en Afrique noire, « *deretu téegal du moy luppu borome* »¹² dit le proverbe Wolof¹³. On subit toujours les conséquences de ses actes. Il choisit néanmoins de se lier à elle, mais ne sut s'adapter à la crise due à leurs différences qui n'étaient pourtant pas insurmontables¹⁴. Ainsi, sous l'influence de son entourage, il se sentit petit à petit *colonisé* par Mireille, éloigné de tout ce qui l'a fait, sa mère, sa famille, *Niari Talli*.

Il ressentit à nouveau ce besoin de choisir, mais cette fois-ci entre sa société et Mireille. La société percevait son alliance avec Mireille comme un motif de rupture et il adhéra, consciemment ou non, à cette hypothèse. Pour lui, « *chaque effort de libération le ligaturait davantage (...) comment fuir sans amputation profonde ? Comment fuir sans hémorragie mortelle ?* » (Ba, 2005 :78). Ce qui le poussa irrémédiablement dans les bras de Ouleymatou, son amour d'enfance à qui il s'identifiait ou croyait s'identifier¹⁵. Il en a résulté une trahison vis-à-vis de Mireille qui elle, n'a pourtant pas hésité à rompre avec sa famille pour être avec

¹¹ Quartier de la banlieue dakaraise

¹² (Le sang du circoncis ne gicle que sur sa cuisse), Mariama Ba (2005), *Un chant écarlate*, Dakar, NEAS, pp. 77-78.

¹³ Selon Ba (2016) « les Wolofs constituant l'ethnie majoritaire : « *Les Wolofs sont les plus nombreux (43,3 %), présents surtout dans l'ouest du pays (Ndiambour au Cayor, Waalo, Baol, Djolof, Saloum), dans le bassin arachidier du centre-ouest et particulièrement dans les grands centres urbains (...) Le poids des Wolofs dans le pays tend à s'accroître, linguistiquement et politiquement : on a pu parler de « wolofisation » du Sénégal* ». (Donal Cruise O'BRIEN, « *Langues et nationalité au Sénégal. L'enjeu politique de la wolofisation* », *Année africaine, Pédone, 1979, p. 319-335.*) Toutefois, des précautions doivent être prises. Ainsi, selon Makhtar DIOUF, ces données sont variables et changeantes notamment sous l'effet de facteurs comme le métissage et la mobilité auxquels les peuples sont soumis. (Makhtar Diouf, *Sénégal, les ethnies et la nation, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, Dakar, 1998, 281 p.*) » Cheikh Moctar Ba (2016), « la question des rapports entre valeurs sociétales et citoyenneté au Sénégal », *Revue de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie – N° 07*.

¹⁴ Ba affirmait en effet, « *la tolérance dans le respect des différences (...) Voilà le foyer rêvé par Mireille ! Entre les choix extrêmes, il aurait été facile à Ousmane de créer pareil foyer, car sa femme, tout en conservant sa personnalité, ne cherchait pas à l'asservir* ». Ibid.

¹⁵ « *Ouleymatou était devenue sa vraie moitié, celle en qui il reconnaissait son prolongement (...) Leur enfance dans les méandres et la poussière des rues les liait. Les liaient surtout leurs origines : les mêmes ancêtres, les mêmes cieux. La même terre ! Les mêmes traditions ! La même sève des mœurs imprégnait leur âme. Les mêmes causes les exaltaient. De cette essence commune, ni Ousmane ni Ouleymatou ne pouvaient se libérer sans se dénaturer. L'héritage culturel prenait impitoyablement sa revanche. Il réclamait avec exigence son dû et révélait à Ousmane les limites de sa fuite* » Mariama Ba (2005), Op. Cit. p. 232.

lui. Mais pour Ousmane, la société était trop forte, trop importante, plus importante que ses principes. Il se sentit ainsi contraint d'agir comme s'il ne pouvait faire autrement en feignant d'ignorer que s'ouvrir à l'autre, à la nouveauté n'est pas synonyme de perte de soi et de perte. Ousmane n'ignorait pas que leurs cultures, aussi éloignées soient-elles, ne sont pas exclusives ; ce qui leur a permis de vivre leur amour pendant des années. Mais, c'est le propre de l'homme critique que de donner l'impression « *de tourner indéfiniment en rond et, plus grave, de s'enfoncer davantage dans une crise dont il doit sortir* » (Njoh-Mouelle, 1998 ; 42).

C'est dans cette optique que Njoh-Mouelle pense que l'homme critique peut devenir un homme médiocre. L'homme médiocre, c'est cet homme qui ne prend pas la distance objective nécessaire à l'évaluation du système de valeur que propose le milieu. Ainsi s'approprie-t-il sans effort de réflexion tout ce que la société lui propose. La médiocrité traduit ici une forme d'aliénation. Aliénation qui se vit sous le mode passif d'autant qu'elle se reconnaît par les caractéristiques suivantes : « *absence de jugement personnel et soumission, c'est-à-dire dépendance par rapport à l'opinion et au jugement anonyme de la majorité, comportements stéréotypés, recherche de la facilité et de la sécurité à tout prix, renonciation à l'autonomie et à la liberté* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 51). L'homme médiocre se comporte comme s'il n'avait pas le choix, comme si quelque chose qui le transcende l'oblige à s'enfermer sur lui-même. Il n'agit plus en accord avec ce en quoi il croit, mais pour préserver sa quiétude dans la société. Une quiétude que lui offre sa soumission aux normes sociales et la réduction de sa volonté à celle de la société. L'instinct de conservation, voilà ce qui rend médiocre. Il n'a pas de personnalité propre. Le sujet en situation ne se conçoit pas comme être-là, entité autonome et responsable, mais préfère se fondre dans la masse, rester anonyme. Or, pour Njoh-Mouelle (1998 :49), l'anonymat, comme son nom l'indique, conduit à une invisibilité. Rester dans la masse, c'est choisir de rester *incolore* et *inodore*, c'est être transparent et indifférent à son destin. Quand on choisit de vivre par et pour la masse, entendons par là la société, on abandonne entre les mains de cette dernière la responsabilité de sa vie, sa liberté, ce qui revient à se dépouiller de son humanité.

Toutefois, pour la société, toute tentative d'individualisation est synonyme d'a-socialisation. À cet effet, l'individu pense être devant une alternative. Celle de choisir entre la tradition et la modernité. Le premier choix implique un repli sur soi, le rejet de tout ce qui est nouveau. Car, pour la société, tout ce qui est nouveau est susceptible de perversion et représente une menace pour la survie de ses valeurs. Le second choix consiste dès lors à intégrer cette modernité à ses croyances au risque de susciter des conflits. En d'autres termes, soit on est partisan de la tradition en abdiquant entre les mains de la société sa responsabilité ; ce que Njoh-Mouelle appelle proprement la médiocrité ou encore l'anonymat, soit du côté de ceux qui singent le Blanc et renient la tradition de leurs pères. Or, c'est là avoir une vision limitée des rapports entre tradition et modernité. Cela dans la mesure où l'on associe à tort la modernité à l'Occident, mais également, parce que les deux termes tradition et modernité ne s'excluent pas nécessairement. En effet note Njoh-Mouelle (1998 : 61), « *toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser ou encore le traditionalisme vrai est celui qui reste constamment ouvert aux traditions nouvelles. Du passé au présent, il faut un fil conducteur, celui grâce auquel on reconnaitra toujours l'identité de la réalité mouvante et changeante* ». Tradition et modernité ne se posent pas en termes de contrariété, mais s'entre-pénètrent et se

complètent. Ce qui a jusque-là faussé le débat entre tradition et modernité, c'est plutôt la manière d'appréhender ces deux termes et le contenu qu'on leur affecte. En outre, il devrait être possible de les penser autrement que par opposition l'une à l'autre.

L'ouverture est essentielle dans le contexte post-colonial. Par ouverture, entendons la possibilité pour l'individu de jouir de plus ou de moins de liberté dans sa société qui lui permet de ne prendre, dans les traditions et les valeurs, que ce qui contribue à sa réalisation personnelle. Les traditions ont été instaurées dans un contexte particulier pour répondre à des besoins particuliers. Ainsi, elles ne peuvent rester inertes pendant tout le processus de développement de l'humain. Il s'agit pour Njoh-Mouelle (1998 : 60-61) de se poser la question suivante : « *Dans quelles mesures les valeurs traditionnelles africaines peuvent nous aider à sortir du sous-développement et à réaliser le progrès, non seulement économique, mais social, mais moral* » ? Cette posture critique vis-à-vis des traditions nécessite cependant de s'en affranchir. C'est marquer une distance qui permette de discerner ce qui, dans ces traditions, peut être perpétué et ce qui entrave ce processus de libération. Autrement dit, ce qui pourrait constituer un obstacle à la liberté de penser et par conséquent à la liberté d'action.

La liberté est donc et surtout, dans le contexte africain, libération des contraintes sociales. Mais, pour en arriver à cette prise de conscience, il est nécessaire que l'individu fasse ce travail d'analyse sur la société, ses traditions, ainsi que tous ses mécanismes, afin d'acquérir son autonomie par rapport à ceux-ci. Selon Towa (1979 : 11), cette autonomie s'acquiert par la pensée. Par la pensée, l'individu reprend son destin en main en comprenant que : « *La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodique* ». En effet, explique Cheikh Moctar Ba (2012), le *penser* est libérateur en soi dans la mesure où il permet de s'affranchir de ce qui peut constituer une entrave à la libération du Négro-africain. Cela aussi bien dans les traditions que dans l'héritage occidental. Et la réflexion philosophique étant le domaine par excellence où le penser se déploie, elle constitue le moyen le plus à même de libérer le Négro-africain de cette crise qui reste l'obstacle majeur à sa libération.

Ce rôle de la philosophie dans le processus de libération du Noir est d'autant plus pertinent dans la pensée de Njoh-Mouelle pour qui la libération comporte deux aspects qui, à tort, ont toujours été séparés dans l'histoire de la philosophie. La dimension théorique correspondant au moment de délibération et celle pratique, coïncidant avec l'activité de transformation ou l'action. Il note en effet : « *La liberté comporte deux aspects fondamentaux devant être nécessairement associés, mais que nous retrouvons souvent dissociés dans l'histoire de la pensée ; ce sont, premièrement cette possibilité de détachement, la suspension du jugement comme dirait Descartes, la négation comme dirait Hegel ou Sartre ; deuxièmement, l'activité de transformation du réel, l'information du réel c'est-à-dire l'insertion de la forme ou idée dans le réel et qui est proprement l'activité créatrice* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 112).

Le moment de la délibération est celui où l'individu prend le recul nécessaire permettant de penser et de questionner la réalité des choses. Les institutions, les normes régissant la vie

sociale, les traditions trouvées à la naissance et auxquelles il adhère généralement sans le travail d'analyse et de critique préalable ou qu'il intègre par le biais de l'éducation. Autrement dit, c'est le moment purement théorique de la philosophie qui, devant les données du milieu, opère cette distanciation permettant de les questionner à leur juste valeur. Vient ensuite le moment pratique où l'individu agit sur sa situation par un travail de transformation. Cependant, l'erreur de ses prédécesseurs réside, selon Njoh-Mouelle, dans le fait d'avoir appréhendé l'un ou l'autre de ces aspects de la libération et non pas les deux. La vraie libération doit être théorico-pratique. Comment, par la philosophie, l'Afrique fait-elle l'expérience de la liberté ?

La philosophie comme source de libération de la conscience africaine

Remarquons d'abord que dans la pensée de Njoh-Mouelle, il s'agit non pas de liberté, mais de libération. Pour l'auteur de *Essai sur la signification humaine du développement* (Njoh-Mouelle, 1998), la liberté est action permanente parce que n'étant jamais acquise, mais inscrite dans un processus de conquête perpétuelle. Elle s'acquiert dans l'action permanente. L'effort de libération de l'homme est action. Ainsi, se questionne-t-il : « *De quelle utilité nous serait une liberté apparaissant à un moment où tous les problèmes sont résolus, toutes les aliénations et entraves supprimées ?* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 109). Cette liberté n'est d'aucune utilité dans la mesure où on ne peut parler de liberté que là où il y a déterminisme, aliénation ou contrainte. La liberté n'est pas une étape à franchir, un état, mais l'effort qui mène à la libération. Elle n'est pas une fin, mais une quête perpétuelle, indéfiniment renouvelée dans l'action. Être libre ne saurait se résumer à un mot, mais se manifeste dans chaque acte que nous posons en agissant de manière autonome et où on gagne en humanité. La liberté est toujours en devenir.

C'est dans le cadre de ce projet de libération perpétuelle que surgit et fait sens la question de l'affranchissement vis-à-vis de la société. Et par rapport à ce but la posture critique et féconde à adopter n'est pas de renier sans aucun examen préalable les vérités et autres valeurs traditionnelles, mais de jauger leur pertinence à l'aune des aspirations légitimes de l'individu. Cet ajustement permet de faire l'inventaire de ce qui, dans les traditions négro-africaines peut servir pour qu'elle perdure, mais également de s'ouvrir à la modernité afin d'y sélectionner des valeurs propres à contribuer à la réalisation du but fixé. Ce but, c'est justement le développement du continent qui passera irrémédiablement par la libération de la conscience africaine, la recherche d'une mentalité nouvelle.

La philosophie est la voie royale pour accéder à cette mentalité neuve, libérée de toute entrave. Le rôle social que joue la philosophie trouve ainsi son effectivité dans le caractère libérateur de son discours. Elle permettra de faire l'inventaire des traditions africaines afin d'y déceler ce qui, selon Njoh-Mouelle, revêt plus ou moins de valeur, mais également de jeter un regard critique sur les traditions importées. Non pas dans le but de rejeter systématiquement les unes ou les autres, mais en vue d'y déceler ce qui peut servir au progrès de la société en libérant la conscience des individus. Njoh-Mouelle (1970 : 88) soutient : « *Réflexion critique en même temps qu'intention créatrice, la philosophie a comme tâche fondamentale de désaliéner les consciences [...] la philosophie apparaît donc comme un facteur de libération, un facteur de désaliénation* ».

Cette conception de Njoh-Mouelle est intéressante dans la mesure où, il a su, dans un contexte où il fallait à tout prix préserver l'identité africaine (la Négritude senghorienne et l'authenticité zairoise) par la préservation des traditions et les valeurs qu'elles véhiculent, proposer une remise en cause de cette dernière. Il s'agit en effet, selon Njoh-Mouelle, non pas de garder intactes les traditions africaines ensuite de chercher dans le legs occidental ce qui, introduit à ces valeurs, peut servir dans la bataille du développement. Mais bien de faire indifféremment un inventaire des valeurs traditionnelles africaines et celles occidentales. Ce qui est recherché dès lors, ce sont des valeurs absolues. La recherche d'une mentalité neuve exige de renoncer à toute valeur relative. Ainsi, « *remettre en cause c'est donc en vue de mieux fonder ce dont les fondations se faisaient branlantes. Que les fondations puissent branler un jour ou l'autre dénonce clairement leur relativité* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 62-63).

Towa comme Njoh-Mouelle, estime que la philosophie joue un rôle libérateur dans la crise. Pour Towa, la philosophie est l'occasion pour le Noir de penser son héritage culturel, mais également, l'héritage colonial ou tout ce qu'il a pu tirer de l'Occident. Et la réflexion étant une porte vers la liberté et la prise en charge de son destin d'homme, elle implique de prendre une distance par rapport aux croyances pré-acquises afin de les soumettre à la critique ; mais elle implique également, que le Noir se voit comme individu à part entière vivant parmi ses semblables dans le respect des libertés de chacun. D'après Ba (2012 : 20), la philosophie est une activité libératrice « *à l'échelle de l'humanité entière et sans exception aucune* ». Par conséquent, elle est une voie royale pour libérer l'Afrique. On peut lire dans son article consacré à la notion de conscience active chez Towa (Ba, 2012 : 20) : « *L'activité philosophique est une voie privilégiée pour accomplir la libération de l'Afrique, notamment noire, du problème doublement problématique de la lutte contre l'impérialisme occidental et de notre libération de tout ce qui, dans nos traditions, nous empêche d'être nous-mêmes* ».

La libération est donc double chez Towa au regard de ces propos de Ba. Il s'agit d'abord de se libérer de ce qui, dans les traditions négro-africaines, mais également dans la religion, entrave la liberté de l'individu en ce qu'elle est en déphasage avec les exigences du développement auquel tend l'Afrique. Cette dernière a connu une critique acerbe de la part de Towa qui lui reproche son dogmatisme et par conséquent son hostilité vis-à-vis de la pensée¹⁶. Tradition et religion deviennent ainsi aliénantes quand elles ne laissent pas place à la réflexion. Aussi n'échappent-elles à ce travail de tamisage qu'après avoir passé l'examen de la pensée critique. Car il ne s'agit plus de fermer les yeux sur nos traditions en questionnant les autres, mais de commencer par les nôtres afin de les ajuster aux besoins du contexte.

Par-là, il préconise une reconstruction de la conscience africaine qui prenne en charge l'apport occidental et les traditions qui auront échappé au tamisage par une praxis radicale (Towa, 1971 : 47) qui, selon Ba (2012 : 21), « *désigne la manifestation de l'humain dans ce*

¹⁶ Dans L'idée d'une philosophie négro-africaine, il écrit « La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur le principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini - sauf du côté où il est esprit. « Le fini concerne les autres modes de son existence (...) ; mais quand, comme esprit, il est esprit alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de la raison de ce sujet-là, mais s'il se comporte raisonnablement l'homme est sans bornes, infini. » Marcien Towa (1979), L'idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, Clé, p. 62.

qu'il a d'universel ». En ce sens qu'elle permet de se débarrasser de tout ce qui, dans le passé et les traditions africaines peut constituer un obstacle à la libération. La philosophie permet ainsi de transcender l'essentialisme¹⁷ et de viser l'humain dans ce qu'il a de plus sacré, la liberté. Choisir l'essentialisme comme solution à la crise, c'est nier cette dernière et pas la résoudre. Pour la doctrine essentialiste, « *à peine déterminés les contours de l'identité, celle-ci est aussitôt déclarée immuable, indestructible* » (Towa, 2011 : 125). Or, pour Towa, il serait plus judicieux de chercher dans l'héritage occidental, ce qui, introduit à nos traditions, (déjà critiquées) pourrait contribuer à la libération de l'Afrique. Cela d'autant que la crise de la conscience africaine exige ce travail sur nos traditions et par rapport à la civilisation occidentale pour accéder à « *une identité nouvelle et authentique* » selon Ba (2102 : 21). C'est ce que Towa désigne par le concept d'appropriation. Par appropriation, il entend cette ouverture que le sujet doit opérer vis-à-vis des valeurs occidentales et qui peuvent servir à la libération. Ces valeurs ou ces outils sont en effet ceux qui ont été refusés à l'Afrique et au nom desquels l'impérialisme a été légitimé. C'est ce dont la maîtrise pourrait constituer un pas vers la libération de l'Afrique au sens où elle permettrait de remédier à cette inégalité entre les peuples et les cultures¹⁸. Ces outils comme la science, la technique ou la philosophie, qui font la puissance des forces impérialistes, une fois appropriées par l'Afrique, constitueront un outil de libération.

C'est ainsi que, chez Ba (2012 : 24), l'appropriation est « *la solution philosophique au déchirement du sujet* » en ce sens qu'elle lui permet de jeter un regard critique sur les deux parties afin d'en extraire ce qui participe à la libération du sujet. Par l'appropriation, le sujet transcende l'essentialisme, mais également ce que Towa appelle l'Occidentalité subie au sens où le Noir adopterait tout ce que l'Occident lui propose sans un travail d'analyse préalable. Ainsi, elle « *devient le moment où le sujet prend une distance critique à la fois par rapport aux valeurs issues de l'Occident impérialiste et aux valeurs traditionnelles qui nous écrasent* » (Ba, 2012 : 25). Il ne s'agira donc plus d'absolutiser les traditions africaines, les rendant exemptes de critique, ni de chercher à les remplacer par les valeurs proposées par l'Occident, mais d'interroger les unes et les autres en tenant compte de l'humain dans ce qu'il a d'universel. L'appropriation prône ainsi l'ouverture à tout ce qui, ajouté aux valeurs traditionnelles africaines, pourrait contribuer à la libération de l'Africain. Il s'agit de la science, la technique, mais également la philosophie.

Le vocabulaire utilisé par ces deux philosophes camerounais informe sur la nécessité de créer du nouveau, de revoir, à défaut de rompre, les liens avec le passé. Ce lien contraignant au passé, c'est la culture posée comme immuable, extra-temporelle. La crise vécue par l'Africain est en effet, selon Njoh-Mouelle (1998 : 35), d'abord et surtout d'ordre culturel. Il définit la culture comme « *un système fermé d'habitudes* » (...) *son rôle est de coder en quelque sorte l'environnant, c'est-à-dire donner une signification aux objets qui entourent les hommes* ». Tant que ces significations coïncideront avec les besoins du milieu, l'individu s'y retrouve et ne juge pas nécessaire de remettre en question la culture. Toutefois, dans le contexte africain, c'est le

¹⁷ « *L'essentialisme est le résultat de l'effort intellectuel par lequel le sujet cherche à restructurer la conscience brouillée de son être* » Marcien Towa (2011), Op.cit. p. 125.

¹⁸ Selon Ba, l'appropriation « est la clé pour assurer l'égalité entre les peuples et les cultures » Cheikh Moctar Ba (2014), « *Identité et diversité : A la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa* », Revue d'études Africaines, no 1, p. 270.

texte culturel qui a connu le plus de bouleversements sous l'effet de ce choc de civilisations. Il y eu un abime profond entre les actes que l'on continuait de poser et la signification qu'on leur donnait. Il en découle la situation de trouble que Njoh-Mouelle (1970 : 76) décrit ainsi : « *Nous avons affaire à une culture qui se juge et n'est plus vécue dans l'immédiateté et l'adhésion totale de tous. Cette contrariété, cette faille venue s'installer dans la conscience est le signe même de la crise, signe aussi d'une attitude philosophique que nous concevons d'abord comme intention créatrice, intention libératrice* ».

Le besoin de philosopher émane donc du contexte. Face à cette urgence de proposer de nouvelles solutions, philosopher devient un impératif, un « besoin » (Njoh-Mouelle, 1975 : 28). Cette réflexion qui est intention créatrice et libératrice constitue, en effet, la solution à cette crise qui la suscite. Cela par le fait même que la culture ne parvient plus à répondre de manière satisfaisante aux interrogations nouvelles suscitées par l'introduction de nouvelles valeurs. Quelle sera dès lors la démarche philosophique ?

La philosophie suscite chez l'individu une conscience contestataire (Njoh-Mouelle, 1998 : 114) laquelle s'élabore en trois étapes. La première étape correspond à la prise de conscience d'une faille dans la culture constituée. Ce qui indique la faille, c'est l'inadéquation de la culture au contexte, son inaptitude à guider les individus. Soit qu'elle devienne vieille ou que l'incursion de nouveaux éléments culturels en expose les limites. Pour le cas de la culture africaine, c'est la rencontre avec l'Occident qui a suscité sa remise en question par l'éveil de la conscience de l'individu. Ce dernier, par un recul par rapport aux us et coutumes, découvre leurs insuffisances, mais également l'aliénation dont il est l'objet au sens où il est imbriqué dans un système d'habitudes qui, par sa constance et sa régularité, semble naturel.

Toutefois, la crise réveille l'instinct de survie du milieu qui resserre davantage l'étau social sur l'individu. Ce qui le rend contraignant, oppressant. Cette oppression active la deuxième étape de la contestation en ce qu'elle maintient la conscience éveillée. Elle rend encore plus pressant le besoin de s'affranchir et de s'ouvrir à d'autres possibilités. L'affranchissement de son milieu naturel devient ainsi le couronnement de la libération. Il consiste à s'éloigner, en tant que chaînon, de la chaîne totale (Njoh-Mouelle, 1998 : 114) pour en avoir une vue d'ensemble permettant de la comprendre et de la transformer par rapport à ses aspirations. Ce recul est à l'image de celui effectué par le dialecticien en sortant de la caverne pour contempler la vérité. A la suite de quoi il doit y retourner pour libérer les prisonniers (Platon, 2009 : 303).

Il convient de comprendre d'abord que la culture est une création humaine et qu'à ce titre elle ne peut transcender l'humain. C'est-à-dire que la culture n'a de valeur que dans la mesure où elle peut servir l'homme, où elle sert ses besoins. Ensuite, que la culture, parce que non naturelle, ne saurait être figée, immuable. L'instinct de survie du milieu peut, en réalité, susciter son enfermement au changement, au nouveau. Mais reconnaissons avec Towa (2011 : 296) qu'une culture qui reste fermée à la nouveauté est une culture qui tend à se scléroser, à disparaître. La culture est une réponse de l'homme aux défis environnementaux et socio-historiques. Ainsi, lorsque le contexte évolue, il devient légitime de la passer en revue voire de la révolutionner au besoin. La culture est ouverte et toujours en devenir. Autrement dit, face à un nouveau contexte, elle se constitue en matériaux pouvant permettre la synthèse d'éléments

propres à la culture en question et pouvant faire appel à des éléments étrangers. Cela, en vue de maintenir « [l'] *équilibre intellectuel et moral* » entre l'homme et son milieu (Towa, 2011 : 80). Elle se pose ainsi, non pas comme une donnée définitive, mais comme un tremplin qui est ouvert à tous les possibles. Parmi ces possibles, celui de s'ouvrir et d'explorer d'autres horizons avec pour finalité d'enrichir ou de perfectionner le matériau culturel déjà acquis.

Si l'Afrique, notamment noire veut s'affranchir de tout ce qui constitue un obstacle à son développement, il faut qu'elle s'applique à cette philosophie dont Towa dit à juste titre qu'elle fait partie des secrets de la puissance de l'Occident dont elle doit s'accaparer. Réflexion sur le monde et sur les conditions de vie de l'homme dont la finalité est de hisser ce dernier vers sa perfection, la philosophie est, à bien des égards, un discours qui, par son caractère rationnel, sauve l'homme de plusieurs travers dus à l'absence d'usage de la raison notamment dans ses rapports aux mécanismes de régulation sociale. Le philosophe est celui qui veille constamment, qui ne dort jamais, « *Sa voix, constamment doit trouver, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes les formes* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 115). Par son discours, il désaliène la conscience au sens où il lui impose un rapport objectif au monde. Cette désaliénation sonne le glas de la misère objective et de la médiocrité en Afrique en ce qu'elle libère de l'ignorance et de la superstition.

Le philosophe est comme l'oracle de la société (Njoh-Mouelle, 1998 : 115), cela non au sens mystique du terme, mais en ce qu'il dévoile ce qui est¹⁹ et montre la voie du changement. La philosophie interroge le réel à la lumière de la seule raison universelle. C'est ainsi qu'elle permettra de libérer la conscience africaine de cette crise parce que d'abord libératrice, mais également profondément humaniste.

Conclusion

L'expérience coloniale a suscité un malaise important dans la conscience négro-africaine. Cette dernière connaît une crise dont Njoh-Mouelle (1998 : 36) compare à juste titre la gravité à « *la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations* ». L'Africain s'est ainsi retrouvé perdu, désorienté et désaxé face à une pluralité de valeurs apparemment contradictoires. Cette crise devient d'autant plus grave quand la société place le sujet face à un dilemme : le repli sur soi ou l'ouverture au risque de se perdre. Ainsi naît la médiocrité qui exprime un attachement inconditionnel aux valeurs de la tradition. L'homme médiocre, selon Njoh-Mouelle, n'opère pas le recul nécessaire par rapport à son milieu. Mu par un instinct de conservation articulé à l'instinct de survie du milieu il est agi et orienté sans aucune possibilité d'agir ou d'orienter ; ce qui fait de lui une conscience aliénée.

Cet homme vit dans l'insatisfaction. Les significations données par le milieu ne le satisfont plus. En effet, l'incursion des valeurs occidentales pose de nouveaux défis qui révèlent les insuffisances de la culture africaine. L'individu ressent un manque, un besoin d'autre chose, mais c'est sans compter l'adhésion du milieu qui fait tout pour survivre en lui. Une reconstruction politique et sociale s'avère nécessaire pour générer une mentalité neuve. C'est

¹⁹ « *Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie* » Hegel (1986), Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé, Paris, Vrin, p. 57.

ainsi que surgit et fait sens la question de l'affranchissement vis-à-vis de la tradition, mais également par rapport à la culture importée.

Selon Njoh-Mouelle, cet affranchissement passe par la réflexion philosophique. Activité libératrice par excellence, la philosophie permet de prendre le recul nécessaire pour attester la pertinence ou non des lois régissant le milieu en les pensant, mais également en les questionnant. Pour Njoh-Mouelle, il s'agit de trouver une réponse qui ait moins le souci de sauvegarder ou de bannir l'une ou l'autre de ces valeurs que de permettre à l'Africain, particulièrement le Négro-africain, de se doter du bagage intellectuel et culturel nécessaire pour s'engager dans la bataille du développement. En effet, gagner cette bataille, c'est assurer le progrès matériel et moral, indispensable à l'affirmation d'une dignité humaine équitable, fondement du passage de la médiocrité à l'excellence.

Bibliographie

Ouvrages

BA, Mariama (2005), *Un chant écarlate*, Dakar, NEAS.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Paris, Vrin.

NJOH-MOUELLE, Ebénézer (2013), *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, L'Harmattan.

NJOH-MOUELLE, Ebénézer (1998), *De la médiocrité à l'excellence, (Essai sur la signification humaine du développement)*, Yaoundé, éd. Clé.

NJO-MOUELLE, Ebénézer (1975), *Jalons II, L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, éd. Clé.

NJOH MOUELLE, Ebénézer (1970), *Jalons I, A la recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, éd. Clé.

PLATON (2009), *La république*, Librairie Générale Française, Paris.

ROUSSEAU Jean Jacques (1997), *Du contrat social précédé de La démocratie selon Rousseau*, Paris, Seuil.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier Flammarion.

TEMPELS Placide (1945), *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence africaine.

TOWA, Marcien (2011) *Identité et transcendance*, L'Harmattan, Cameroun.

TOWA, Marcien (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, éd. Clé.

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

Articles de revue

BA, Cheikh Moctar (2016), « *la question des rapports entre valeurs sociétales et citoyenneté au Sénégal* », Revue de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie – N° 07, pp. 209-232.

BA, Cheikh Moctar (2014), « *Identité et diversité : A la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa* », Revue d'études Africaines, no 1, pp. 262 à 279.

BA, Cheikh Moctar (2012) « *Le concept de conscience active chez Marcien Towa* », Revue Diogène n° 235-236, Africana une philosophie de l'Africanité, pp. 14-29.

L'Afrique face aux défis du développement

Rosine Munguatisio-Wo-Sengi

Introduction

Cet article, qui aborde quelques problèmes assez propres à l'Afrique, s'articule autour de cinq points : 1) culture et identité, 2) culture occidentale comme culture mondiale, 3) culture africaine comme sous-culture, 4) l'Afrique et le développement, 5) les défis du développement en Afrique et le regard d'un philosophe africain.

Certains penseurs africains, fascinés par tout ce qui est étranger à leur milieu de vie habituel, passent leur temps à réfléchir sur les thèses produites en Occident. L'Afrique comporte pourtant des vraies questions pouvant faire objet de véritables sujets de recherche. Le penseur africain est fier de commenter tel ou tel savant occidental ignorant que l'enracinement culturel est un atout fondamental pour le progrès et le développement. Au rang de nombreux points susceptibles de retenir l'attention de dernier, passons en revue ceux que nous avons mentionnés au début de ce travail.

Culture et identité

La culture telle que définie par Warnier consiste en une totalité complexe faite de normes, d'habitudes, de répertoires d'action et de représentation, acquise par l'homme en tant que membre d'une société. Toute culture est simplement, géographiquement ou socialement localisée. Objet d'expression discursive dans une langue donnée, facteur d'identification pour les groupes et les individus et de différenciation à l'égard des autres²⁰, elle est constamment en mouvement et n'est donc ni figées ni statiques²¹.

La culture est un facteur tant d'identification que de différenciation. En effet, c'est elle qui permet aux individus de se reconnaître et de s'identifier comme membre d'une communauté donnée. Elle forge l'identité de chacun, confère aux différents membres de la communauté une identité commune et les structures. Il y a donc un rapport tel entre culture et identité que l'on ne saurait parler de la première culture sans faire allusion à la deuxième qui en est l'étoffe. Benoit Okolo Okonda écrit à juste titre que l'identité, c'est l'effort de l'identification d'une culture par elle-même²². Et cette identification ou identité se veut dynamique²³.

²⁰ J-P WARNIER, *La mondialisation de la culture*, Paris, P.U.F, 1999, p. 13.

²¹ A. WILIWOLI Sibiloni, « *Hegel et la question de l'identité africaine* », in *Hekima na Ukweli* (Sagesse et Vérité), *Revue philosophique de Kisangani*, philosophât Edith Stein ; n° 15 — mars 2013, p. 214.

²² B. OKOLO Okonda, *Hegel et l'Afrique. Thèse, critique et dépassement*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2010, p.110.

²³ *Ibidem*

Si la culture est un facteur d'identification, elle est aussi un facteur de différenciation. C'est par la culture que les individus et leurs groupes se distinguent les uns des autres ; et ces cultures ne sont pas les mêmes pour tout le monde. La culture africaine par exemple, s'il y en a une, n'est telle que lorsqu'elle se différencie, par ses valeurs, de la culture occidentale ou asiatique. C'est en ce sens que Benoît Okolo estimait que « lorsque nous essayons de formuler une identité, lorsque nous voulons définir une culture, nous saisissons d'abord ce qu'elle n'est pas. La culture africaine n'est pas la culture européenne. Une culture ne semble s'identifier qu'en face d'une autre »²⁴. Et si chaque culture se veut une différence et ne s'identifie qu'à elle-même, on ne parlerait nullement d'une (seule et unique) « culture ce qui ne serait qu'une pure idéologie hégémonique) — mais « des cultures ». Et celles-ci, forcément différentes les unes des autres, et sans qu'aucune ne puisse se prévaloir par rapport à une autre. Chaque culture mérite d'être reconnue dans sa différence, puisqu'elle fonde l'identité des individus qui l'ont en partage. Méconnaître une culture, c'est méconnaître les personnes qui s'y reconnaissent, c'est dénier leur identité. Le respect d'une identité exige l'éducation de ceux qui y appartiennent, car ils doivent être des premiers agents de l'appropriation de leur propre identité culturelle, avant même que les autres ne la reconnaissent et la respectent. Dans ce sens, l'effort de l'éducation à l'inter-culturalité n'est rendu possible que dans un contexte de pluri-culturalité qui fait que les cultures soient dynamiques. La question de la reconnaissance réciproque des cultures ou des identités reste un projet à réaliser, on vit encore de l'héritage de la hiérarchisation des cultures. On a une culture, Occidentale qui se veut mondiale et d'autres, les cultures non occidentales, qu'on qualifierait de sous-cultures.

Culture occidentale comme culture mondiale

La culture occidentale a été à l'origine des progrès déjà réalisés. Elle semble régir toutes autres cultures ; elle est aussi à l'origine de développement planétaire. Nietzsche n'a pas tort lorsqu'il qualifie la mondialisation comme la réalisation d'un acte de puissance²⁵. Voilà qui nous pousse à affirmer que ce que nous considérons comme culture du développement est en soi une culture des puissances occidentales prise comme culture du monde. Lévi-Strauss rappelle que la science dont on parle aujourd'hui n'est autre chose que le fait de mémoire propre à la culture occidentale²⁶. Et il en est de même de la culture mondiale. Cette culture a une seule vocation : détruire et anéantir d'autres cultures — pour le triomphe d'une seule et unique, la culture occidentale, qui se veut d'ailleurs universelle. La preuve : quand on dit qu'un homme est civilisé, c'est toujours par rapport à cette culture à prétention d'universalité. Elle a été nourrie dès ses origines par cette idée hégémonique, par le mépris et le rejet d'autres cultures jugées a priori barbares, impropres.

La supériorité que croit pouvoir s'arroger la culture occidentale sur les autres cultures est d'abord d'ordre intellectuel. Elle se fonde sur la prétention d'universalité de son savoir. C'est

²⁴ B. OKOLO, *op.cit.*, p.110.

²⁵ J. GOETSCHEL, Revue Horizons philosophiques, « Culture et mondialisation : lecture de Nietzsche », in *Mondialisation ou culture*, Vol 15, n° 2, printemps 2005, p.125. (Version électronique)

²⁶ L. MPALA Mbabula, *Pour la philosophie africaine*, Lubumbashi, Mpala, 2013, p. 18.

pourquoi ce sont les Occidentaux qui proposent les directives à suivre sur le modèle de nos universités, sociétés, politiques, religion, sport, etc.²⁷ D'ailleurs, la science et la technique telles que conçues par l'Occident sont en défaveur des cultures non occidentales, traditionnelles, comme celle d'Afrique. Elles rejettent toute forme de pensée dite primitive, irrationnelle, illogique, et restent allergiques à tout discours dépassant les sens et l'entendement. C'est en cette arrogance intellectuelle que se résume toute la science et c'est aussi elle qui fonde sa prétention d'universalité sans omettre les résultats en termes de progrès matériel. La culture occidentale est la plus diffusée parce qu'elle dispose d'instruments techniques qui facilitent cette propagation. Selon les anthropologues de l'école diffusionniste, les cultures se diffusent à partir des noyaux forts vers des espaces culturels faibles²⁸. Par rapport à l'Occident qui présente une certaine homogénéité culturelle par laquelle devient possible la réalité d'une identité culturelle occidentale ; l'Afrique elle, constitue une mosaïque des cultures marquées par une diversité de peuples.²⁹

La culture est dynamique ; elle se développe et ne se programme pas. Mais le problème devient crucial surtout pour une culture dans laquelle les éléments étrangers prédominent. Comment constituer une identité culturelle si les éléments propres de celle-ci ne se laissent définir que par les éléments étrangers ou si ces éléments ne sont pas capables d'intégrer les éléments étrangers en les redéfinissant ?³⁰

Culture africaine comme sous-culture

Bien que l'Afrique reste plurielle dans ses dimensions culturelle, religieuse, éthique, elle est partout la même. Elle partage à la limite près les mêmes conditions. L'Afrique noire a aussi en partage le sous-développement, renforcé par la colonisation qui a réussi à l'aliéner. Beaucoup d'Africains se font fanatiques de la culture européenne, de ses valeurs et ses mœurs. Beaucoup se perçoivent comme inférieurs aux blancs. Et la culture africaine n'a pas tardé à être traitée comme barbare, inhumaine et diabolique³¹. Cette réalité reste encore encrée dans la mémoire collective : le blanc renvoie à la pureté, à Dieu, et le noir à l'impur et au diable.

L'Afrique apparaît comme le continent le plus affecté par la déculturation qui consiste en la destruction de son patrimoine culturel, fruit de l'héritage ancestral. Elle s'expose à toute forme d'acculturation : apprentissage rapide des langues étrangères, imitation servile des modes de vie étrangers pour échapper aux traditions ancestrales jugées rétrogrades³². Au lieu de défendre les cultures locales, les Africains les vilipendent et les dénigrent³³. Les Africains

²⁷ J-M ELA, J-M ELA, *L'Afrique à l'Ere du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.36.

²⁸ J-P, SENGI BANGAMA LIKONDO, *Sociologie critique de la mondialisation : un regard africain*, Paris, l'Harmattan, 2015, p.117.

²⁹ Tout ceci montre comment l'Europe a procédé par le mime intelligent (le papier et l'imprimerie sont importés de la Chine). L'Europe a elle aussi emprunté de la Chine, du monde musulman dont elle ne fait souvent pas mention, notamment dans le domaine de l'algèbre, de la médecine, etc. P. NGOMA-Binda, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Saint Paul, 1994.

³⁰ K. KANGUDI, al, *Identités culturelles Africaines et nouvelles technologies*, Faculté Catholique de Kinshasa, 2002, p.24.

³² J-P, SENGI BANGAMA LIKONDO, op.cit, p.123.

³³ *Ibidem*

risquent de disparaître dans la culture occidentale, celle reprise comme planétaire puisque celle-ci n'imprime pas leur présence au moment des rencontres des cultures³⁴.

Les cultures subsahariennes se réduisent à une sous-culture. L'Afrique semble avoir tourné le dos à ses mythes, ses croyances et traditions au profit des connaissances importées d'Occident qui, lui aussi, a pourtant ses mythes, ses croyances et traditions.

L'Afrique et le développement

A y bien regarder, l'Afrique semble faire du surplace dans sa marche vers le développement. Cela dit : qu'est-ce que le développement ? Pourquoi l'Afrique ne se développe-t-elle pas ? Quelles sont les pesanteurs ?

Ici encore, l'Occident donne le ton : il est la norme de développement. Le Petit Robert définit un « pays dit en voie de développement » comme celui dont « l'économie n'a pas atteint le niveau de l'Amérique du Nord, de l'Europe occidentale, etc. » L'Amérique du Nord et l'Europe occidentale sont donc la référence³⁵. Le développement est un idéal à atteindre et un vouloir toujours plus, bien que multi-dimensionnel, il y a des indices qui témoignent de sa présence ou non dans chaque coin du monde.

Le progrès implique la maîtrise de la technique, la souplesse de la conception (création, invention), bref, l'ingéniosité. Ainsi, tant que l'Afrique ne fait pas montre d'inventivité, toute tentative de sa part sera regardée comme vaine. Cette capacité de création sous-entend également un dynamisme évolutif, comprendre : une fois que l'invention a vu le jour, elle doit être revisitée, adaptée au fil du temps. Voilà qui fait encore défaut à l'Afrique. Il faudrait alors redonner aux individus et aux peuples les vertus que Hegel attribue exclusivement à l'Esprit dans sa marche vers la conscience de soi et vers la liberté : le dynamisme et la créativité³⁶. Et il nous semble : tant que l'esprit africain reste empêché par des représentations occidentales, aucune politique de développement ne pourra aboutir³⁷. Que reste-t-il alors à l'Afrique ? Comment peut-elle se comporter pour faire face à tous ces défis que lui lance le développement spectaculaire de la planète ?

L'Afrique face au défi du développement et le regard du philosophe

L'Afrique est aliénée. Elle vit de ce qui n'est pas son patrimoine ancestral, historique. Tout lui est étranger. L'école elle-même est une réalité importée, imposée. Loin d'être le reflet de la société et des problèmes qu'elle connaît, l'école fait figure monde à part, dans un monde pluriel et réel.

³⁴ Cf. [Senghor et la question qui se pose toujours](#) - (01 mai 2019)

³⁵ « Développement » dans Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française 1, Le Robert, Paris 1992, cité par MbiAkem, dans *Le développement en Afrique : l'apport d'un christianisme inculture*, Les Presses Universitaires, 2014.

³⁶ B, OKOLO. O, *op.cit*, p.109.

³⁷ M. KEBEDE, "African Development and the Primacy of Mental Decolonisation", cité par J T MBI Akem, dans « *Le développement en Afrique : L'apport d'un christianisme inculturé* », *op.cit*, p. 39.

A l'école par exemple, on apprend une histoire du monde dont toutes les étapes se déroulent uniquement en Occident, une histoire où les acteurs sont les Occidentaux, une histoire faite pour exclure l'Afrique ! L'éducation pour l'enfant africain devient alors une formation pour penser combien l'Afrique est sans importance, une formation systématique au mépris de soi³⁸.

Ce divorce entre l'école et les problèmes réels de l'Afrique est une vraie entrave au développement. L'importance du rapport entre la science et le contexte de sa production est capitale, car « le texte et le contexte du savoir sont inséparables »³⁹. De ce fait, la culture africaine doit se développer à partir du contexte africain ; cela signifie aussi que le savoir traditionnel n'est pas incompatible à la démarche rationnelle. Tout ce qui n'est pas occidental ne signifie pas qu'il soit dépourvu de savoir.

Ce savoir endogène est méprisé par l'Africain lui-même (les mythes du continent, les contes...) que les initiatives que connaît l'Afrique demeure éternellement statiques. La pirogue qui n'a connue aucune transformation durant des lunes ; il en est de même de la hutte, de la case, du mortier ; tous sont restés stationnaires. Leurs évolutions sont comme estompées, et ne peuvent que vendre une image négative de l'Afrique considérée comme primitive et démodée.

L'Afrique peine à décoller scientifiquement, culturellement, économiquement et politiquement. On a l'impression que l'ombre du père plane sur elle et empêche son développement. Il faut, comme le souligne Benoit Okonda, non seulement tuer le père, mais aussi bien l'enterrer⁴⁰.

En outre, l'Afrique doit refuser les aides venues de l'Occident pour la simple raison que les initiatives du développement, en espérant les aides, ne mènent nulle part ! Ces aides sont souvent des dettes que l'Afrique rembourse dix fois plus cher qu'elle n'a reçu. C'est ce qui la maintient dans une position à genou.

Quels mécanismes pour un possible décollage ?

L'Afrique est invitée à dépasser les attitudes préscientifiques, comme la superstition, le mysticisme, l'obscurantisme et le syncrétisme, qui lui font tout expliquer en se référant à Dieu. Elle doit se construire une logique pour elle-même d'abord et accessible à tous.

Forte de tout ceci, elle pourra non seulement se développer elle-même encore proposé une autre forme de progrès au monde. Mais encore faut-il que les africains conçoivent la modernisation comme une synthèse de l'héritage africain avec les idées européennes de science et technologie⁴¹.

Il n'est donc pas tard pour l'Afrique de connaître le développement sur son modèle propre imprimé ; puisque si l'on consulte l'histoire du monde en général et celle de l'Occident en particulier, on voit bien qu'elle aussi a souffert de précarités, de guerres, d'assujettissements, etc. C'est seulement après avoir entraîné le monde entier dans deux guerres mondiales que

³⁸ Jude T., MBI Akem, *op.cit.*, p. 35.

³⁹ J — M ELA, *op.cit.*, p.51.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ Jude T, MBI. A, *Op.cit.*, p.38.

l'Occident a pris conscience que la bestialité, l'écrasement de l'autre, la force sans raison étaient de vaines causes. L'Afrique devrait elle aussi se réveiller et prendre conscience, après les traumatismes subis, par moment choisis.

Il faut être libéré du complexe que nous impose notre histoire, être engagé en la cause africaine et se réconcilier avec des traditions dynamiques et critiques où s'exprime la pluralité des sagesse et des philosophies⁴².

Vu que le chemin emprunté jusque-là ne semble mener nulle part, l'Afrique doit se réorienter ; d'abord refaire le chemin jusqu'à un retour en soi, un retour aux sources identitaires des connaissances, puis prendre son envol grâce à la conscience de soi et à un désir ardent de connaître enfin le développement.

La question de l'identité doit être au cœur de la philosophie africaine. Le philosophe est invité à se battre en Afrique pour la reconnaissance de son identité et la dignité de sa culture⁴³. Il doit porter l'histoire et épouser le destin de son peuple⁴⁴.

La vision de Hegel de l'Afrique est bien connue ; thèse à laquelle les intellectuels africains ont du mal à adhérer, l'ayant, pour la plupart, jugée hégémonique et raciste. Pourtant, Hegel est à la fois une malédiction et une bénédiction pour l'Afrique. Sa vision sur l'Afrique peut, dans un cas comme dans l'autre, contribuer à un certain éveil de la conscience identitaire africaine. Benoit Okolo explique : « L'identité narrative se trouve être le point de jonction entre Hegel et les griots africains : le premier situe l'histoire et la conscience de l'histoire auprès de narrateurs ; les seconds définissent un individu ou un peuple en lui rappelant la grandeur de ses ancêtres et les hauts faits propres »⁴⁵.

L'identité africaine a été niée et se construit désormais autour et en tant qu'« identité narrative ». Cette identité (africaine) s'inscrit alors dans une quête qui s'enrichit dans l'interculturalité. L'identité qui convient le mieux pour l'Afrique, comme au reste du monde, c'est l'identité narrative⁴⁶.

Cela étant, reconnaissons avec J. Kaputa qu'une meilleure image de cette identité doit se recentrer autour d'un *kairos*, c'est-à-dire un moment opportun à l'occasion duquel l'homme africain doit reprendre l'initiative dans les projets constructifs qui engagent son avenir⁴⁷. Si l'identité africaine s'ouvre à l'avenir, elle devient susceptible d'assimilation des nouveautés ainsi que de nombreux rajouts et réformations. Ce qui suppose un jeu de rupture et de continuité, et donc un certain dynamisme⁴⁸.

⁴² B, OKOLO. O, *op.cit.*, p. 115.

⁴³ Cf. J. — G. TENOH, « *Etre africain* », Le Portique (En ligne) ; 2-2006/Varia, mis en ligne le 15 décembre 2006, Consulté le 24 avril 2012. URL

⁴⁴ B, OKOLO. O, *op.cit.*

⁴⁵ B. OKOLO, Hegel et l'Afrique. Thèse, critique et dépassement, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2010, p.107

⁴⁶ A. WILIWOLI Sibiloni, « *Hegel et la question de l'identité africaine* », in Hekima na Ukweli (Sagesse et Vérité), revue philosophique de Kisangani, philosophât Edith Stein ; n° 15-mars 2013, p.211.

⁴⁷ Cf. J. KAPUTA, identité africaine et occidentaliste, Paris, l'Harmattan, 2006, p.9

⁴⁸ Cf. M. TOWA, cité par G. NDUMBA, Afro centrisme et inter culturalité, dans philosophie africaine. Bilan et perspectives ? Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa, kinshasa, F.C.K., (R.P.A), 2002, p. 251.

Les penseurs africains, dans leurs efforts de réflexion, sont invités à partir de l’Afrique, à faire de l’Afrique une priorité, contextualiser leur raisonnement et avoir comme finalité de résoudre les problèmes de l’Afrique qui freinent sa marche vers le développement. L’exemple de Mgr Alexis Kagame devrait nous servir de leçon : il part toujours de son Rwanda natal pour réfléchir sur un thème ethnologique et philosophique. Partir de l’Afrique pour le monde est acceptable, mais le contraire surprend. Socrate et les autres sont partis des faits et problèmes réels de la société de leur temps. Ils ont répondu aux difficultés que connaissait leur cité et ensuite, ces applications sont devenues universelles, applicables à d’autres contextes. Les orientations du philosophe africain peuvent être vraiment utiles à l’Afrique et à son développement intégral, et par la suite, au monde.

L’Afrique possède un fond inépuisable de réflexion. A travers des mythes, contes, littératures traditionnelles et autres, elle peut encore engendrer une science encore immaculée et bénéfique pour tous. Elle peut aussi faire de toutes ses pratiques ésotériques, rejetées par l’Occident, puisqu’irrationnelles, ce que Hountondji appelle une « méta-philosophie »⁴⁹. Pour se faire, il faut se délier de l’aliénation culturelle nouée depuis le contact avec l’Occident. Il faut réinventer l’Afrique et la reconnecter à son contexte, sa tradition, sa culture. L’Afrique doit partir de prémisses selon lesquelles la culture est le fondement de toute société. Il est impératif de s’embarquer dans la culture mondiale avec les bagages de sa propre culture, sans quoi l’identification et la reconnaissance deviennent utopiques.

Nous évoquons également l’idée d’une imitation intelligente : les jeunes générations risquent de croire que l’Occident a toujours été tel qu’il est de nos jours. Pourtant il a connu des moments sombres, et il en est sorti. L’Afrique est invitée sur ce point à le prendre en exemple⁵⁰.

Conclusion

Il eût été intéressant que la culture planétaire fût le produit croisé ou la somme des cultures où chacun pourrait reconnaître sa particularité. Ce n’est malheureusement pas le cas. Partout l’Occident semble dominer. Nous trouvons que la culture africaine n’est en soi qu’une sous-culture, victime de cette culture dominante. Les savoirs endogènes sont méprisés. Ainsi est-il difficile à l’Afrique de se développer. Nous proposons de revisiter les sources des savoirs africains pour puiser ce qui reste de nos valeurs culturelles. Devenir maître de notre destin par la maîtrise de la technique. Il est possible de voir encore l’Afrique revenir à elle-même et répondre positivement avec énergie aux enjeux développementaux de notre temps.

Bibliographie

ELA, J.-M., *L’Afrique à l’Ere du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, l’Harmattan, 2006.

⁴⁹ P. Hountondji, cité par P. Ngoma Binda, *La philosophie Africaine Contemporaine Analyse Historico-critique*, Faculté Catholique de Kinshasa, 1994, p. 23.

⁵⁰ B. OKOLO, *op.cit*, p. 168.

GOETSCHER, J., Revue Horizons philosophiques, « Culture et mondialisation : lecture de Nietzsche », in mondialisation ou culture, Vol 15, n° 2, printemps 2005. (Version électronique).

KANGUDI, K., al, Identités culturelles Africaines et nouvelles technologies, Faculté Catholique de Kinshasa, 2002.

J. KAPUTA, Identité africaine et occidentaliste, Paris, l'Harmattan, 2006.

Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue Française 1, Le Robert, Paris 1992, cité par MBI Akem, dans Le développement en Afrique : l'apport d'un christianisme inculture, Les Presses Universitaires, 2014.

MPALA Mbabula, L., Pour la philosophie africaine, Lubumbashi, Mpala, 2013.

NDUMBA, G., Afro centrisme et inter culturalité, dans Philosophie africaine. Bilan et perspectives ? Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, F.C.K., (R.P.A), 2002.

NGOMA-Binda, P., La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique, Kinshasa, Saint Paul, 1994.

OKOLO Okonda, B., Hegel et l'Afrique. Thèse, critique et dépassement, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2010.

SENGI BANGAMA LIKONDO, J-P., Sociologie critique de la mondialisation : un regard africain, Paris, l'Harmattan, 2015.

WARNIER, J.P., La mondialisation de la culture, Paris, P.U.F, 1999.

WILIWOLI Sibiloni, A., « Hegel et la question de l'identité africaine », in Hekima na Ukweli (Sagesse et Vérité), Revue philosophique de Kisangani, philosophât Edith Stein ; n° 15 — mars 2013.

<https://journals.openedition.org/theoremes/430> (01 mai 2019, 23h)

J. – G. TENOH, « Etre africain », Le Portique (en ligne) ; 2-2006/Varia, mis en ligne le 15 décembre 2006, Consulté le 24 avril 2012.

www.congoforum.be/upldocs/La%20traite%20des%20Nègres,%20documen%20ts.pdf

Les enjeux philosophiques de l'appropriation chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa

Daouda Séne

Introduction

Le titre que nous avons donné à cet article fait référence à l'appropriation culturelle chez Senghor et Towa. Les œuvres de Senghor et de Towa émanent d'un contexte particulièrement difficile et complexe pour la reconnaissance de l'identité culturelle négro-africaine. En effet, l'après-Seconde Guerre mondiale a vu émerger en Afrique noire des idéologies inscrites dans l'optique de la revendication d'une identité culturelle négro-africaine. Toutefois, même si l'exigence de reconnaissance d'une identité culturelle négro-africaine faisait l'unanimité dans les milieux intellectuels africains et chez les défenseurs de l'égalité entre les hommes, les stratégies de luttes prenaient diverses allures en fonction des enjeux et des éléments privilégiés par les uns et les autres. C'est ainsi que les travaux de Senghor et de Towa surgirent au cœur d'un climat marqué par les polémiques sur la question de la reconnaissance d'une identité propre aux Négro-Africains. Cependant, loin de cette opposition qui caractérise les deux systèmes de pensée, nous essayerons, dans ce travail d'analyser la question de l'appropriation telle quelle est abordée par les deux penseurs pour montrer que, sur certains points, Senghor et Towa se rejoignent dans le principe. En quoi les systèmes de pensée de Senghor et de Towa se rejoignent-ils du point de vue de l'appropriation ? Comment constituent-ils une rupture par rapport à l'unilatéralisme d'un certain modèle d'appropriation symbolisé, entre autres, par la logique unidirectionnelle de la politique culturelle assimilatrice fondée sur la domination d'une culture sur une autre. Ces interrogations majeures inscrivent ces pensées dans la perspective de l'ouverture (de l'appropriation positive), en mettant en place le principe de l'égalité entre les différentes identités culturelles afin de rompre avec la logique de l'imposition qui est tributaire de la domination de certaines identités culturelles sur d'autres.

Pour répondre à ces différentes questions, nous nous arrêterons sur la thématique de l'appropriation. Nous verrons rapidement ce qu'il en est sous la plume de Vincent Cespèdes et de Souleymane Bachir Diagne et nous verrons ce qu'il en est chez Senghor et Towa. Nous tâcherons de voir finalement en quoi l'appropriation permet de fédérer la pensée et de l'un et de l'autre.

De l'appropriation

Nous Arrêtons-nous sur la thématique de l'appropriation. Cette dernière est pour ainsi dire un phénomène universel en tant que tout être humain est habitué à accaparer des biens (matériels, intellectuels, culturels et autres) indispensables pour sa survie. L'humain est capable d'ouverture culturelle, de mettre à distance sa propre culture pour s'ouvrir à la culture de l'autre,

voire se l'approprier. Démarche qui ne doit pas se faire à sens unique, de manière unilatérale. La démarche de l'appropriation à sens unique correspond à celle de l'emprise qui « *consiste à se rendre maître d'autrui en l'englobant, en le broyant, en l'ayant — comme on dit — « dans le creux de la main ».* Dans ce cas, je le force à entrer en moi sans que j'aie à entrer en lui. La dynamique de l'emprise est donc celle d'un mélange tronqué, amputé de la vulnérabilité que j'étends à l'autre : la personne que j'ai dans ma paume, sous ma coupe ou ma tutelle ne m'influence pas en retour. D'ordre hiérarchique, charismatique, psychologique ou parental, mon ascendant sur elle empiète sur sa vie privée, cherche à tout en connaître pour mieux la régir. »⁵¹

L'expression « je le force à entrer en moi sans que j'aie à entrer en lui » montre que « l'emprise » nie la singularité de l'autre, l'identité culturelle de l'autre et œuvre pour l'uniformisation. Il est certes important de nous approprier les avantages que nous offre le monde qui nous entoure, mais il est évident que lorsque l'élément extérieur est perçu comme une menace qui pèse sur notre identité, le repli et l'exclusion s'installent. Une telle appropriation ne favorise pas la fécondation des identités multiples ; il s'agit d'une unification par globalisation. L'unification par globalisation peut susciter une méfiance à l'égard de tout ce qui apparaît comme global, mondial ou planétaire. Cette forme d'appropriation est contestée par le philosophe sénégalais, Souleymane Bachir Diagne qui propose une appropriation positive. Ce dont témoigne le propos suivant de Souleymane Bachir Diagne : « *Le wax est hollandais, devenu africain, mais il est tellement associé aux Africains que, comme personne ne porte traditionnellement des tenues wax en Europe, on considère qu'une chemise wax par exemple est une tenue africaine ; et voilà que maintenant il revient en Europe avec les chaussures ? Cette circulation-là est vraiment emblématique de ce qui se passe dans notre monde et, encore une fois, il est bon qu'il en soit ainsi.* »⁵²

Et Souleymane Bachir de poursuivre : « *Il est vrai que le monde s'europeanise, mais aussi qu'il s'indianise, s'africanise, et que c'est une bonne chose. Voilà une manière (...) de penser l'appropriation.* »⁵³ Ce propos de Souleymane Bachir Diagne fait de l'appropriation un cadre d'échange, de dialogue et de réciprocité et non de répétition d'un modèle extérieure. Abordons la question de l'appropriation maintenant chez Senghor et Towa

Rappelons que la politique coloniale a été présentée comme une « mission civilisatrice », dont l'objectif était d'humaniser l'homme noir à travers les idéaux de la civilisation occidentale. À cet effet, l'assimilation symbolisée par l'appropriation négative (appropriation forcée) fut appliquée par les professeurs dans les établissements coloniaux. La politique coloniale exigeait le reniement de l'identité culturelle négro-africaine et une parfaite conformité aux normes de la culture occidentale. En cela, Senghor et Towa préconisent différentes stratégies allant dans le sens de l'appropriation positive pour la reconnaissance de l'identité culturelle négro-africaine.

⁵¹ Cespedes Vincent, *Mélangeons-nous : Enquête sur l'alchimie humaine*, Ile de France, Matkaline, octobre 2018, pp.149.150.

⁵² Diagne, S, B/Amselle, Jean-Loup, *En quête d'Afrique (s) : Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, pp.292-293.

⁵³ *Ibd.*, p.287.

De la pensée towaienne de l'appropriation

C'est dans ce sens que Towa propose la révolution qui doit déboucher sur la reconnaissance de l'identité culturelle négro-africaine doublée de la conscience de l'altérité. Pour Towa, la liberté de l'homme noir découle d'un projet doublement conçu : d'une part, le Négro-Africain doit s'appropriier la science et la technique qui constituent les piliers de la domination occidentale et, d'autre part soumettre sa tradition à une critique philosophique sans complaisance. N'est-ce pas la raison pour laquelle Towa souligne que « *notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne ?* »⁵⁴

L'appropriation constitue aux yeux de Towa un aspect fondamental dans la conquête de la liberté négro-africaine, c'est-à-dire d'une reconnaissance de l'identité culturelle négro-africaine. L'appropriation sous la bannière de l'ouverture doit être comprise comme une stratégie de conservation des cultures traditionnelles négro-africaines en les améliorant (s'il est vrai que la faiblesse du soi est tributaire de la fière reprise du passé et d'une volonté de s'enfermer dans la tradition, alors il est évident de reconnaître que l'appropriation sous la bannière de l'ouverture est nécessaire).

L'ouverture offre au Négro-Africain la possibilité de s'approprier ce que les autres ont de positif, en l'intégrant à ce qui constitue son identité culturelle. En effet, l'interdépendance entre civilisations est prometteuse d'un avenir radieux, elle coïncide avec la reconnaissance des identités multiples. L'enfermement et l'isolement ne font que consolider la thèse des idéologues de l'impérialisme colonial qui attribuent au Négro-Africain le statut d'homme inférieur. Il faut donc dynamiter ce « mûr de Berlin » qui nous sépare de l'autre monde, qui nous singularise, nous isole et nous empêche de nous ouvrir, de nous approprier des apports venant d'autres identités culturelles. À en croire l'auteur d'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* : « *S'emparer du « secret » de l'Occident doit dès lors consister à connaître à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa puissance et à l'introduire dans notre propre culture. [...] (l'introduction) elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire, avec nous-mêmes.* »⁵⁵

Par introduction, il n'est pas question d'effectuer une addition d'éléments de la culture occidentale avec ceux de la culture traditionnelle négro-africaine en les laissant intacts, il s'agit plutôt de les adopter aux réalités culturelles de l'espace négro-africain. L'appropriation doit se faire d'une manière intelligente. Elle demande un travail sérieux et rigoureux. Il ne s'agit pas d'une soumission aveugle, mais plutôt de voir comment adopter ces formes de l'Occident aux réalités africaines. Il faut savoir distinguer les bienfaits de l'Occident des éléments néfastes.

⁵⁴ Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE, 1971, pp.55-56.

⁵⁵ *Ibid.*, p.40.

L'appropriation towaïenne n'est point un mimétisme, c'est un phénomène qui permet aux peuples de préserver leur originalité et de recouvrer santé et vigueur. Comme telle, l'intégration doit se faire avec les valeurs positives de l'Autre, de l'Occident. Ici, l'ouverture se présente comme une déchirure de soi par auto-révolution.

Pour rappel, l'auto-révolution témoigne d'une rupture avec tout dogmatisme vis-à-vis de la tradition. La tâche des Africains d'aujourd'hui, ce n'est pas d'exhumer leur passé, mais conquérir le secret de l'Occident afin de l'appliquer à notre situation de continent sous-développé. Pour illustrer sa pensée, Towa convoque le propos suivant de la grande Royale « *l'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux... Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre.* »⁵⁶

Pour Towa, le choix entre l'essence de soi et sa destruction au profit de l'autre s'impose à tous les peuples qui souhaitent affronter la puissance de l'Occident. À cet effet, Towa prend comme exemple la Chine qui s'est saisie de la puissance de l'Occident, et qui, dans la guerre qui l'opposait à ce dernier est sorti vainqueur. Ce dont témoigne le propos suivant de l'auteur de *L'idée d'une philosophie négro-africaine* : « *avec la science et la technologie, nous accédons à la spécificité européenne (...), le secret de sa puissance et de sa domination.* »⁵⁷ Et Towa de poursuivre : « *tous les pays qui ont pu échapper à l'impérialisme européen ont dû se nier pour s'approprier le secret de la puissance européenne.* »⁵⁸ Cependant, avec la science et la technique, nous accédons non seulement à ce qui fait la spécificité et la grandeur de l'Europe, mais aussi à ce qui fait la spécificité du genre humain, car la science et la technologie reposent fondamentalement sur la raison qui est spécifique à l'homme. Mais qu'en est-il chez Senghor ? Comment se caractérise l'appropriation dans la pensée senghorienne ?

De la pensée senghorienne de l'appropriation

La vision humaniste de la politique chez Senghor est contre l'appauvrissement de l'humanité qui coïncide avec le triomphe d'une seule entité culturelle de l'humaine nature. L'Universel senghorien est le lieu d'appropriation et de contribution. Comme tel, il est possible de soutenir la thèse selon laquelle il n'y a pas UNE civilisation, mais des civilisations offrant autant de visages différents de l'aventure humaine. Le danger n'est ni dans la différence ni dans l'appropriation positive qui sont des sources d'enrichissement mutuel, il est plutôt dans la peur de la différence et dans la récusation de l'altérité, et plus encore dans l'indifférence, c'est-à-dire dans l'appropriation imposée.

Pour le chantre de la négritude, l'assimilation est synonyme d'échanges et de dialogue, d'où l'idée de réciprocité. L'idéologie de la politique de l'appropriation imposée qui est appliquée dans les colonies françaises est aveugle à la différence, elle nie toute identité autre que celle de l'Occident, en imposant un moule homogène, tandis que la vision humaniste de la

⁵⁶ Grande Royale cité par Towa dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op.cit., p.42.

⁵⁷ Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op.cit., p.7.

⁵⁸ *Ibid.*, p.45.

politique chez Senghor intègre la diversité, en prônant la reconnaissance des identités multiples. Nous passons donc d'une logique unidirectionnelle à une phase d'intenses interactions multidirectionnelles entre toutes les civilisations. La Civilisation de l'Universel prône l'appropriation réciproque, prend en compte l'ensemble des civilisations particulières, met en avant les vertus de « l'Homo-sapiens » et concerne l'Homme : c'est un humanisme. Ce que Senghor appelle « Civilisation de l'Universel », « (C'est) *un nouvel humanisme plus humain, parce qu'il aura enfin réuni dans leur totalité les apports de tous les continents, de toutes les races, de toutes les nations.* »⁵⁹ Ces apports permettent de construire un nouveau monde (celui de l'appropriation réciproque) afin de surmonter les divergences et replis identitaires qui étouffent notre époque. Il est donc important d'apprécier les grandes réalisations humaines, où qu'elles puissent être afin d'élargir la compréhension du monde.

Nous comprenons mieux pourquoi Senghor établit une correspondance entre la philosophie de la négritude et sa vision humaniste de la politique culturelle. En cela, il nous semble important de défendre la négritude, pas simplement parce qu'il s'agit de défendre une culture ou une civilisation, mais parce qu'aujourd'hui, il y a un discours qui ressemble à ceux des années 30. Les discours auxquels nous faisons référence sont ceux qui cherchent à appliquer l'appropriation imposée qui fragilise ou anéantit l'identité culturelle de certaines communautés. Pourquoi est-ce que c'est important de réactualiser et de défendre à nouveau et la pensée senghorienne de la négritude et la théorie senghorienne de l'appropriation réciproque ? Parce que celles-ci postulent l'idée selon laquelle il ne doit pas avoir un point mort qui pèse sur la Civilisation de l'Universel, car à chaque fois que l'identité culturelle d'une communauté est menacée par l'appropriation imposée, à chaque fois que nous disons du mal d'une communauté, c'est un point mort qui pèse sur l'humanité. La pensée senghorienne de la négritude défend toutes les communautés, aussi petites soient-elles. C'est la raison pour laquelle il faut faire revenir dans le champ du discours politique, dans le champ de l'histoire des idées la pensée de la négritude, non pas, encore une fois, pour défendre une communauté, mais pour lutter contre certains discours qui fragilisent l'identité culturelle de certains groupes sociaux. Il faut comprendre que la négritude fait partie, non seulement du patrimoine du peuple africain, mais aussi de celui de toute l'humanité, elle appartient à toute la communauté humaine et tout un chacun peut s'en approprier. Le mouvement dialectique qui structure l'idéologie de la négritude senghorienne pose d'une part, l'Universel comme horizon du particulier et, d'autre part, pense l'Universel comme une sommation de singularités complémentaires : c'est un rendez-vous du donner et du recevoir.

Chez Senghor, l'appropriation est aussi une affaire de langue. La langue est la manifestation la plus expressive, la plus significative d'une culture. Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture. La langue est au cœur de la culture, de la tradition et de l'identité culturelle. N'est-ce pas la raison pour laquelle Senghor affirme : « [...] *la langue est, en même temps, le véhicule et l'instrument majeur de toute culture* » ?⁶⁰ L'expression « véhicule et instrument majeur de toute culture » est d'une importance capitale dans la mesure où elle fait de la langue un des éléments les plus déterminants de l'identité culturelle. Ce qui attribue à

⁵⁹ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, p.108.

⁶⁰ *Ibid.*, p.191.

l'expression une charge identitaire. Pour Senghor, la langue est liée à la culture. Ainsi, séparer la linguistique de l'identitaire ne nous paraît pas bénéfique. C'est dans cette optique que la conception qu'Amin Maalouf a de la langue nous semble très pertinente : « *La langue a vocation à demeurer pivot de l'identité culturelle, et la diversité linguistique le pivot de toute diversité.* »⁶¹ Nous voyons donc que la langue constitue l'élément essentiel de l'identité culturelle, elle détermine l'identité de chacun (chaque être humain éprouve le besoin d'une langue identitaire), elle est ce sur quoi repose l'identité culturelle.

Quant à la « diversité linguistique », elle favorise la compréhension mutuelle et renforce le dialogue interculturel. C'est dans ce sens qu'elle est considérée comme étant « le pivot de toute diversité », c'est-à-dire la racine principale de toute diversité, le pont qui permet d'accéder à l'autre. C'est dans ce sens que le chantre de la négritude prône le bilinguisme entre le français et les langues négro-africaines. Pour lui, le français apporte aux langues négro-africaines un vocabulaire technique et scientifique et une profusion de mots abstraits. Il faut donc dialoguer, procéder à une appropriation réciproque pour s'enrichir mutuellement. C'est dans ce même ordre d'idées que Senghor affirme : « *J'estime que c'est un enrichissement que nous, écrivains négro-africains, apportons au français. Le français nous a enrichis, mais, à notre tour, nous avons enrichi le français.* »⁶² Le chantre de la négritude s'exprime en français pour partager des sentiments et des idées qui sont loin d'être universels (faire voir l'identité linguistique africaine dans la langue française), c'est-à-dire des sentiments et des idées qui symbolisent l'identité linguistique négro-africaine. Senghor a écrit en français (langue d'appropriation), mais il a pensé en négro-africain pour montrer que l'appropriation du français devait s'adosser à l'identité négro-africaine et que cette dernière ne s'est pas laissée corrompre dans la rencontre avec l'autre. Pour Senghor, c'est la langue française qui doit s'adapter à la société africaine (et non l'inverse) dans un esprit de dialogue et de partage.

C'est dans ce sens que le wolof considéré comme une langue négro-africaine a fait, selon Senghor, des emprunts au français vu comme une langue internationale et vice versa. Ce dont témoigne le propos suivant : « *[...] parmi les emprunts du wolof [...], au français (on a) des conjonctions de coordination comme paské (parce que), kom (comme), voire, aujourd'hui, komke (comme que) et piske (puisque) [...]. Si, maintenant, nous passons aux emprunts que le français a fait au wolof, nous trouvons, d'abord et naturellement, des mots désignant des réalités africaines, comme « kora », « balafong », etc.* »⁶³

En ce qui concerne les langues négro-africaines, arrêtons-nous un moment et tâchons, dans une brève analyse, d'en dégager les qualités essentielles. Les langues négro-africaines ont le propre d'exprimer les mystères de l'âme noire à l'instar du don de l'image dans l'art nègre. Quant au français, il aura toujours besoin de commenter et d'expliquer la signification des images par des mots abstraits. L'Africain distingue la réalité concrète de la chose et la chose en elle-même, c'est-à-dire ce qui « *se cache sous les apparences de toute matière douée de caractères singuliers.* »⁶⁴ Le poète nègre dispose d'un don qui émane de la beauté des langues

⁶¹ Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, pp.153-154.

⁶² Senghor Léopold Sédar, conversations avec Jacqueline Leiner, Dakar (07 mars 1980) ; Leiner Jacqueline : *Imaginaire, Langage, Identité culturelle, Négritude*, Paris, Editions Jean-Michel Place, 1980, p.153.

⁶³ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, op.cit., p.241.

⁶⁴ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 1 : Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p.162.

africaines. Cette beauté des langues africaines permet d'avoir accès à la sous-réalité, à l'être en soi que pénètre le poète africain. Ce qui nous frappe aussi dans l'identité linguistique négro-africaine, c'est la richesse du vocabulaire. « *On trouve dix mots pour désigner un même objet, selon qu'il change de forme, de volume, de poids, de couleur, d'usage... Dix mots pour exprimer la même action, selon son intensité, sa rapidité, le sujet qui l'exprime, l'être ou la chose qui en est l'objet.* »⁶⁵ Ce qui importe dans le langage négro-africain, c'est la manière concrète dont s'exprime l'action. Selon l'auteur de *Liberté 1*, les langues négro-africaines sont essentiellement concrètes. Pour lui, le négro-africain exprime les sentiments et les idées par le moyen de l'image. Tel est, d'une certaine manière, le génie propre à l'identité linguistique négro-africaine. En cela, Senghor estime : « *C'est un fait, le français nous a permis d'adresser, au monde et aux autres hommes, nos frères, le message inouï que nous étions seuls à pouvoir lui adresser. Il nous a permis d'apporter, à la Civilisation de l'Universel, une contribution sans laquelle la civilisation du XXe siècle n'eût pas été panhumaine. Il lui aurait manqué cette chaleur de l'âme qui fait l'authenticité de l'homme.* »⁶⁶

Pour Senghor, la colonisation est objectivement un fait historique (la France est au Sénégal depuis trois cents ans). La France nous a apporté sa langue, ses missionnaires, ses enseignants, ses militaires, etc. N'est-ce pas, la raison pour laquelle, Senghor estime que : « *notre milieu n'est plus ouest-africain, il est aussi français, il est international ; pour tout dire, il est afro-français* »⁶⁷ L'« afro-français » implique l'enseignement du français et d'une langue indigène qui se fait par appropriation réciproque. À travers ce bilinguisme, il est possible de voir ce qui est profitable à la négritude et ce qui ne l'est pas.

De l'appropriation towainne et senghorienne : deux systèmes de pensée qui se rejoignent dans le principe

Le combat de Towa et celui de Senghor consistent à envisager les voies et moyens susceptibles d'équilibrer les échanges entre l'identité culturelle négro-africaine et celle occidentale, imaginer une démarche dialectique qui doit conduire à l'appropriation afin de reconnaître et de rehausser l'identité culturelle négro-africaine.

Pour Towa comme pour Senghor « le triage-appropriation » ou « l'enracinement-assimilation » n'est pas une soumission aveugle à l'Europe ; il s'agit au contraire d'une appropriation judicieuse, car elle permet à l'homme noir de rehausser sa dignité et de sortir de l'aliénation. Ce dont témoigne le propos suivant de Senghor : « *Il s'agit d'une assimilation active et judicieuse, qui féconde les civilisations (...) et les fasse sortir de leur stagnation ou renaître de leur décadence.* »⁶⁸ Et Towa de poursuivre l'idée en ces termes : « *Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacts les anciens éléments culturels.* »⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, p.159.

⁶⁶ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977, p.19.

⁶⁷ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 1*, *op.cit.*, p.14.

⁶⁸ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 1*, *op.cit.*, p.45.

⁶⁹ Towa Marcien, *op.cit.*, p.40.

Cette analyse nous conduit à constater qu'aussi bien Senghor que Towa sont d'avis que l'appropriation via la rencontre des cultures est une nécessité vitale pour la réalisation d'une humanité qui respecte l'humain dans toute sa dignité. Ce dont témoigne le propos suivant de Cheikh Moctar Ba : « *Loin de les opposer, l'enracinement-assimilation chez Senghor et le triage-appropriation chez Towa font que les doctrines de ces deux penseurs se complètent en inscrivant les perspectives négro-africaines de l'ouverture dans une diversité enrichissante (...). Elle (l'Afrique) doit éviter l'enfermement et s'ouvrir au monde pour affronter un avenir qu'elle contribuera cette fois à bâtir.* »⁷⁰

Il faut, d'une certaine manière, comprendre que la signification de l'expression senghorienne « enracinement-assimilation » réside dans un processus identique à celui du « triage-appropriation » chez Towa. L'appropriation chez Towa comme chez l'auteur de *Liberté 1* permet de conquérir les atouts de l'Europe et intégrer les aspects en congruence avec les cultures africaines. En d'autres termes, le projet d'affirmation de l'identité culturelle négro-africaine se joue simultanément sur la volonté d'assumer les valeurs culturelles négro-africaines et sur l'appropriation du secret de l'Occident. L'appropriation de ce qui nous différencie de l'autre devient chez Towa comme chez Senghor une nécessité en ce sens qu'elle rend possible l'intégration des valeurs positives de l'autre aux valeurs traditionnelles de l'Afrique. Dès lors, l'entreprise s'érige en espace combinatoire entre l'appropriation du secret de l'autre et les valeurs traditionnelles. Les pensées Towaienne et Senghorienne de l'appropriation favorisent non seulement la reconnaissance de l'identité culturelle négro-africaine, mais aussi la participation de cette dernière à la marche du monde. Cependant, l'opposition soutenue entre les deux penseurs mérite d'être repensée et relativisée sur certains points, notamment sur le principe de l'appropriation. Le principe de l'appropriation sous-tendu par la reconnaissance de la diversité et le respect de la différence œuvre pour la rencontre des cultures. En cela, nous considérons que l'appropriation telle qu'elle est abordée par le chantre de la négritude et par l'auteur de *L'idée d'une philosophie négro-africaine* permet de fédérer la pensée et de l'un et de l'autre.

Conclusion

Nous Au cours de notre réflexion, nous avons vu que les positions de Towa et celles défendues par Senghor sur la question de l'appropriation se rejoignent dans le principe. En fait, ce dont cette réflexion nous a permis de prendre conscience, c'est que les pensées towaienne et senghorienne de l'appropriation sont fondées non pas sur un caractère unidimensionnel ou unilatéral, mais sur l'apport de tous les peuples de la terre. Nous avons affaire à des systèmes qui œuvrent pour la reconnaissance mutuelle, pour un humanisme qui serait l'œuvre de toutes les identités particulières, un humanisme où sera restaurée la dignité de l'homme et des cultures.

⁷⁰ Ba Cheikh Moctar : « *Identité et diversité : À la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcién Towa* », Revue d'Études Africaines n°1. Littérature, philosophie et art. La francophonie. 2014, p.278.

Bibliographie

Essais philosophiques, littéraires et politiques de Senghor et de Towa

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1964), *Liberté 1 : Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1977), *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1993), *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.

TOWA, MARCIEN (1971), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE.

Articles de Revues

BA, CHEIKH MOCTAR (2014), « *Identité et diversité : À la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa* », Revue d'Études Africaines n°1. Littérature, philosophie et art. La francophonie.

Autres livres cités

CESPEDES, VINCENT (2018), *Mélangeons-nous : Enquête sur l'alchimie humaine*, Ile de France, Matkaline.

DIAGNE, SOULEYMANE BACHIR/AMSELLE, JEAN-LOUP (2018), *En quête d'Afrique (s) : Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.

LEINER, JACQUELINE (1980), *Imaginaire, Langage, Identité culturelle, Négritude*, Paris, Editions Jean-Michel Place.

MAALOUF, AMIN (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.

La négritude senghorienne : un racisme antiraciste ou une philosophie du métissage

Daouda Séne

Introduction

Le mouvement de la négritude est né de la rencontre de Senghor, Césaire et Damas. Ces trois étudiants d'origine africaine se sont rencontrés à Paris dans les années 30 du siècle dernier. C'est dans ce sens qu'Aimé Césaire, le Martiniquais se rappelle comment un Sénégalais l'aborda et ensemble ils allaient se joindre au Guyanais Léon-Gontran Damas. Le mouvement de la négritude traduit l'expression des souffrances du Noir dans un univers où l'identité culturelle de celui-ci est niée. Il y avait donc de la honte ressentie par le simple fait d'être noir. Nous voyons donc que la négritude prend son envol à partir de l'offense verbale qu'est le mot « nègre ». Loin de nous attarder sur ce qui différencie les trois ténors de la négritude, nous voulons plutôt nous appesantir sur la négritude senghorienne.

Pour ce faire, nous nous arrêterons sur la thématique de la négritude. Nous verrons ce qu'il en est sous la plume de Jean Paul Sartre, Stanislas Adotévi et Vincent Cespedes et, nous viendrons à ce qu'il en est chez Senghor, en passant par Frantz Fanon et Souleymane Bachir Diagne. Cela nous permettra de voir comment la négritude senghorienne, ce grand mouvement identitaire trouvera finalement ses expressions les plus riches et les plus convaincantes, dans le métissage, le mixage, l'hybridité, la Civilisation de l'Universel ou ce que Senghor appelle un humanisme universel. Nous proposons ici une lecture de la négritude senghorienne vue non plus comme un essentialisme, mais comme une philosophie du métissage et de l'hybridité.

De la négritude vue comme un essentialisme répondant à l'essentialisme colonial

L'auteur de *l'Être et le Néant* fait de la théorie de la négritude un essentialisme racial. En cela, certains penseurs, à l'instar du Béninois Stanislas Adotévi, s'inscrivent plus ou moins dans cette même logique. Dans son ouvrage intitulé *Négritude et Négrologues*, il adresse une critique acerbe à la négritude, en considérant que celle-ci est un essentialisme fondé sur un biologisme sommaire. Ce dont témoigne le propos suivant : « [La négritude] suppose une essence rigide du Nègre que le temps n'atteint pas. À cette permanence s'ajoute une spécificité que ni les déterminations sociologiques, ni les variations historiques, ni les réalités géographiques ne confirment. Elle fait des Nègres des êtres semblables partout et dans le temps. »⁷¹ C'est en cela que le philosophe français, Vincent Cespedes considère que les caractéristiques de l'identité culturelle nègre reposent d'une part, sur la couleur de la peau et les idées qui en découlent et,

⁷¹ Adotévi Stanislas, *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale d'Éditions, 1972, p.45.

d'autre part, sur le concept de métissage. Pour lui, l'appellation nègre favorise la discrimination ethno-raciale et tend vers la dissociation. Une telle attitude révèle un système de différenciation fondé sur de prétendues appartenances raciales. Le métissage, selon Vincent Cespedes, inscrit les identités culturelles dans un rapport de hiérarchisation, car nous ne mélangons pas à armes égales. Cespedes considère que l'identité ne demeure point ni matériellement ni théoriquement. C'est la raison pour laquelle, il estime, en parlant du nègre que : « (celui-ci) *parce qu'il manipule une « identité » figée, ce contre-racisme reste prisonnier de la logique essentialiste du racisme ; il se dégrade d'ailleurs parfois en racisme anti-blanc.* »⁷² Cespedes voit dans la théorie de la négritude un contre-racisme qui fait que rien ne distingue une telle théorie de la logique essentialiste et de celle discriminatoire. Pour le philosophe français, l'identité culturelle doit garder sa fluidité, sous peine de servir de mobile au communautarisme et au racisme. Pour éviter une telle situation, Cespedes suggère d'opérer un passage qui consisterait à quitter l'identité de résistance (négritude) pour aller vers l'identité-mélange.

Bien évidemment, Senghor et certains intellectuels africains et négro-africains du monde entier ont contesté le verdict précédent : L. S. Senghor, Frantz Fanon, Souleymane Bachir Diagne etc. C'est dans ce sens que Souleymane Bachir Diagne qualifie la préface de Jean Paul Sartre d'un « *baiser (...) de la mort.* »⁷³

Ainsi, la question qui s'impose à nous est celle de savoir, s'il y a un malentendu entre ceux qui considèrent la négritude comme un racisme antiraciste et Senghor ? Après plusieurs décennies de la préface de Jean Paul Sartre pouvons-nous encore parler de la négritude comme un racisme antiraciste ? Il ne s'agit pas pour nous de nous incliner sur le verdict de ceux qui font de la négritude un essentialisme répondant à l'essentialisme colonial, mais plutôt de dissiper l'ambiguïté qui pèse sur cette dernière depuis cette préface bien connue de J. P. Sartre. La négritude est-elle réellement un racisme antiraciste comme le soutient J. P. Sartre ? Nous pensons que si la négritude est déclarée comme étant une pensée raciste, c'est parce qu'au début du mouvement dans le Quartier latin à Paris, quand Senghor était avec Césaire et Damas, la négritude portait la marque d'un racisme. C'est ce qui justifie certainement ce propos suivant de Senghor : « *Il n'empêche, dans les premières années du mouvement, au Quartier latin, la négritude a été, volontairement je le reconnais, une sorte de ghetto moral, ghetto teinté de racisme dans la mesure où, dans l'enthousiasme du retour aux sources et de la découverte du Graal noir, pour parler comme Sartre, nous trouvions insipides les valeurs albo-européennes : la raison discursive, avec sa logique rigide et sa froideur mathématique, avec sa nature plus vraie que nature et ses parallélismes symétriques, monotones.* »⁷⁴

Et Senghor de poursuivre : « *Cependant, nous ne fumes pas longs à sortir de ce ghetto. J'ai dit ailleurs, et plus d'une fois, mon expérience personnelle. Et comment une méditation de deux ans dans les Frontstalags, comme prisonnier de guerre, m'en avait sorti : m'avait guéri du ghetto noir.* »⁷⁵ Pour comprendre le sens de ces propos, nous allons dans le deuxième point de notre travail, lire la négritude comme une philosophie du métissage.

⁷² Cespedes Vincent, *Mélangeons-nous : Enquête sur l'alchimie humaine*, Ile de France, Matkaline, octobre 2018, p.283.

⁷³ Diagne Souleymane Bachir, *Léopold Sédar Senghor: L'art africain comme philosophie*, Riveneuve, Paris, 2007, p.10.

⁷⁴ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993, p.107.

⁷⁵ *Ibidem.*

De la négritude : une philosophie du métissage

Il faut d'abord lire la négritude comme étant une arme de combat contre le colonisateur et les esclavagistes. Ensuite, comprendre que le combat pour le nègre a finalement enfermé celui-ci dans une sorte de ghetto. En cela, la métaphore de l'enracinement (racine) entraîne inévitablement avec elle des notions comme celles d'« authenticité » et de « pureté ». Comme si le « vrai » visage d'une culture correspondait à ses formes « originelles », celles qui viennent « avant » que d'autres viennent le dénaturer. Et enfin, comprenons que l'expérience de Senghor dans les camps de concentration l'a sorti du ghetto noir, (Et sortir du ghetto suppose à la fois dire que nous sommes nègres sans doute, mais que nous sommes capables à partir du ghetto de lire le monde, de comprendre le monde et d'entendre le monde) il a finalement compris que le racisme est un mal que seul un humanisme universel pouvait démolir. En effet, il ne faut pas perdre de vue que la méditation senghorienne a porté sur le miracle grec et sur ceux qui l'avaient précédé, en particulier sur la civilisation égyptienne considérée comme la mère de toutes les civilisations. Au terme de cette méditation, Senghor a compris que si la civilisation égyptienne et celle grecque ont pu s'épanouir et durer pendant plusieurs années, c'est grâce aux apports féconds de peuples nouveaux. C'est dans ce sens que Souleymane Bachir Diagne estime que la négritude a débouché « sur un universel de l'hybridité ou de la postracialité. »⁷⁶

Dans un recueil d'entretiens réalisés par l'écrivain Mohamed Aziza en 1980, publié sous le titre *La poésie de l'action*, Senghor décrit l'évolution de sa réflexion sur la négritude, sous la forme d'un passage : passage de la « négritude ghetto » des années trente à la « négritude-ouverture ». En 1930 déjà, Senghor œuvrait pour la reconnaissance de la différence et de la diversité des cultures. La négritude n'est aujourd'hui ni un racisme, ni un racisme à prétention antiraciste, mais un espace pour l'expression de la diversité. Ce passage suivant de Senghor éclaire cette considération : « *La négritude n'est pas une fermeture, un ghetto. C'est tout le contraire, car c'est une ouverture aux autres et sur les Autres. Mais c'est, d'abord, enracinement dans les vertus des peuples noirs, croissance et floraison, avant d'être ouverture aux pollens féconds des autres peuples et civilisations.* »⁷⁷ Nous avons donc affaire à un humanisme qui est synonyme de symbiose : s'enraciner dans ses propres valeurs et s'ouvrir en même temps aux apports féconds des autres civilisations.

Le double mouvement d'enracinement et d'ouverture couronne la pensée de la négritude. En effet, ce qui aujourd'hui occupe l'actualité est déjà évoqué par Senghor depuis des années. Pour le chantre de la négritude, les identités, de manière diverse, entrent en contact les unes avec les autres et subissent des influences réciproques. En fait, nous avons le sentiment que nous passons d'une théorie de la négritude-ghetto à un humanisme hybride. Nous nous rendons compte que Senghor est un philosophe du métissage, de l'hybridité et non des identités séparées. Comme en atteste l'auteur de *Liberté 5* dans ce propos : « *La véritable culture est enracinement et déracinement. Enracinement au plus profond de la terre natale : dans son héritage spirituel. Mais déracinement : ouverture à la pluie et au soleil, aux apports féconds des civilisations*

⁷⁶ Diagne Souleymane Bachir, « *Eloge du postracial : La Négritude au-delà de la Négritude* », (préface de Souleymane Bachir Diagne), Editions de la Lune, Allemagne, 2009, p.11.

⁷⁷ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977, p.469.

étrangères. »⁷⁸ Et Senghor d'ajouter : « *Quand on accuse quelqu'un – un Américain par exemple – de racisme, il vous interroge : « Donneriez-vous votre sœur en mariage à un Nègre ? » Les fondateurs du mouvement – un Césaire, un Damas, un Niger, un Price Mars répondraient qu'ils sont antillais et, par définition, des Métis. Nous pourrions répondre, nous sénégalais, que, placés à la frontière des Nègro-Africains et des Arabo-Berbères, nous le sommes aussi. Si je dénombre les membres de ma famille au sens africain du mot, jusqu'à mes neveux et nièces, en y englobant les épouses, époux et enfants, j'y constate, à côté du sang noir, si je puis m'exprimer ainsi, largement majoritaire, du sang blanc, voire du sang jaune, avec les trois groupes O, A, B, et, à côté de musulmans, des catholiques, des protestants et des Juifs »*⁷⁹

À travers les propos précédents, nous constatons que l'hybridité, le métissage, le mixage sont des concepts fondamentaux dans la théorie de la négritude senghorienne ; lesquels concepts sont à l'œuvre pour déconstruire le racisme antiraciste reproché à la négritude. Cette dernière n'est pas une pensée exclusivement tournée vers le passé, vers la dimension de l'enracinement. Dans une correspondance adressée à Janet G. Vaillant, Senghor estime que : « [...] *la négritude n'est pas une essence. C'est, encore une fois, un phénomène ou, si vous préférez, au sens sartrien du mot, une existence.* »⁸⁰ Il faut comprendre que les formules bien connues jouent un rôle d'écran et de masque par rapport à la profondeur du texte senghorien. Faire de la négritude un racisme antiraciste comme le prétend Jean Paul Sartre et autres ; c'est d'une certaine façon l'enfermer. Lorsque nous approfondissons la lecture des textes de Senghor, nous découvrons davantage que la négritude ne peut pas être séparée du patrimoine culturel de l'humanité, elle est un éloge du métissage.

Pour le chantre de la négritude, la culture nègre ne peut pas être dissociée de la Civilisation de l'Universel. L'identité culturelle négro-africaine doit non seulement être comprise comme étant celle qui est tributaire de l'œuvre des nègres, des hommes qui ont conscience de ce qu'est la culture nègre, mais aussi celle de la Civilisation de l'Universel, de l'humain. Si Senghor affirme la culture négro-africaine, c'est parce que l'existence de celle-ci est récusée et refusée. Il revendique quelque chose qui n'est pas reconnue comme telle. Le discours senghorien est teinté d'une certaine revendication de l'idée selon laquelle la culture noire est d'une certaine manière une partie intégrante de la culture universelle (Civilisation de l'Universel). Senghor cherche à dire que l'Afrique est un lieu de culture différente et non inférieure. C'est dans ce sens que Senghor affirme : « *Je crois, plus exactement, que, dans la Civilisation de l'Universel où nous sommes entrés avec le dernier quart du siècle, la négritude constituera, constitue déjà, je l'ai montré, un ensemble d'apports essentiels. (...) ; elle jouera, de nouveau, son rôle, essentiel, dans l'édification d'un nouvel humanisme plus humain, parce qu'il aura enfin réuni dans leur totalité les apports de tous les continents, de toutes les races, de toutes les nations* »⁸¹

Les expressions du dernier moment de ce passage, à savoir « les apports de tous les continents », « de toutes les races » et « de toutes les nations » sont d'une grande importance.

⁷⁸ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 5*, op.cit., p.25.

⁷⁹ *Ibid.*, p.106.

⁸⁰ Senghor Léopold Sédar, correspondance de Senghor adressée à Janet Vaillant ; Janet G. Vaillant, *Vie de Léopold Sédar Senghor : Noir, Français et Africain*, Paris, Karthala, 2006, p.427.

⁸¹ Senghor Léopold Sédar, *Liberté 5*, op.cit., p.108.

Elles désignent l'échange, la réciprocité des apports entre les différentes identités culturelles. La réciprocité des apports féconds fait que chaque identité culturelle se sent à l'aise dans l'humanisme senghorien, parce que se sachant à la fois donneur et receveur. Le nouvel humanisme dont parle Senghor se constitue par rencontre et symbiose de ce que les différentes civilisations ont en commun. Pour Souleymane Bachir Diagne, « *il n'a jamais existé chez Senghor un essentialisme pur, tout d'une pièce, à prendre ou à laisser. La négritude n'est pas la pensée des identités séparées.* »⁸² Il faut lire la négritude non plus comme un essentialisme, mais comme une philosophie de l'hybridité, du métissage. Il ne faut pas perdre de vue que Senghor publie son premier essai théorique sur la négritude, *ce que l'homme noir apporte* en 1939 et va continuer à écrire jusqu'au moment où il publie *Ce que je crois* en 1988. Pourquoi est-ce que c'est important de procéder de cette manière ?

Nous avons lu et compris la négritude avec les idées véhiculées par Jean Paul Sartre, nous avons aussi vécu avec ses idées. Or la démarche précédente nous permet de faire suffisamment attention au fait que les écrits de la négritude se sont déroulés sur plus de cinquante ans (50), elle nous permet de faire attention au temps de l'écriture dans la philosophie de la négritude. Il est important de prêter attention à l'évolution de cette philosophie puisque la pensée de Senghor s'est déroulée au fil des ans. L'attention que nous portons au temps de l'écriture, nous permet de comprendre la négritude comme une synthèse vivante qui maintient les contradictions, tout en les inscrivant dans la même totalité. Jean Paul Sartre a écrit sa préface intitulée « Orphée noir » alors que la négritude était encore à l'état embryonnaire, elle n'était pas encore née. Vue comme telle, il est alors possible de dire que J. P. Sartre n'ait pas pris en compte le temps de l'écriture et a transformé ce qui était une anthologie de poésie en un manifeste. Et nous, nous recevons la négritude à travers les yeux de Jean Paul Sartre. En d'autres termes, Jean Paul Sartre nous a imposé une certaine façon de lire la négritude. Il faut donc dé-racialiser la pensée de la négritude senghorienne même si au départ Senghor, Césaire et Damas se sont emparés de la négritude pour répondre à l'essentialisme colonial. Le mot nègre finit par devenir un concept philosophique détachable et détaché de toute implication raciale.

Mais, il ne s'agit pas simplement que les choses se passent en philosophie, parce que ce que nous venons de décrire, c'est le fait que des philosophes changent de perspective : ils ont d'abord lu la négritude comme un essentialisme (comme une pensée qui renferme les cultures dans des bulles et les essentialise), aujourd'hui, ils la lisent comme une philosophie du métissage, un humanisme de l'hybridité. Et alors ? À quoi ça sert d'avoir procédé de cette manière-là ? La réponse telle qu'elle avait été proposée par Jean Paul Sartre, c'était de dire qu'elle est un essentialisme pur. Nous en sommes plus là. Pourquoi est-ce que l'avenir de l'humanité n'est pas dans le racisme, mais que cet avenir est ailleurs, c'est-à-dire dans le métissage ? Aujourd'hui, des questions liées à l'identité culturelle se posent à nous avec insistance. Ces questions doivent être prises en charge. Il nous faut rompre avec l'essentialisme, avec une certaine philosophie de l'identité qui passe son temps à estimer que les actes et les actions doivent nécessairement venir de ce qu'il y aurait de plus authentique en nous.

À la suite de ce qui précède, il faut comprendre que ce n'est pas uniquement par l'enracinement que nous agissons ; nous agissons aussi par l'ouverture grâce aux apports

⁸² Diagne Souleymane Bachir, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie, op.cit.*, p.152.

féconds. Cela veut dire en faisant appel à la dialectique « enracinement/ouverture », car « la négritude n'est pas la pensée des identités séparées », nous n'avons pas affaire à « un essentialisme pur ». Et c'est cela la grande leçon de la négritude senghorienne. La négritude-humanisme signifie que notre identité n'est pas dictée par un essentialisme pur, mais par la dialectique « enracinement/ouverture », par l'humanisme de l'hybridité. Cette orientation vers l'humanisme de l'hybridité ne signifie pas que nous abandonnons la négritude-enracinement, mais que celle-ci est un devoir dans l'ouverture.

Conclusion

Il est donc possible de faire une lecture de la négritude autre que celle qui y voit un essentialisme. Ceux qui y voient un essentialisme répondant à l'essentialisme colonial ont une fausse idée de la théorie senghorienne de la négritude. Celle-ci est habitée par un humanisme hybride, rien de ce qui est humain ne lui est étranger, elle ne peut donc être traitée de pensée raciste. La dialectique qui structure la philosophie de la négritude senghorienne est un élément de taille dans la recherche de solutions pour sortir de la crise identitaire qui gangrène notre modernité. Cette dialectique senghorienne nous renseigne que le monde moderne doit inaugurer culturellement une logique de l'accumulation (pas au sens capitaliste) des expériences d'autres histoires qui viendront s'inter-féconder, sans pour autant se renier. Pour réussir un tel projet, refusons de voir l'identité comme étant homogène, pure, sans aucun mélange. Voilà ce que Jean Paul Sartre et autres n'ont pas à notre avis vu dans la philosophie de la négritude. Tout cela, pour dire que les vertus de la négritude ne sont ni épuisées ni dépassées. Elles sont plus que jamais nécessaires au monde nouveau.

Bibliographie

Essais philosophiques, littéraires et politiques de Senghor

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1977), *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil.

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1993), *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.

Poésie de L.S. Senghor

SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1948), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, préface (« Orphée noir ») de Jean-Paul Sartre, Paris, P.U.F.

Biographies de L.S. Senghor

VAILLANT, JANET G., (2006), *Vie de Léopold Sédar Senghor : Noir, Français et Africain*, Paris, Karthala.

Articles de Revues

DIAGNE, SOULEYMANE BACHIR (2009), « *éloge du postracial : La Négritude au-delà de la Négritude* », (préface de Souleymane Bachir Diagne), Editions de la Lune.

Autres livres cités

ADOTEVI, STANISLAS (1972), *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale d'Éditions.

CESPEDES, VINCENT (2018), *Mélangeons-nous : Enquête sur l'alchimie humaine*, Ile de France, Matkaline.

DIAGNE, SOULEYMANE BACHIR (2007), *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve.

Qu'est-ce que la philosophie africaine ?

Cheikh Moctar Ba

Nous « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? » est une question dont la complexité est interne à l'activité philosophique elle-même. En effet, face à la difficulté de trouver une définition de la Philosophie qui fasse l'unanimité sur sa nature, il convient de saisir sa signification dans l'approche des diverses manières de philosopher en tenant les procédés et les exigences qui lui sont propres comme lieu commun. La philosophie étant réfractaire à toute définition d'ordre essentialiste⁸³, il s'impose de mesurer les discours qui s'y réclament⁸⁴ à l'aune des exigences qui marquent ses spécificités. Le discours philosophique n'est ni unanime ni univoque dans son essence. La philosophie est un grand ensemble dont les éléments constitutifs s'inscrivent dans des orientations ancrées dans diverses « coordonnées chronotopiques⁸⁵ ».

Toute l'interrogation philosophique tient sur la question du sens, du sens de la vie, de l'existence et sur le sens du questionnement lui-même. Ancré dans une subjectivité profonde, le sens ne relève pas du naturel. Étudier le « sens » permet d'effectuer une herméneutique de la question de la signification, d'une part, et, d'autre part, des directions, des fins, des intentions vers lesquelles convergent les significations qui incarnent la diversité. Les identités et les différences dans lesquelles s'inscrit le sens résultent de la diversité des civilisations, des cultures, de l'espace et du temps propres aux différentes situations d'énonciation, aux lieux d'effectivité de la philosophie. Ainsi, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? » ramène à l'analyse de la question de la donation de sens en Afrique. Cela dans la mesure où, comme le souligne Hegel (1965 : 17) : « *Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière, que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider : les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée.* »⁸⁶ Pensée de l'absolu, la philosophie est universelle dans son concept et dans sa méthode. La raison philosophique est une et universelle dans son principe et ses méthodes. Mais la diversité du philosophe⁸⁷ résulte de la différence des rationalités. C'est dans ce sens que Bidima (2002 : 7) écrit : « *On ne peut entrer en philosophie comme dans la vie que mêlé à une histoire qui nous précède et empêtré dans des histoires qui*

⁸³ Qui l'enferme dans une posture univoque.

⁸⁴ Dans son *Introduction à la philosophie*, Karl Jaspers écrit : « On n'est d'accord ni sur ce qu'est la philosophie, ni sur ce qu'elle vaut ». (2001 : 5)

⁸⁵ Par l'usage de cette expression, Alexis Kagamé (1976 : 169) entend à la fois le temps et l'espace pour signifier l'impossibilité de situer un élément de l'univers, une entité, abstraction faite de la dimension spatiale ou temporelle. Elle correspond à la catégorie *ahantu* de l'Existant (l'Existant localisateur) de la table des catégories *Bantu-rwandaïses* de l'Être qui renferme les notions de lieu et de temps. En effet, Alexis Kagamé souligne qu'« une fois repérée par individuation, l'entité réalisée *en-tel-point-espace-instant* devient un existant unique [...] » (*La Philosophie Bantu Comparée*, 1976, VII, 147, Paris, Présence africaine p. 169.)

⁸⁶ Aussi, indique-t-il dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit* que « *En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps. Il en est de même de la philosophie : elle saisit son temps dans la pensée.* » (1986 : 57)

⁸⁷ Nous entendons ici l'exercice de la philosophie.

se tissent autour et sur nous ». Il y a toujours une raison particulière de philosopher qui donne à la philosophie un sens particulier et une préoccupation voire une orientation originale. Ainsi la désignation universelle de la philosophie comme pensée de l'absolu intègre les particularités des situations existentielles qui stimulent le besoin de penser. Kagamé (1956 :79) n'a-t-il pas raison de souligner que « *chaque culture doit avoir un système régional de son expression philosophique ; mais ce système est appliqué à un problème universel, qui ne se limite pas à telle culture, ou à telle autre en particulier, mais s'étend à tout ce qui est homme, ou être doué de l'intelligence* » ? La philosophie africaine ne renferme-t-elle pas l'ensemble des éléments philosophiques qui s'incarnent dans la culture, la linguistique, le graphisme, les moyens d'expression du vivre-en-Afrique ? Dans ce travail, il s'agit de chercher ce qui, dans l'espace théorique et pratique qu'offrent les systèmes de pensée africains, respecte les exigences de l'activité philosophique pour définir la philosophie africaine. Pour répondre à la question de savoir si l'Afrique a une histoire intellectuelle, une histoire de pensée qui lui soit propre, nous analyserons, d'abord, la Philosophie africaine dans l'universalité de la philosophie. Ensuite, nous aborderons les différentes formes de la Philosophie africaine pour lui donner un sens.

Universalité en philosophie et philosophie africaine

Pensée de l'absolu, la philosophie est une discipline dont la définition renferme la diversité et les particularités dans lesquelles s'inscrivent les systèmes qui la constituent. C'est au cœur de ce grand espace théorique et pratique que se pose la question du statut, de la place de l'activité philosophique en Afrique. Y a-t-il une ou plusieurs manières de philosopher dont chacune est spécifique à un lieu ou à une époque ? La philosophie n'est-elle pas universelle dans son objet tout comme dans sa méthode ? Parler de philosophie africaine, ne serait-ce pas une volonté de chercher ce qui, dans l'espace théorique et pratique qu'offrent les systèmes de pensée africains, répond aux exigences de l'activité philosophique ?

L'universalité en philosophie

Si nous entendons par discipline scientifique une activité intellectuelle consacrée par la rencontre d'un objet et d'une méthode⁸⁸ et dont la production porte ses caractéristiques spécifiques, la question qui se pose est de savoir si la philosophie est univoque ou plurivoque. L'univocité renvoie à une orientation unique basée sur l'application unilatérale d'une méthode sur une matière universelle. Ce qui sous-entendrait l'existence d'une seule et unique manière de philosopher, universellement reconnue et partagée. Alors que la plurivocité désigne la reconnaissance de plusieurs manières de philosopher à l'intérieur de la philosophie. Elle renferme l'existence de la philosophie avec des facettes différentes dont chacune se réclame comme la philosophie véritable.

Cependant, ne faudrait-il pas aller au-delà de cette dichotomie pour considérer que la philosophie soit une discipline qui renferme à la fois l'univocité et la plurivocité ? La philosophie n'admet-elle pas l'universalité dans son principe et dans sa méthode et la

⁸⁸ J'entends par « objet » la matière sur laquelle porte ou s'applique l'activité et, par « méthode », les procédés, stratégies et procédures de conception, d'élaboration et d'exécution du travail scientifique.

plurivocité dans ses applications en fonctions des enjeux contextuels ? La philosophie incarne l'identité et la différence. Pensée de l'universel, elle consacre la diversité dans son principe et dans ses manifestations. Dans cette optique, Towa (1979 : 13) soutient que « *quelles que soient leurs divergences, toutes philosophies pour mériter le nom de philosophie, doivent résulter d'un débat sur l'absolu, sur la réalité, les valeurs et les normes suprêmes.* » L'universalité de la pensée méthodique est la convergence des systèmes philosophiques. C'est en elle que l'universalité de la philosophie s'incarne dans son essence. Mais, quels sont les éléments qui manifestent cette universalité dans les pratiques diversifiées de la philosophie ?

Les unités de mesure de la philosophie peuvent se résumer en deux grands éléments fondamentaux dont la présence est nécessaire à la reconnaissance d'une philosophie. Ces aspects sont l'*unité de la pensée* et la *rigueur rationnelle*. S'agissant de l'unité, la pensée est un ensemble d'idées articulées les unes les autres dont la conjonction génère des idées nouvelles reliées à celles de départ. L'idée est la nourrice de la Pensée. La pensée est constituée par des séquences d'idées orientées vers différentes directions, mais qui se rejoignent dans leur finalité comme modalités expressives de l'absolu. En philosophie, toutes les idées sont nécessairement liées les unes avec les autres et par rapport à l'ensemble. La rencontre d'un signifiant et d'un signifié produit le discours comme système. Le système est la conscience de la raison. C'est ainsi que les critères de l'unité de la pensée sont la clarté, la cohérence, la concision et l'esprit critique.

En ce qui concerne la rigueur rationnelle, la philosophie présuppose l'existence d'une langue dans laquelle et à partir de laquelle les représentations du monde s'effectuent. Elle ne peut se passer des autres productions humaines incarnées par la langue. Toute forme de représentation du monde a sa logique d'investissement du Réel. Cependant, la philosophie est originale dans sa rigueur rationnelle dont les caractéristiques sont la rigueur⁸⁹, la cohérence⁹⁰ la validité⁹¹ et l'esprit critique⁹². Par ailleurs, la philosophie est une production qui nécessite un producteur, des procédés caractéristiques du mode de production philosophique, un objet qui constitue la matière à laquelle s'appliquent les procédés et une finalité que l'activité aspire à réaliser.

Par conséquent, des philosophies se différencient par leurs sujets et leurs objets, en fonction de la différence des contextes. La diversité étant un aspect fondamental de l'activité philosophique, quelle est la pertinence de la dénomination « Philosophie africaine » ?

Spécificités de la philosophie africaine

L'espace négro-africain d'après la Seconde Guerre mondiale a connu beaucoup d'efforts fournis par les peuples sous domination pour se libérer de la tutelle impérialiste. C'est ainsi que, conscients des limites des dominants, les dominés s'inscrivent dans un processus de libération qui a connu des formes aux allures diverses. Au plan intellectuel, le débat controversé soulevé par la question de la reconnaissance de l'existence d'une philosophie africaine a marqué la

⁸⁹ Exactitude de l'expression des parties de la pensée qui aspire à une philosophicité.

⁹⁰ Clarté et solidité des liens qui unissent les parties.

⁹¹ Précision de la relation de succession entre les prémisses et les idées qui en résultent.

⁹² Recul nécessaire au questionnement.

conscience du philosophe en Afrique. Ses enjeux, son *modus operandi* et ses conséquences justifient l'impératif de s'interroger sur sa nature et ses orientations. Ce qui exige une analyse systématique des pensées africaines pour en extraire les éléments philosophiques.

Cependant, il serait préalablement judicieux de signaler que penser les caractéristiques de la philosophie africaine est une entreprise complexe qui requiert l'identification de plusieurs niveaux de discrimination dont la nature de la philosophie, la diversité de l'activité philosophique, la pertinence de l'expression « philosophie africaine », la diversification de l'activité philosophique en Afrique, l'opportunité de l'exercice de l'activité philosophique en Afrique et la question du paradigme en philosophie. Ainsi, il s'agit d'identifier les éléments qui permettent de penser philosophiquement l'Afrique, d'analyser l'histoire des idées philosophiques en Afrique, d'examiner l'*être-là* de l'Afrique dans le monde, de concevoir l'Afrique comme sujet et non comme simple objet d'étude, de penser l'*Homo africanus* dans l'esprit d'universalité. Dans quelle mesure une philosophie africaine est-elle légitimement effective ?

Le concept de « Philosophie africaine » n'est opératoire que si l'on y retrouve certains aspects comme préalables. D'abord, le sujet producteur est philosophe. Il doit avoir reçu une formation en philosophie, respecter les exigences de l'activité philosophique, avoir la capacité de mettre en place une argumentation philosophique et la soutenir. Ensuite, l'objet de la philosophie est l'Afrique. Autrement dit, la philosophie trouve ses repères en Afrique, s'intéresse à l'Afrique et porte sur elle. C'est aux réalités africaines que s'appliquent les procédés philosophiques. La philosophie africaine se veut questionnement et stimulation de recherche sur les pensées africaines selon les modalités de l'activité philosophique. Elle questionne les réalités africaines, identifie les difficultés et propose des solutions adaptées.

Hountondji (1976 : 11), en donne une définition qui nous semble restrictive en ces termes : « *J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques »* » ? La philosophie africaine serait ainsi réductible aux écrits et éluderait d'autres aspects importants dont l'oralité. Cette définition mérite des réserves pour notre approche, car elle n'informe pas sur *la spécificité de l'objet* de la philosophie africaine. Dès lors, n'y a-t-il pas le risque d'effectuer un glissement de l'Africain philosophe au philosophe dont la spécialité porte sur l'analyse des réalités africaines ? L'Africain philosophe ne s'intéresse pas forcément aux réalités africaines. La qualification singulière (personnelle) doit être validée par l'épreuve de la pensée critique. Il n'investit pas nécessairement le Réel dans sa rive africaine.

Nous considérons que la philosophie africaine essaie de comprendre et d'analyser les sociétés africaines dans leurs logiques et leurs mécanismes en les inscrivant dans le devenir de l'humanité. Les remarques suivantes attestent les caractéristiques de la philosophie africaine, dont sa pluralité. D'une part, le déterminatif « la » constitue un piège qui peut faire croire à l'existence d'une seule philosophie en Afrique. Alors qu'ici, le déterminatif « la » ne renvoie qu'à l'application africanisée des principes de la philosophie. En effet, il y a une pluralité de systèmes philosophiques en Afrique. Chaque système est corrélatif à son milieu d'émergence, aux enjeux qu'il soulève et à sa finalité. D'où, il faut éviter le piège de l'*unanimité*.

D'autre part, la philosophie africaine est un ensemble de séquences de rationalités. Elle est l'ensemble des séquences de rationalités qui sont identifiables dans les pensées africaines ou dans le vécu des Africains. Par séquence de rationalité, nous entendons un ensemble constitué par des chaînes de raisons (qui peuvent se trouver sur des plans parallèles ou croisés) liées et reliées, que l'intelligence humaine développe pour comprendre un phénomène ou une série de phénomènes. Ces séquences ont la particularité d'être dispersées dans les pensées africaines (mythes, contes, proverbes, légendes, cosmogonies, entre autres) et à des degrés divers, mais dans une coexistence. Toutefois, il est important de souligner que chaque discipline a « ses raisons propres » en fonction des éléments qui lui semblent probants. C'est au philosophe que revient la tâche de les identifier, de les relever, de les analyser, de les théoriser afin d'en produire une activité philosophique.

La pluralité des centres d'intérêts scientifiques atteste une pluralité de systèmes philosophiques en Afrique. De ce fait, la philosophie africaine est une série d'approches par problème des réalités africaines. Ainsi, nous partageons la position suivante de Dieng (1983 : 178) : « *Il est indispensable d'explorer les différentes démarches de la pensée dans les aires culturelles non occidentales pour voir comment s'y posent les problèmes philosophiques. Cette voie me paraît plus féconde que de rechercher systématiquement dans nos cultures des faits ou des modalités d'expression de la pensée équivalents à ceux qu'on rencontre chez les « Occidentaux* » ». Cette investigation requiert liberté, autonomie et responsabilité dans l'approche. La philosophie africaine refuse l'univocité de la rationalité. L'acceptation de l'universalité de la raison signe en même temps la nécessité de la contextualité de la rationalité. N'y a-t-il de raisonnable que ce qui s'inscrit dans la rationalité occidentale ? La rationalité occidentale épuise-t-elle la raison et comment revendiquer et s'appropriier les protocoles techniques et symboliques d'une logique qui a élié son existence ?

Le concept de « philosophie d'ailleurs » s'impose pour situer l'activité philosophique dans la diversité. D'où, les systèmes philosophiques africains s'inscrivent légitimement et légalement dans leurs rationalités et s'appuient sur l'*être-là* de leur émergence. Dans ce sens, il convient de savoir comment les systèmes philosophiques africains ont abordé certaines questions en abordant les modalités de leur déploiement. Il ne s'agit guère d'extraire les systèmes africains de la Philosophie, mais de voir, sur des thèmes précis, comment les spécialistes ont procédé à partir des paradigmes africains. Quels sont les grands axes de l'élaboration de la philosophie africaine ?

Différentes formes de la philosophie africaine

La philosophie africaine a pris plusieurs formes aux allures diverses selon les environnements de son émergence et les circonstances de son développement. Il nous faut aussi souligner qu'elle n'échappe pas aux vicissitudes connues par le continent africain suite aux difficultés, aux mépris et aux inégalités qui résultent de l'esclavage, de l'impérialisme et de la colonisation. Le malaise profond connu par les civilisations humaines a généré un sentiment de révolte voir de révolution au sein des peuples dominés notamment par les puissances impériales.

Cependant, les deux Grandes guerres mondiales⁹³ ont révélé les limites des puissances dominatrices qui, soumises à l'épreuve les unes par les autres, se sont ridiculisées en plongeant l'humanité dans un désenchantement et ont bénéficié du soutien des peuples dominés pour retrouver leur liberté. C'est ainsi que ces derniers ont, eux aussi, développé un sentiment de libération et ont décidé de se prendre en charge pour rompre avec cette phase douloureuse de leur conscience d'être. La philosophie étant une discipline qui incarne la liberté sous toutes ses formes, celle africaine prend une place centrale dans la lutte pour la libération et l'affirmation de l'homme, du Négro-Africain en particulier.

Loin de nous focaliser sur le débat autour de la reconnaissance de son existence, dont l'épilogue suivra l'existence de la philosophie elle-même, notre approche s'intéresse aux courants qui marquent le mouvement d'ensemble de l'histoire de la philosophie africaine. Bassong (2007 : 7) soutient : « *L'existence d'une philosophie africaine, authentique et potentiellement féconde n'est plus contestée, sauf à considérer les derniers soubresauts de quelques nostalgiques d'une nostalgie philosophique* ». Le débat sur l'existence de la philosophie africaine est dépourvu de sens dès son enclenchement dans la mesure où la philosophie elle-même incarne fondamentalement la diversité. C'est dans ce sens que nous considérons avec Mbongo (2013) qu'une faute historique de la philosophie dominante est de revendiquer l'excellence universelle, la lucidité bienveillante de la sagesse, la neutralité et l'univocité de la rationalité en construisant une histoire exclusive, obscurantiste et inéquitable de la pensée. Ainsi, il est davantage judicieux d'identifier et de mettre en place les nouvelles conditions de son effectivité et de permettre au génie africain d'exceller dans l'approche philosophique des réalités africaines.

Dans la Préface à *La philosophie africaine de la période pharaonique* d'Obenga, Ntumba (1990 : 10) indique : « *le temps n'est donc plus où on se demande s'il existait une philosophie africaine. La plus ancienne est la pharaonique. La plus récente est celle de nos traditions orales, tandis que la plus actuelle est celle que nous créons face aux problèmes d'aujourd'hui et de demain* ». Ainsi, il identifie un mouvement d'ensemble de la philosophie en trois phases : classique, récente et actuelle. Cependant, notre approche ramène ces phases à deux grands ensembles à savoir la philosophie africaine traditionnelle et la philosophie africaine moderne et contemporaine. Ces deux ensembles sont institués en tenant compte de la formation des producteurs, de l'objet de la production, de l'état et du moment de la production.

La philosophie africaine traditionnelle : entre écriture et oralité

L'existence d'une philosophie africaine traditionnelle ne résulte point d'un *a priori*. En effet, c'est une philosophie dont la reconnaissance découle des travaux, des recherches de penseurs avertis et avisés en la matière et non d'un postulat. Plutôt que de postuler avant de rechercher, il est question de rechercher pour affirmer. L'activité philosophique en Afrique a connu une tradition ancrée dans les procédés par lesquels l'Afrique a expérimenté le Réel notamment l'*écriture* et l'*oralité* qui ont servi de support à la pensée africaine. L'usage des

⁹³ 1914-1918 et 1939-1945.

supports varie en fonction des circonstances et des cheminements de la mémoire des peuples. Qu'en est-il de ces modes de consignation de la philosophie africaine traditionnelle ?

S'agissant de l'écriture, l'acceptation de sa fonctionnalité en Afrique a fait l'objet de beaucoup de controverses dans l'histoire de l'humanité. L'écriture est longtemps considérée comme seul mode de consignation de la pensée et modalité d'expression de l'activité philosophique. Fortement ancrés dans cette conviction, des Ethnologues, Anthropologues, Philosophes et Historiens considèrent que l'histoire de l'humanité commence avec l'écriture. Ainsi, ceux qui datent les débuts de l'écriture en Afrique avec l'impérialisme européen sont tombés dans le piège de l'ignorance de l'histoire de la consignation de la pensée en Afrique. Tel est l'exemple des propos tenus par l'historien Newton (1923) lors d'une conférence devant la Royal African Society à Londres, repris par Fage (1980 : 53) : « *l'Afrique n'avait pas d'histoire avant l'arrivée des Européens. L'histoire commence quand l'homme se met à écrire. Donc le passé de l'Afrique avant le début de l'impérialisme européen ne pouvait être reconstitué que d'après les témoignages des restes matériels, des langues et des coutumes primitives, toutes choses qui ne concernaient pas les historiens, mais les archéologues, les linguistes et les anthropologues* » ! Ici, l'écriture est donc la conscience d'une humanité.

Mais la corrélation histoire de l'Afrique/écriture/arrivée des Européens résulte d'une ignorance totale. En effet, l'Afrique a connu des modes d'écriture dont le graphisme et les hiéroglyphes. D'une part, la conclusion de Leroi-Gourhan selon laquelle la parole interprète le graphisme montre que le graphisme a longtemps été la forme de consignation privilégiée et qu'il est très proche de l'écriture. Il soutient même que l'écriture serait une forme de graphisme qui a suivi un processus corrélatif au niveau de développement technique des sociétés humaines. D'autre part, Obenga a fait incursion dans l'Antiquité africaine et a découvert qu'il a bien existé une œuvre philosophique écrite en Égypte pharaonique. Obenga (1990 : 513) soutient : « *la philosophie, au sens propre, a donc été pratiquée dans l'Égypte ancienne (...) Les anciens Égyptiens ont pensé l'être, la vie, la mort, etc. Ne réduisons plus leurs écrits importants à la seule dimension " sacré", " religieuse". Ayons assez d'esprit critique pour les comprendre, désormais* ». Le déchiffrement des hiéroglyphes lui a permis de se rendre à l'évidence de l'existence de cette philosophie écrite qui a été élaborée entre 2780 et 330 avant notre ère, notamment dans « Le livre de connaître les modes d'existence de Rê » extrait du *Papyrus de Bremner Rhind*. Towa (1971 : 26-27), après son analyse de ce passage du texte du Papyrus soutient : « *J'ai cité ce texte longuement parce que sa nature philosophique ne peut être mise en doute par aucun philosophe* ». Il poursuit que c'est un « *effort de réflexion, pour unifier les différentes religions, mené par les Noirs de la vallée du Nil, des millénaires avant notre ère [...]* » (Towa, id.) C'est un niveau de conceptualisation sur la question de l'origine du monde et sur celle de la création. C'est à partir d'un « Non-créé initial » (Noun) au sein duquel RÄ vient à l'existence que se pose la problématique de l'inengendré initial antérieur à l'action divine et « « apte » à devenir la matière de la création : le milieu spatial de toute existence⁹⁴ ». Ainsi, l'Égypte ancienne a connu l'écriture et le *Papyrus de Bremner Rhind* témoigne de l'existence d'une pensée de l'absolu et de ses dérivées. C'est une œuvre systématisée qui résulte d'une conscience d'être.

⁹⁴ Obenga (1990 : 35)

Par ailleurs les travaux d'Abu Al-'abbas Ahmed Ibn Ahmed Al-takruri Al-Massufi, dit Ahmed Baba, le sage de Tombouctou, sur une relecture du texte coranique et sur l'analyse de la gouvernance juste sont à ranger dans ce registre, particulièrement dans la philosophie politique. Concernant son ouvrage *Porte-bonheur et contre-malheur : éviter les autorités injustes (Jalb al-nima ma wadaf al-niqma bi-mujana bat al-wulat al-zalama)*, Ahmed Baba (1588) défend l'autonomie et la prééminence du savoir par rapport au pouvoir en ces termes : « *c'est pour m'alerter moi-même et mettre en garde mes compatriotes et mes pairs contre la fréquentation des gouvernants oppresseurs, que j'ai composé ce volume* » (Zeys, 1900 : 133). Il est frappé par deux constats : d'un côté par l'ingratitude de la plupart des pouvoirs politiques envers les savants et philosophes, dont ils sollicitent la compétence et l'autorité intellectuelles, sans que pour autant ils ne leur garantissent ni sécurité ni dignité. De l'autre côté il est ulcéré par la bassesse et le manque de déontologie des intellectuels qui font la cour au pouvoir et se laissent manipuler, sans se rendre compte que celui-ci étant corrupteur, il dégradera la qualité et l'objectivité de leur savoir.

D'où, il existe une contradiction explosive apparente à surmonter entre la logique scientifique et la raison d'État. Par ailleurs, Ahmed Baba a défendu l'égalité de toutes les races devant la loi divine. Il mobilise la lutte pour la libération des subsahariens en théorisant une philosophie de la justice et de la liberté garantie par une identité de foi devant Dieu. L'écriture est une forme de consignation de la philosophie africaine traditionnelle. Ainsi, l'historicité n'est-elle pas le mouvement par lequel une société vit, se reproduit intellectuellement, socialement et culturellement ?

S'agissant de l'oralité, le support oral est un moyen pratique dont disposent certaines sociétés dites de l'oralité au sein desquelles la transmission des savoirs s'effectue par voie orale. Les civilisations à tradition orale sont si conscientes des risques de défaillance de la mémoire, de sa fragilité et de sa finitude qu'elles ont mis en place des mécanismes permettant de sauver les savoirs de l'usure. Des *ruses* sont mises en place pour garantir l'acquisition, la fonctionnalité, la sauvegarde, la conservation et la pérennité de la mémoire. La mémoire constitue un enjeu majeur de l'activité philosophique dans les traditions africaines.

Parmi les modalités de fonctionnement de la mémoire orale, l'initiation occupe une place privilégiée comme processus convenable de sélection des détenteurs des savoirs. Le *rite initiatique* a cette fonction principale d'assurer la consignation de la pensée au même titre que l'écriture. Le rite initiatique mobilise toutes les forces de la mémoire à travers le procédé de dramatisation. La dramatisation est un mécanisme qui assure le fonctionnement et la pérennité des pratiques discursives en Afrique noire et, en quelque sorte, dans les sociétés dites à civilisation de l'oralité. Diagne (2005 : 61), la considère comme « ruse » de la raison orale, une technique de l'oralité en ces termes : « *il s'agit d'une procédure dans et au travers de laquelle l'idée se trouve livrée sous la forme d'un secret progressivement dévoilé* ». C'est un procédé de théâtralisation qui, conférant aux sujets en situation des rôles à tenir, les met à l'épreuve avec pour finalité le drame de l'idée qui est celui de la connaissance. La théâtralisation est le moment d'une mise en scène, d'une aventure du sens où l'idée joue le risque de sa vérification, de sa validation.

C'est dans ce registre que se situe la réflexion menée par les Dogon sur la question de l'origine et de la création du monde dans *Le Renard Pale* par Griaule et Dieterlen (1991), comme passage du signe à sa matérialisation. L'origine du monde est constituée des 256 « *aduno liga bummō* » signes contenus dans les 266 signes d'Amma (*amma bummō*) dont la création est l'actualisation. Notons que ce travail d'enquête approfondit et apporte des variantes à la philosophie relatée ou recueillie par Griaule dans *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, sur la création du monde.

En outre, La pensée de Birima Maxuréja Demba Xolé Faal dit Kocc Barma Fall conçue sous forme aphoristique a marqué la philosophie africaine consignée par l'oralité au XVII^e siècle. Abbé David Boilat (1853) in *Esquisses sénégalaises*, livre des moments de la pensée du philosophe sénégalais notamment les quatre touffes⁹⁵ qu'il laissait sur sa tête à l'occasion d'une coiffure de cette dernière et qui matérialisaient une dimension importante de sa philosophie. S'agissant de la philosophie issue de l'oralité, Lianta (1984 : 345-346) soutient : « *L'histoire de leurs philosophes est trop intéressante pour n'en pas citer ici quelques traits. Le plus remarquable d'entre eux est Cothi-Barma. Les traits d'esprit de ce philosophe pourraient parfaitement faire la matière d'un grand ouvrage* ». Il fut un philosophe qui usa de toutes les ruses de l'oralité pour matérialiser et partager sa pensée.

Par ailleurs, il serait intéressant de considérer la *Constitution de l'Almaamiyat* (Sall, 2014 : 43-47) instituée par Ceerno Sileymani Baal en 1776 au Fuuta (Nord du Sénégal) et fondée sur des principes dont les suivants : indivisibilité du Fuuta (art. 1), l'égalité de tous devant la justice (art. 2), le droit d'appel auprès de l'Almaami au cas où un individu se sent lésé par un chef ou par un jugement (art.5), la nécessité de l'utilisation de l'impôt, du produit des amendes et de tous les revenus de l'État à des actions d'intérêt général (art. 6) et la protection absolue des orphelins, enfants et vieillards (art.8). Ces œuvres à consignation orale ont ceci en commun que leurs auteurs ne se sont pas souciés de faire de la philosophie au sens occidental du terme. Leurs productions philosophiques sont diffuses, fossilisées (quasi occasionnelles).

Au regard de l'organisation des pensées africaines, la philosophie africaine traditionnelle répond aux exigences de l'écriture, même si elle fait davantage usage du mode de reproduction orale. La comparaison entre l'écriture et l'oralité souffre d'un fondement heuristique.

D'ailleurs, De Saussure (1972 : 45) n'a-t-il pas tranché cette question dans les propos suivants : « *Langue et écriture sont deux systèmes de signes distincts : l'unique raison d'être du second est de représenter le premier. [...] le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image, qu'il finit par usurper le rôle principal ; on en vient à donner autant et plus d'importance à la représentation du signe vocal qu'à ce signe lui-même* » ? Les modes de consignation de la pensée humaine sont d'égale dignité ontologique. Toutefois l'oralité dont il est question en philosophie africaine a ceci de plus qu'elle intègre la dimension théorico-pratique du symbole qui est plus vaste que le concept de la philosophie occidentale classique.

⁹⁵ « La première touffe signifiait qu'un roi n'est ni un parent ni un protecteur ;
La seconde, qu'un enfant du premier lit n'est pas un fils, mais une guerre intestine ;
La troisième, qu'il fallait aimer sa femme, mais ne pas lui donner toute confiance ;
La quatrième, qu'un vieillard est nécessaire dans un pays. » (Boitât, 1984 : 373)

Le symbole intègre la rationalité du concept. La cohérence entre le symbole et le concept est fonctionnelle et la fonction symbolique sort le concept de son abstrait en lui conférant une dimension concrète, pratique. C'est le cas du concept de « dieu » qui, en philosophie égypto-pharaonique, cesse d'être abstrait dès qu'il s'inscrit dans sa dimension fonctionnelle de régulation du vivant. Cette remarque est valable aussi pour la « Maât » dont le concept signifie l'ordre universel alors que, dans sa dimension symbolique, « Maât » est l'éthique de l'agir consciemment, en toute circonstance, et en accord avec la loi de l'ordre, de l'harmonie universelle.

La philosophie africaine moderne et contemporaine

Cet ensemble est constitué de philosophes professionnels. Ce sont des penseurs qui ont reçu une formation philosophique dans son mode occidental. Leur philosophie est systématisée aussi bien au plan thématique que textuel. Les penseurs de ce courant ont conscience de leur choix de s'adonner à l'activité philosophique. À la différence des penseurs de la philosophie africaine traditionnelle qui ont produit de la philosophie sans se soucier d'en faire, ceux de la philosophie africaine moderne et contemporaine ont conscience de leur engagement à philosopher en Afrique, pour l'Afrique et à partir de l'Afrique. Ici, la séparation entre la philosophie et les autres disciplines est claire et précise et l'écriture est le moyen de consignation de la philosophie africaine.

Mais, cet ensemble est traversé par différents courants, dont quatre grands axes, même si le cloisonnement entre ceux-là n'est pas radical.

Un mouvement de pensée qui a initié une révolution de la perception de la pensée africaine considère la philosophie comme clé du comportement. Des figures emblématiques de ce courant de pensée sont Tempels (1945), Kagamé (1956&1976), Jahn (1961) et leurs pairs qui sont formés à la scolastique aristotélico-thomiste et qui ont ensuite pris une distance critique vis-à-vis de la philosophie classique. Leurs recherches s'attachent largement à l'étude de la pensée symbolique et mythologique des sociétés africaines. Les idées qu'ils ont défendues représentent un progrès. Ils substituent aux thèses hégéliennes du Nègre sans culture, sans civilisation et incapable de produire une pensée philosophique l'argument de l'homme noir producteur d'une philosophie basée sur ses réalités et digne d'un être humain. Ils ont réussi l'application africanisée (Kagamé, 1956 :7) des grands principes de la philosophie européenne occidentale classique aux réalités africaines.

Pour Tempels (2009 : 105), « *le ressort et la fin de tout effort bantou ne peut être que l'intensification de la force vitale, sauvegarder ou augmenter la force vitale, voilà la clé et le sens profond de tous leurs usages. C'est l'idéal qui anime la vie du 'muntu', c'est la seule réalité qui peut mouvoir le 'muntu', c'est la seule cause pour laquelle il se trouve prêt à souffrir et à se sacrifier* ». Ainsi, la philosophie africaine, particulièrement bantoue est une entreprise intellectuelle de conceptualisation de la dynamique de la vie, de l'humain. Elle est la pensée profonde d'une société enfouie dans la culture et exprimée par elle. Ce courant de pensée se fonde sur les pratiques culturelles africaines pour affirmer l'existence d'une philosophie collective qui s'incarne dans la mémoire collective des peuples. La philosophie a pour mission d'éclairer les comportements. D'où, elle est l'intelligence des comportements qui fondent les valeurs culturelles d'un groupe.

Un autre courant de pensée émergeant en philosophie africaine est celui qui fait de la philosophie le socle de l'idéologie. Dans ce courant nous situons des penseurs dont Nkrumah du Consciencisme, Senghor de la Négritude et Nyerere et Dia du Socialisme africain. Ici, la pratique philosophique en Afrique justifie rationnellement l'idéologie. La philosophie se met au service de l'idéologie qu'elle éclaire, raisonne et consolide. C'est la philosophie qui assure l'application des principes des idéologies, notamment du socialisme, en Afrique. Les pratiques politiques sont légitimées par la réflexion philosophique. Mettre philosophie et idéologie ensemble, c'est attester que la pratique ne peut aller sans théorie et que la théorie est abstraction pure quand elle n'est pas expérimentable par la pratique. Nkrumah (1976 : 98) souligne : « *la pratique sans théorie est aveugle ; la théorie sans pratique est vide* ». L'activité philosophique ne peut plus se concevoir de façon désintéressée ou neutre. Désormais, elle éclaire l'action politique et elle rationalise et vulgarise les principes éthiques.

Le consciencisme stipule que toute philosophie renferme implicitement une position politique, alors que toute politique en appelle à une élucidation philosophique. Nkrumah (1976 : 98) indique la mission et la nature de la philosophie africaine en ces termes : « *Notre philosophie doit trouver ses armes dans le milieu et les conditions de vie du peuple africain. C'est à partir de ces conditions que doit être créé le contenu intellectuel de notre philosophie* ». Ainsi, la philosophie africaine s'enracine dans les réalités endogènes en s'inscrivant dans l'histoire générale des idées philosophiques. Qu'il s'agisse du Consciencisme, de la Négritude versus Senghor et du Socialisme africain, le principe unificateur est de partir des réalités africaines pour appliquer les idéologies importées et justifier leurs convenances et leur adéquation aux réalités endogènes dans le respect des principes directeurs de la philosophie.

Un troisième courant de pensée que nous identifions regroupe les doctrines qui font de la philosophie africaine une expérience des libertés. C'est un mouvement de pensée qui exclut ce que ses auteurs appellent, à tort ou à raison, « ethnophilosophie » qu'ils qualifient de ni purement philosophique ni purement ethnologique. La philosophie africaine se conjugue à la première personne. Le philosophe déploie sa pensée libre et critique. L'essence de la philosophie africaine est, ici, option de liberté. Nous y retrouvons des systèmes philosophiques dont ceux de Hountondji, Towa, Moelle, Mbembé, Fanon, Bidima, Boulaga, Crahay. Ce courant considère la philosophie africaine comme une conscience de liberté, un chemin vers l'égalité entre les êtres humains. Son principe est le rationalisme dialectique qui réconcilie l'homme, notamment le Négro-Africain, avec lui-même en sa qualité d'être-là dans le monde. Idée d'une réfutation des positions traditionnelles telles que celles défendues par les « ethnophilosophes ». En effet, pour Towa (1979 : 11) : « *La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodiques* ». Ainsi, ce courant caractérisé de « critique » assigne à la philosophie africaine un rôle d'éveil de conscience par la mise à l'épreuve de cette dernière. La philosophie africaine est une conscience active, une praxis qui permet au Négro-Africain de retrouver sa dignité absolue. D'où, la philosophie africaine est mise au service du combat critique pour le sens de la liberté.

Un autre courant philosophique considère la philosophie africaine comme une activité intellectuelle qui prend en charge la restitution active de la tradition. Ce mouvement est très diversifié, mais ses auteurs partagent le principe que la philosophie africaine suit le processus d'évolution de l'histoire et de la pensée africaine en général. De même que Cheikh Anta Diop (1979 : 7) fait de la reconstitution de l'histoire africaine une priorité historique, il est question, en philosophie africaine, de retrouver le fil conducteur du mouvement de pensée, du déploiement des idées philosophiques en Afrique. Car la « falsification de l'histoire⁹⁶ » de l'humanité a été, pour les puissances dominatrices et impériales, l'occasion d'asseoir le déni d'élaboration d'une pensée rationnelle par les peuples sous domination. La philosophie s'inscrit dans un processus de conscientisation des peuples d'Afrique sur leur entière participation à l'évolution de l'humanité.

Parmi les théoriciens de ce courant, nous retrouvons Théophile Obenga et Cheikh Anta Diop par la théorie de la *conscience historique africaine*, Mamoussé Diagne avec l'approche de l'*oralité*, Theophilus Okere dans *l'herméneutique historique* de la Philosophie africaine, Alassane Ndaw de l'histoire de la pensée africaine, Ibrahima Sow et Cheikh Moctar BA avec l'approche de l'imaginaire et de la diversité en philosophie africaine. Ce courant de pensée considère qu'il existe une dialectique entre la philosophie et les autres modes d'approche du réel. La philosophie africaine est une activité herméneutique effectuée par le philosophe sur les symboles de sa culture. Mais les résultats d'un tel effort de pensée deviennent souvent propriété commune de la société, c'est-à-dire de la non-philosophie qui, en constituant la base d'une autre réflexion individuelle, sert de point de départ à une nouvelle philosophie. Dans ce courant, la philosophie africaine se présente comme un facteur d'anamnèse, un refus de l'oubli intellectuel. Il s'agit d'une archéologie rationnelle de la pensée africaine qui consiste à recueillir des informations en interrogeant l'histoire dans le but de restaurer la longue tradition intellectuelle africaine dans sa continuité, mais en évitant de s'y enfermer. Elle s'appuie sur les aspects probants de la tradition pour penser le présent et se projeter vers l'avenir. D'où elle est une activité archéo-herméneutique en devenir.

Conclusion

Nous À la question « qu'est-ce que la philosophie africaine ? », les réponses apportées sont multiples et variées. Nous avons vu que c'est une question aux enjeux multiples allant de la reconnaissance de l'existence de son objet à la place qu'elle occupe dans la philosophie en général. S'agissant de son statut, elle est un sous-ensemble de la philosophie à égale dignité avec les autres constituantes géographique et théorique de l'ensemble. Elle renferme les exigences de l'universalité de la philosophie en ayant ses caractéristiques. Ainsi, de même que les dénominations de philosophie continentale, philosophie européenne et orientale ne posent aucun problème à l'entendement des spécialistes de la discipline, la philosophie africaine ne fait plus l'objet d'aucun doute sur son effectivité comme discipline qui incarne l'exigence de la dialectique entre le particulier et l'universel.

⁹⁶ Diop, (1967).

En définitive, la Philosophie africaine est une branche de la Philosophie. Elle est plurielle et s'inscrit dans une diversité d'approches et d'élaborations. Ainsi, il faut éviter le piège de l'unanimité induit par le déterminatif « la » qui renvoie plus à l'aspect spatio-temporel qu'à l'éventualité d'une unicité de contenus et d'orientations. C'est une discipline traversée par plusieurs courants, ayant un objectif commun à savoir contribuer à l'émergence d'une philosophie africaine au service de l'Afrique et de l'humanité. Ces courants ne sont pas cloisonnés et répondent aux exigences de l'interdisciplinarité. Malgré des différences assez formidables entre ces approches, la reconnaissance de l'existence de la philosophie africaine est unanime. La littérature qui la défend et la met en pratique est si volumineuse qu'on ne peut plus la nier. La philosophie africaine est l'ensemble des conceptions particulières de la philosophie qui se sont développées et qui continuent à se développer en Afrique et dans le monde avec pour objet l'étude des pensées africaines à travers la méthode philosophique.

Par ailleurs, l'histoire philosophique de l'Afrique s'est largement incarnée dans la réflexion sur des civilisations de l'oralité, sans négliger l'écriture et le graphisme avec comme arme l'esprit critique et l'exigence d'autocritique. Par conséquent, l'histoire de la philosophie africaine devient davantage une exigence d'objectivité scientifique de l'histoire de la philosophie afin de réaliser le vœu d'Émile Bréhier lorsqu'il proposa à Paul-Masson Oursel (1969) de rédiger *La philosophie en orient* comme fascicule complémentaire de l'histoire de la philosophie. Nous avons la conviction qu'une définition authentique de la philosophie africaine s'enracine dans l'histoire du Continent et s'aligne sur la périodisation de l'histoire générale de l'Afrique pour revendiquer son statut propre et non emprunter les chemins de la version occidentale de l'histoire de la philosophie qui la réduit à son concept.

Bibliographie

Ouvrages

BASSONG, Mbog (2007), *La méthode de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan.

BIDIMA, Jean Godefroy (2002), *De la traversée : raconter des expériences, partager le sens*, Paris, Collège international de philosophie, PUF.

DE SAUSSURE, Ferdinand (1972), *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot.

DIAGNE, Mamoussé (2005), *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Khartala.

DIENG, Amady Aly (1983), *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique Noire*, Paris, Nubia.

DIOP, Cheikh Anta (1979), *Nations nègres et culture*, troisième édition, Paris Présence Africaine, (1954).

DIOP, Cheikh Anta (1967), *Antériorité des civilisations nègres – mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence africaine.

GRIAULE, Marcel et Dieterlen, Germaine (1991), *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie.

HEGEL, Georges Wilhelm Friedrich (1965), *Introduction à la philosophie de l'histoire - La raison dans l'histoire*, Paris, Plon – 10/18.

HEGEL, Georges Wilhelm Friedrich (1986), *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin.

HOUNTONDJI, Paulin Judeneu (1976), *Sur la "philosophie africaine"*, Paris : Maspéro.
JASPERS, Karl (2001), *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, (1966).

KAGAME, Alexis (1956), *La philosophie Bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles.

LEROI-GOURHAN, André (1964), *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Paris, Albin Michel.

LIANTA, Abbé David Boilat (1984), *Esquisses sénégalaises*, Paris, Karthala (1853).

MBONGO, Nsame (2013), *La philosophie africaine classique, contre-histoire de la philosophie*, T I, Paris, L'Harmattan.

NKRUMAH, Kwamé (1976), *Le Consciencisme*, Paris, Présence Africaine, (1964).

OBENGA, Théophile (1990), *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.

SALL, Mamadou Youry (2014) *Ceerno Sileymaani Baal, foudateur de l'Almaanyat*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar.

TEMPELS, R-P-Placide (2009), *La philosophie bantoue*, Paris, Édition de l'évidence, (1947).

TOWA, Marcien (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, (1971).

Articles

ABU AL-ABAS, Ahmed Ibn Ahmed Al-takruri Al-Massufi dit Ahmed Baba (1588), *Porte-bonheur et contre-malheur: éviter les autorités injustes (Jalb al-nima ma wadaf al-niqma bi-mujana bat al-wulat al-zalama)*, in Zeys « Esclavage et guerre sainte : consultation

adressée aux gens du Touat par un érudit nègre, cadî de Timboctou au dix-septième siècle » in *Bulletin de la Réunion d'études algériennes*, II, pp, 133-134.

FAGE, John (1980), « L'évolution de l'historiographie de l'Afrique », in *Histoire générale de l'Afrique*, Tome I, Paris, Unesco.

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 bantou 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 recourent, 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 ethnophiles et anti-ethnophiles, 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 Moctar (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 HOUNTONDI, 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.
- HOUNTONDI, 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.

DOMUNI-PRESS

maison d'édition de DOMUNI UNIVERSITAS

« Le livre grandit avec le lecteur »

L'Université

Domuni Universitas a été fondée en 1999 par les dominicains français, pour offrir des bachelors, masters of arts et PhD en ligne, tout à distance, ainsi que des cours à la carte et des certificats, en philosophie, théologie, sciences religieuses, sciences sociales (diplômes d'État et canoniques). Elle accueille sur sa plate-forme d'enseignement plusieurs milliers d'étudiants, en cinq sections linguistiques : français, anglais, espagnol, italien, arabe, accompagné par plus de trois cents professeurs et tuteurs. Ancrée dans l'Ordre des prêcheurs, Domuni Universitas bénéficie de sa tradition multiséculaire d'études et de recherche. Innovante, elle constitue un réseau international, présente par Internet en de multiples lieux dans le monde.

En savoir plus sur Domuni : www.domuni.eu

La maison d'édition

Domuni-Press diffuse la recherche et édite des ouvrages dans les domaines de Domuni Universitas : théologie, philosophie, spiritualité, histoire, religions, droit et sciences sociales. Inscrite dans une communauté de recherche vivante, au cœur du réseau dominicain, Domuni-Press vise à rapprocher les lecteurs au plus près des textes, en rendant possible, via le numérique, un accès immédiat, tout en assurant une édition papier de qualité. Chaque ouvrage est édité sous les deux formes. Le maître mot est simplicité. Les sujets sont abordés avec une ligne éditoriale claire : la qualité universitaire, accessible à tous, pour diffuser la richesse de la pensée chrétienne. Les collections : théologie, philosophie, spiritualité, Bible, histoire, droit, théologie et société. Domuni-Press a sa propre librairie en ligne : www.domunipress.fr. Ses ouvrages sont également présents sur les principaux sites de vente à distance, Amazon, Fnac.com et dans plus de 900 librairies et points de vente par le monde.

En savoir plus sur la maison d'édition : www.domunipress.fr

