

Hubert MONO NDJANA

Histoire de la philosophie africaine



**PROBLÉMATIQUES
AFRICAINES**

Harmattan
Cameroun

**HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE AFRICAINE**

Problématiques africaines

Collection dirigée par Lucien AYISSI

Il s'agit de promouvoir la pensée relative au devenir éthique et politique de l'Afrique dans un monde dont on proclame de plus en plus la fin de l'histoire et de la géographie. L'enjeu principal de cette pensée à promouvoir est la réappropriation conceptuelle, par les intellectuels africains (philosophes, politistes, et les autres hommes et femmes de culture), d'un débat qui est souvent initié et mené ailleurs par d'autres, mais dont les conclusions trouvent dans le continent africain, le champ d'application ou d'expérimentation. La pensée à promouvoir doit notamment s'articuler, dans la perspective de la justice et de la paix, autour des questions liées au vivre-ensemble et aux modalités éthiques et politiques de la gestion de la différence dans un espace politique où la précarité fait souvent le lit de la conflictualité.

La collection « Problématiques africaines » a également l'ambition d'être un important espace scientifique susceptible de rendre de plus en plus présente l'Afrique dans les débats mondiaux relatifs à l'éthique et à la politique.

Hubert MONO NDJANA

**HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE AFRICAINE**

 L'Harmattan

© L'Harmattan, 2009
5-7, rue de l'Ecole polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-07906-9
EAN : 9782296079069

INTRODUCTION

Après un siècle de controverses tous azimuts, on doit peut-être sonner aujourd'hui la forclusion du débat déjà fatigant sur l'existence, ou non, de la philosophie africaine, débat qu'avait suscité l'essai mobilisateur de Placide Tempels : *La Philosophie Bantoue*¹. Le processus de contestation ou de défense de cet ouvrage, dans lequel se sont engouffrés les épigones et leurs contraires, peut se comprendre aujourd'hui comme un processus d'auto-constitution d'une philosophie en train de se faire. Ainsi, la ruse de la raison aura placé Tempels à l'origine de l'histoire de la philosophie africaine contemporaine. L'abondante bibliographie à ce sujet en est un manifeste éloquent qu'il faudra essayer de parcourir pour réaliser une présentation panoramique, suffisamment représentative quoique non exhaustive.

Mais auparavant, et le réflexe chronologique nous l'impose autant qu'un souci naturel de totalisation, il faudra jeter un regard rétrospectif sur la philosophie africaine d'hier. Voilà précisément qui constitue la croix et la bannière de cette présentation. Quelle est en effet l'épaisseur réelle de notre passé philosophique ? Quelle en est la consistance, quelle en est l'étendue ? Quoique suffisamment ardue comme tâche, nous essaierons de poser également des balises dans ce passé antérieur, dans ce hier problématique, quitte à enjamber de longs espaces intercalaires. C'est ainsi qu'il faudra distinguer dans un regard panoramique : l'**Autrefois (I)**, qui correspond à l'Antiquité, l'**Avant-hier (II)** qui peut se situer aux premiers siècles de l'ère historique et quelque peu jusqu'au Moyen Âge, le **Hier (III)** qu'on

¹ Placide Tempels, *La philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris (1949), édition de 1961.

peut mettre au niveau de la philosophie moderne, puis, finalement, l'**Aujourd'hui (IV)**, qui débouchera sur la **Philosophie Africaine Contemporaine (V)**.

Une importante remarque méthodologique s'impose peut-être d'emblée, au seuil de cette présentation : l'omission des formes symboliques dans ce corpus relève d'une option délibérée, l'option positiviste de ne traiter que d'une philosophie assignable, celle qu'on peut trouver dans des textes effectivement disponibles. Il s'agit de la philosophie écrite, ou transcrite, objective parce que accessible. C'est donc en raison de ce devoir d'objectivité qu'on va laisser de côté tous ces contes, proverbes et légendes, qu'une certaine tendance a voulu à tout prix « philosophiser »², alors que, en toute bonne méthode, ils ne sont qu'une matière première, qu'un point de départ conduisant aux élaborations philosophiques proprement dites.

² C'est certainement pour se méfier des imprécisions et des approximations de l'oralité que, dans *Civilisation ou barbarie*, et pour présenter la cosmogonie égyptienne, Cheikh Anta Diop écrit : « La « cosmogonie » égyptienne qui va être résumée ici est attestée dans les textes des pyramides (2 600 avant Jésus-Christ), pour nous en tenir à des faits sûrs, c'est-à-dire, à une époque où les Grecs mêmes n'existaient pas encore dans l'histoire, et où les notions de philosophie chinoise ou Indoue étaient des non-sens » (p. 388).

PREMIÈRE PARTIE :
LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ

CHAPITRE PREMIER

AUTREFOIS

L'archéologie du passé africain nous montre que ce dernier n'est pas uniforme, qu'il n'est pas fait d'une seule pièce. Sa constitution présente au contraire plusieurs strates qui ne se superposent peut-être pas étroitement, dans une liaison génétique, mais dont le commun dénominateur se trouve dans leur appartenance à une même zone géographique : l'Afrique.

Malgré de longs espaces qui les séparent, ces strates éloignées les unes des autres appartiennent à une même histoire qui doit dès lors les rattacher ensemble.

Si l'on peut parler aujourd'hui de la philosophie africaine, c'est incontestablement grâce aux travaux très professionnels des anthropologues, des archéologues et des historiens de métier, comme Cheikh Anta Diop, Engelbert Mveng, Théophile Obenga, ou Léopold Sédar Senghor, à quoi il faut aussi ajouter des africanistes étrangers comme George Balandier, Jean Ziegler, Leo Flobenius, etc.³.

³ Voir : Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* Présence Africaine, Paris, 1967.

L'Antiquité africaine par l'image, Dakar, Ifan-Néa, numéro spécial des notes africaines, 1975.

Civilisation ou barbarie Anthropologie sans complaisance, Présence Africaines, 1981.

Théophile Obenga, *La philosophie de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*, l'Harmattan, Paris, 1990.

Engelbert Mveng, « L'Afrique, émergence d'un continent. Peuples et civilisations de l'Afrique antique », in *La culture africaine*, Symposium d'Alger, SNED, Alger, 1969.

Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, le Seuil, Paris, 1977. Les savants des autres continents, qui ont initié l'égyptologie, en commençant par Champollion, méritent également d'être cités. Tels Serge Sauneron et Jean Yoyotte (*La naissance du monde*

Les matériaux dégagés par ces scientifiques qui avaient aussi, heureusement, une très bonne formation philosophique, peuvent servir aujourd'hui aux philosophes de métier : ils nous servent ici et maintenant pour cette esquisse de l'histoire de la philosophie africaine.

Il est de plus en plus admis aujourd'hui que les populations de l'Égypte antique étaient noires dans leur plus grande partie, tel qu'on peut l'observer à travers la morphologie de certaines momies de pharaons, ou la coiffure de certaines dames représentées sur des tablettes. Il est reconnu par ailleurs que c'est en Égypte que la plupart des philosophes et mathématiciens grecs de l'Antiquité, et cela parmi les plus célèbres, sont allés s'initier dans leurs spécialités respectives. C'est un fait que les historiens occidentaux de la pensée occultent bien souvent⁴

Dans cette partie, C.A. Diop cite en particulier un certain, E. Amelineau qui, dans son ouvrage *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, écrit :

« L'on a eu raison d'admirer le génie spéculateur des philosophes grecs en général et de Platon en particulier ; mais cette admiration que les Grecs méritent sans doute, les prêtres égyptiens la méritent encore mieux et, si nous leur rendons la paternité de ce qu'ils ont inventé, nous ne ferons qu'un acte de justice ».

selon l'Égypte ancienne » in *La naissance du monde*), V. Gordon Childe (*La naissance de la civilisation*), etc.

⁴ Un exemple d'occultation : le théorème de Thalès, dont Cheikh Anta Diop dit : « Le théorème qu'on attribue à Thalès est illustré par la figure du problème n° 53 du *Papyrus Rhind*, rédigé 1300 ans avant la naissance de Thalès. ». (*Civilisation ou barbarie* ? P. 324). L'auteur poursuit plus loin : « Hérodote traite Pythagore de simple plagiaire des Égyptiens ; Jamblique, biographe de Pythagore, écrit que tous les théorèmes des lignes (géométrie) viennent d'Égypte... Platon, dans le *Phèdre*, fait dire à Socrate qu'il a appris que le dieu Thot était l'inventeur de l'arithmétique, du calcul, de la géométrie et de l'astronomie... » (*Ibid.*, p. 324).

Le même auteur écrit encore plus loin : « L'Égypte avait inauguré, dès les premières dynasties égyptiennes et probablement auparavant, un système de cosmogonie que les premiers philosophes grecs, ioniens ou éléates ont reproduit, dans ses lignes essentielles, et auquel Platon lui-même n'avait pas dédaigné d'emprunter la base de ses vastes spéculations, que les gnostiques, chrétiens, platoniciens, aristotéliens, pythagoriciens tout à la fois ne firent que décorer de noms, de concepts, plus ou moins prétentieux dont les prototypes se retrouvent dans les œuvres de l'Égypte, mot pour mot pour l'ennéade et l'ogdoade, et à peu de chose près pour l'hebdomade »⁵.

Ces rappels historiques et formels étant donnés, il convient à présent de présenter une brève synthèse de la philosophie égyptienne, à travers sa cosmogonie.

1. ELEMENTS DE METAPHYSIQUE EGYPTIENNE

Malgré son titre, l'objectif de ce paragraphe n'est pas de donner un exposé systématique et exhaustif de la philosophie égyptienne, tâche honnêtement irréalisable pour qui n'est pas spécialiste. Il importe donc d'énumérer uniquement quelques jalons qui donneront lieu plus tard aux élaborations métaphysiques des penseurs grecs.

Le culte solaire.

Plus que partout dans le monde, le soleil comme divinité a inspiré en Égypte bon nombre d'attitudes religieuses.

"Dès l'époque ancienne, dit Mircéa Eliade, le dieu solaire avait absorbé diverses divinités telles que Atum, Horus et le scarabée Khirpri (Vandier, *La religion égyptienne*, P. 21n 55). A partir de la V^e dynastie, le phénomène se

⁵ C.A. Diop, *Op. cit.*, p. 415.

généralise : de nombreuses divinités sont fondues avec le soleil et donnent ainsi naissance aux figures solarisées Chnum-Ré, Min-Ré, Amon-Ré, etc...⁶

Bien entendu, de toutes ces divinités, c'est Ré qui prend la suprématie. La diversité constatée est un phénomène normal qui tient des origines mêmes de l'Égypte des Pharaons. En effet, comme nation, comme Etat, comme centre de civilisation, l'Égypte n'est pas née d'un seul coup. Elle s'est lentement constituée dans une sorte de préhistoire, à partir de groupes humains, de religions, de mythologies et mœurs diverses. Ce n'est qu'avec le temps que l'interaction de chacun de ces systèmes originels sur les autres, au sein du royaume, aboutit à des synthèses théologiques, savantes et complexes. La théologie, et notamment les récits sacrés sur la création ou la genèse du monde procèdent ainsi des traditions de sanctuaires différents. *"Les trois cités dont les systèmes cosmogoniques furent les plus influents dès le III^e millénaire, sont Héliopolis. « La ville du soleil », Memphis, la capitale des bâtisseurs de pyramides, et Hermopolis de Moyenne Égypte, la ville du dieu Thot, patron des lettrés".*

La suprématie de Ré est donc due à deux facteurs : le développement de la théologie héliopolitaine et la mystique de la souveraineté, le souverain étant lui-même identifié au soleil.

Le conflit entre Ré et Osiris pourrait être également abordé pour montrer la dynamique de la théologie égyptienne. Mais ceci retarderait inutilement la problématique actuelle. Il suffit de retenir ici l'importance du soleil comme dieu suprême dans l'Égypte ancienne et d'entrevoir déjà, analogiquement, les répercussions que ce symbole aura dans les élaborations de la future philosophie grecque. Mais avant, d'autres jalons méritent encore d'être posés.

⁶ Serge Sauneron et Jean Yoyotte, « La naissance du monde selon l'Égypte Ancienne », in *La naissance du monde*, Ouv. Coll., Seuil. 1959. p. 21.

L'être et le néant.

On peut effectivement emprunter cette expression à Sartre pour esquisser la manière dont l'Égyptien conçut, mystiquement il est vrai, l'avènement de l'être à partir de rien et, si l'on peut dire, la nature de ce rien primitif. Voir, plus loin, le texte : *Comment l'existant vint à l'existence.*

D'après les croyances mythologiques égyptiennes, les choses créées ne sont pas sorties du néant par l'action d'une divinité intemporelle. Il y a, à l'origine, un chaos qui contient virtuellement toute la matière première qui devra servir pour la création. En plus, le catalyseur qui accomplit ce passage à l'existence, le démiurge en puissance, lui-même, est comme noyé dans ce chaos primordial, de sorte qu'il devra d'abord prendre conscience de soi-même avant de s'éveiller et de se mettre au travail :

« A quoi ressemblait ce monde chaotique ? Se demandent Serge Sauneron et Jean Yoyotte, qui poursuivent : Des textes, assez nombreux mais très brefs, y font allusion, où il est frappant de constater que les Égyptiens l'ont souvent défini comme l'absence (ou le contraire) des éléments constituant, selon leur opinion, le monde créé. Le "chaos" ne peut être expliqué, il ne ressemble à rien, il est, en quelque sorte, le "négatif" du présent. Ainsi parle une formule des *Textes des Pyramides*, lorsqu'elle prétend diviniser le roi défunt en l'assimilant au démiurge : "Ce roi est né alors que le ciel n'avait pas pris naissance, alors que la terre n'avait pas pris naissance, que les hommes n'avaient pas pris naissance, alors que les dieux n'avaient pas été enfantés, alors que la mort même n'avait pas pris naissance". On retrouvera plus bas maintes définitions similaires du non-créé initial. Mais ce non-créé avait au moins une forme concrète⁷ ».

⁷ S.S. et J.Y., *Op. cit.*, p. 22. La forme concrète dont il est question dans le texte cité, c'est le Noun, une étendue d'eau absolue. Voir plus bas. Le

L'immortalité

L'un des traits caractéristiques de la métaphysique égyptienne est en effet la croyance à la survie de l'âme après la mort. C'est l'affirmation du principe spirituel, distinct par conséquent du principe corporel matérialisé par le corps momifié qui demeure. Tout laisse croire que ce sont les Egyptiens qui furent les premiers à concevoir l'idée de la survie après la mort.

Hegel, que l'on ne pourrait soupçonner de complaisance à l'égard des Egyptiens – proches voisins des Africains comme il le pense – le reconnaît formellement. D'abord dans ses commentaires sur l'art égyptien, où il apparaît que le fait d'avoir élevé des monuments – les pyramides – pour conserver le corps des morts témoigne de la croyance en quelque chose au-delà du corps visible. L'art égyptien est donc, ainsi, le premier à laisser percevoir la réalité de l'esprit, quoique confusément, à travers des formes matérielles⁸. Mais c'est dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*⁹ que cet auteur est plus explicite encore. Le symbole qui retient principalement son attention est le *Sphinx*, être étrange, moitié animal, moitié homme, qui est en soi une énigme.

« On peut considérer le Sphinx comme un symbole de l'esprit égyptien, dit-il ; la tête humaine qui se dégage du corps de la bête représente l'esprit commençant à s'élever hors de l'élément naturel, à s'attacher à lui, à regarder autour de soi plus librement sans toutefois se libérer entièrement de ses entraves¹⁰.

texte du Papyrus Bremner Rhind : *Comment l'existant vint à l'existence*, et le commentaire à ce sujet de l'égyptologue Théophile Obenga.

⁸ Hegel, *Esthétique*, (1935) trad. Bernard et M. Martinet, PUF, Paris, 1970.

⁹ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, (1828-1930), trad. Kosta Papaioannou, 1970, pp. 152 et sq

¹⁰ *Op. cit.*, p. 153

Tel est donc, selon Hegel, ce qui caractérise l'Égypte antique, cet amalgame entre la nature et l'esprit qui s'efforce désespérément de s'en dégager. Mais, il faut le répéter, c'est un fait inédit dans l'histoire, et Hegel, qui a beaucoup lu, mais mal lu Hérodote, s'en étonne :

"Mais aussi nous sommes surpris de voir à côté de la stupidité africaine, une intelligence qui réfléchit, une organisation parfaitement judicieuse de toutes les institutions et les œuvres les plus étonnantes de l'art"¹¹.

Inutile d'insister sur l'étonnement de Hegel qui vient de ce que cet auteur n'a pas correctement assimilé ses lectures d'Hérodote, de Diodore de Sicile et de Strabon qu'il cite pourtant abondamment¹². L'essentiel est de retenir cette distinction inédite du principe spirituel et du principe corporel dont s'inspirera plus tard le dualisme de la philosophie occidentale.

En fait de dualisme, l'Égypte antique avait effectivement conçu la distinction entre deux principes différents, le *Ka* et le *Zet*, respectivement principe spirituel et principe corporel. C'est le traitement original fait à la dépouille mortelle qui garantit la future animation- ou ré-animation- du *Zet* par le *Ka*. Cette magie de l'esprit qui redonne vie et énergie au corps dans des circonstances particulières est ce qui permet à Isis de se faire féconder par le corps rapiécé d'Osiris. Et c'est bien cette prétention égyptienne de dominer la mort qui fait le prestige exceptionnel des cultes memphites ou thébains.

Dans le *Fascicule supplémentaire* que P. Masson Oursel a senti la nécessité d'ajouter à l'*Histoire de la philosophie* de E. Bréhier, on peut lire les précisions suivantes :

¹¹ Hegel, *Ibid*, p. 156

¹² Il écrit pourtant, sans en tirer toutes les leçons qu'il faut : » D'où il dépend que l'Égypte a reçu sans doute sa culture de l'Éthiopie, en particulier de l'île de Meroc. », *Op. cit.*, p. 154.

"Il faut savoir en outre que l'individu ne vit pas seulement par son organisme et par le cœur, sens intime et conscience des perceptions : le Ka, ce qui correspond à sa personnalité dans une sorte de mana collectif, principe d'efficience pour hommes et dieux. Le rite qui unit la momie à son Ka, rend le corps, Zet, indestructible et permet au défunt de se manifester tant comme (ba) que comme esprit (akh). Celui-ci est et demeure céleste ; celle-là vient animer les statues et la momie, et partage son existence entre le ciel et la terre."¹³

La maât

On ne saurait terminer cette présentation sommaire de la pensée égyptienne sans mentionner la maât qui en constitue l'épicentre. La maât, ou ordre juste du monde, est en effet au cœur de la compréhension de la civilisation égyptienne toute entière, en même temps qu'elle constitue le fondement de sa longévité. Elle se confond avec l'éthique (justice et vérité surtout), avec l'ordre universel, au sens cosmique et au sens socio-politique, puis avec l'intégration sociale basée sur la communication et la confiance.

Mais la maât n'est pas qu'un simple principe métaphysique. En effet, « Maât est, dans la mythologie égyptienne, la déesse de l'ordre, de l'équilibre du monde, de l'équité, de la paix, de la vérité et de la justice. Elle est l'antithèse de l'*isfet* (le chaos, l'injustice, le désordre social...). »

Maât est une entité symbolisant la norme universelle : l'équilibre établi par le Créateur, la justice qui permet d'agir selon le droit, l'ordre qui fait conformer les actes de chacun aux lois, la vérité, la droiture et la confiance.

Maât est toujours anthropomorphe, comme la plupart des concepts abstraits personnifiés : c'est une femme,

¹³ Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie. Fascicule supplémentaire*, par Paul Masson-Oursel, P. U.F., Paris, 1957, pp. 38-39.

en général assise sur ses talons, ou debout. Elle est la plupart du temps, vêtue de la longue robe collante des déesses et porte leurs bijoux habituels » (Article de Wikipédia).

A la mort de l'homme, et plus précisément le jour du jugement, (la pesée de l'âme), la plume de marque, qui est son attribut, est déposée sur un plateau de la balance, et le cœur du défunt sur l'autre, afin d'établir si celui-ci était sincère. La grande idée qu'on peut relever de ce dernier détail est celle de la justification, dans l'au-delà, des actions accomplies dans la vie passée. Un principe moral qui sera repris beaucoup plus tard par la tradition judéo-chrétienne, quoiqu'avec un contenu différent.

Telle est donc la situation : les Egyptiens ont posé les jalons de la métaphysique, qui seront développés dans des élaborations futures, en Grèce notamment. Il ne rentre pas dans le sujet actuel d'exposer les motifs qui ont empêché l'éclosion de ces élaborations systématiques en Egypte. On peut dire tout simplement que le brassage des peuples, par les conséquences des guerres malheureuses pour l'Egypte et les nécessités de son commerce extérieur, sont ce qui permit au pays du Nil d'être le creuset, notamment à Alexandrie, de multiples civilisations en interaction réciproque. Echange d'expériences et échange d'idées qui ont occasionné l'exportation en Grèce des principes métaphysiques égyptiens, ou, si l'on veut, négro-africains, tels que les Négro-Africains pourront les récupérer eux-mêmes après la tradition ionienne, elle-même récupérée aussi et conservée par l'élite philosophique arabe avant d'être retraduite par les moines du Moyen Age. La réappropriation actuelle de ces principes par les philosophes africains modernes donne l'image d'un cercle qui se referme par où il avait commencé.

2- LA TRANSITION IONIENNE

Une interprétation du philosophe allemand Hegel, à propos du Sphinx, peut aider à comprendre cette idée de

transition. Hegel compare les Egyptiens à de "robustes garçons"¹⁴ qui n'ont besoin de rien de plus que de clarté sur eux-mêmes pour devenir de jeunes gens. Donc pour se connaître. Cette conception montre que la culture égyptienne n'est qu'une phase qui attend par conséquent son dépassement par un autre moment. Cet autre moment, c'est la Grèce, et Hegel le démontre par le symbole du Sphinx qui dévorait à Thèbes tous les voyageurs n'ayant pas trouvé la solution de son énigme. Œdipe, fils de Laïos et de Jocaste, devina la solution et précipita le Sphinx du haut de son rocher. En répondant que l'homme est la solution de l'énigme, Œdipe voulait par là exprimer "que le fond de la nature, c'est la pensée qui n'existe que dans la conscience humaine"¹⁵. Malheureusement, ce savoir dont Œdipe fait montre est hypothéqué par son ignorance sur ses propres actions. Œdipe ne sait pas ce qu'il fait. "Le lever de la clarté intellectuelle dans l'antique maison royale est associé à des forfaits dus à l'ignorance »¹⁶.

Après avoir rappelé, de son côté, l'existence des très grands systèmes de pensée qui, en Egypte, tentent d'expliquer l'origine de l'univers, à savoir le système **hermopolitain**, le système **héliopolitain**, le système **memphite**, et le système **thébaïn**, Cheikh Anta Diop en déduit la conclusion que, ainsi, « l'univers n'a pas été créé **ex nihilo**, à un jour donné, mais il a toujours existé une matière incréée, sans commencement ni fin (L'apeiron, sans limite et sans détermination, d'Anaximandre, Hésiode, etc...) ; cette matière chaotique était, à l'origine, l'équivalent du non-être, du seul fait qu'elle était inorganisée ; ainsi le non-être n'est pas ici l'équivalent du néant, d'un néant d'où surgirait, un jour, on ne sait trop comment, la matière qui sera la substance de l'univers. Cette matière chaotique contenait à

¹⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 167.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

l'état d'archétypes (Platon) toutes les essences de l'ensemble des êtres futurs qui allaient être appelés un jour à l'existence : ciel, étoiles, terre, air, feu, animaux, plantes, humains, etc. »¹⁷.

C.A. Diop poursuit en indiquant la plupart des emprunts opérés par Aristote (matière et privation ; puissance et acte, etc.), Démocrite, Epicure et Lucrèce (la composante matérialiste de la cosmogonie égyptienne : la matière éternelle et incréée), etc. « Mais avec l'apparition du démiurge, Ra, la cosmogonie égyptienne prend une nouvelle direction par l'introduction d'une composante idéaliste : Ra achève la création par le verbe (religion judéo-chrétienne, islam), par le *logos* (Héraclite), par l'esprit (idéalisme objectif de Hegel) »¹⁸. Voici, à titre purement documentaire, un fragment fondamental de la réflexion égyptienne sur l'être, traduit par Théophile Obenga à partir du Papyrus Bremner Rhind (pp. 69-70).

Comment l'existant vint à l'existence

Livre de connaître les modes d'existence de Ra et d'abattre (ainsi) le serpent Apopi.

Ainsi parla le Seigneur de l'Univers :

Quand je me suis manifesté à l'existence, l'existence existait. Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant qui est venu à l'existence, en la Première Foie. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existai donc. Et ainsi l'existence vint à l'existence, car j'étais antérieur aux Dieux Antérieurs que je fis, car j'avais l'antériorité sur ces Dieux Antérieurs, car mon nom fut antérieur au

¹⁷ C.A. Diop, *Civilisation ou Barbarie*, pp. 388-389.

¹⁸ C.A. Diop. *Ibid.* p. 389. D'après l'auteur, la troisième composante serait à l'origine des religions révélées, et notamment la religion judéo-chrétienne. Ra en effet, est, dans l'histoire de la pensée religieuse, le premier dieu, autogène. Par ailleurs, Seth, jaloux parce que stérile, tue son frère Osiris qui va ressusciter pour sauver l'humanité. Il montera ensuite au ciel à la droite de son père, le grand dieu Ra. La notion de trinité vient également de la cosmogonie égyptienne : Osiris, Isis, Horus.

leur, car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux Antérieurs. Je fis tout ce que je désirais en ce monde et je me dilatai en lui. Je nouai ma propre main, tout seul, avant qu'ils ne fussent nés, avant que je n'eusse craché Shou et expectoré Tefnout. Je me servis de ma bouche et Magie fut mon nom. C'est moi qui suis venu à l'existence en (mon) mode d'existence, quand je vins à l'existence sous le mode d'existence de l'existant, je vins (donc) à l'existence dans l'ère antérieure et une foule de modes d'existences vinrent à l'existence dès (ce) début, (car auparavant) aucun mode d'existence n'était venu à l'existence en ce monde. Je fis tout ce que je fis, étant seul avant que personne d'autre (que moi) ne se fut manifesté à l'existence, pour agir en ma compagnie en ces lieux. J'y fis les modes d'existence à partir de cette force (qui est en moi). J'y créai dans le Noun, étant (encore) somnolent et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser. (Puis) mon cœur se montra efficace, le plan de la création se présente devant moi, et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul. Je conçus des projets en mon cœur, et je créai un autre mode d'existence, et les modes d'existence dérivés de l'existant furent multitude.

Théophile Obenga ne s'est pas contenté de traduire ce texte. Il en a donné, en bon pédagogue, un commentaire éclairant où il met en parallèle le NEANT heideggerien et le NOUN égyptien qui est imaginé, lui, comme un existant. Avec le NOUN, l'on est bien loin de l'indifférenciation absolue, ou néant, fond abyssal où réside la vérité, et qui se dévoile par l'angoisse. « Ni Néant ni Chaos, le Noun est l'être primordial à partir duquel tout va exister : le dieu créateur, le ciel et la terre, les êtres vivants, bref le monde global, visible et invisible ». Par la même occasion, Obenga nous informe de l'existence d'un texte initiatique recueilli chez les Luba du Zaïre et ressemblant fortement au texte égyptien, ce qui peut, et qui doit même faire croire à un fondement cultruel commun.

« Une telle pensée hautement abstraite n'est pas séfrique à la vallée du Nil : elle se retrouve également en Afrique noire profonde.

Cette pensée est prodigieuse. Elle ne s'est perpétuée en Afrique noire que dans les sociétés secrètes – véritables cercles philosophiques – pour des hommes grandement initiés.

L'Existant, dit le texte pharaonique, vient à l'existence de lui-même, tout d'un coup, et de ce fait existe en tant que tel. L'existant est le Premier à exister, l'Aîné qui est antérieur aux Dieux Antérieurs et fait tout ce qu'il veut faire, étant seul. Dès lors, toutes les modes d'existence, multiformes, dérivent de l'Existant.

Ce prodige-là, le voici mot pour mot dans un texte initiatique (philosophique) recueilli chez les Luba du Zaïre :

"Au commencement, de Toutes les Choses (de l'Univers), l'Esprit Aîné, *Maweja Nangila*, le premier, l'aîné et le grand seigneur de tous les Esprits qui apparurent par la suite se manifesta, seul, et de par soi-même.

"Puis, et d'abord, il créa les Esprits

"Il les créa, non pas à la façon dont il créa les autres choses, mais par une métamorphose de sa propre personne, en la divisant magiquement, et sans qu'il ne perde rien".

Mawja Nangila est le premier à exister, de lui-même. Tout seul, de sa propre force, il crée tous les autres dieux (esprits) qui vont exister à sa suite. Cette création des esprits "secondaires" est une métamorphose de *Maweja Nangila* lui-même, tout comme l'Existant qui a craché Shou et expertoré Tefnout et se servit de sa bouche, et Magie fut son nom » (pp55-61).

CHAPITRE DEUXIEME

AVANT- HIER

Au début de cette réflexion, option a été prise pour l'utilisation des textes, et cela dans la perspective d'une plus grande objectivité. C'est au nom de cette option qu'il semble utile de commencer cette partie avec un texte liminaire, et effectivement programmatique, de Senghor, extrait d'une allocution à la 2^e session du Congrès International des Africanistes, le 11 décembre 1967 à Dakar. La communication s'intitule : *Africanité et études africaines*.

« Toute une partie de la littérature, de la pensée africaine, est étudiée comme si elle était un simple prolongement « colonial » de l'Europe et non pas un apport original, parce qu'essentiellement originaire d'une humanité *autre*, géographiquement, biologiquement et historiquement située : enracinée. On avait pris l'habitude de considérer Ibn Rosh – quand ce n'était pas Averroès – et Ibn Khaldoun comme des « Arabes », Plotin et Philon comme des « Grecs », saint Cyprien et saint Augustin comme des « Latins ». Il serait temps qu'on les étudiât comme des Africains : pour le moins, comme des Arabo-Berbères », et, dans le cas de Philon, comme un « Judéo-Africain ». C'est ce qu'ont commencé de faire, depuis quelques décades, certains chercheurs en s'engageant, avant la lettre, dans la voie d'une *nouvelle critique*. Alors a commencé d'être entrevue la vérité de ces grands hommes. Et, si l'apport de ces derniers à la civilisation humaine a été si fécond, c'est que leur vérité était incarnée au profond de l'Afrique. Qu'on les étudie seulement en partant de la mythologie africaine de la *Parole* ou en se référant à la médiation arabo-berbère, entre l'Europe indo-européenne et l'Afrique noire, la raison discursive et la raison intuitive, la raison-œil et la raison-

toucher, c'est la découverte d'un monde nouveau et combien plus humain : une nouvelle *Weltanschauung*. Les professeurs de langues classiques à l'Université de Dakar vont plus loin, qui expliquent les textes grecs et latins par un éclairage africain. Ils n'ont pas tort si l'on songe à Platon. C'est, en tout cas, le moyen le plus efficace de les assimiler activement »¹⁹

Citons encore Senghor, pour enrichir numériquement la liste des Africains illustres mais niés comme Africains par la vulgate occidentale :

« Ne croyez pas qu'il soit téméraire, de la part d'un Africain, de célébrer les vertus du latin et des études humanistes en général. De nombreux Africains, illustres aux époques qu'il est convenu d'appeler « classiques », ont apporté une contribution importante à la construction de la civilisation européenne dans ce bassin de la Méditerranée, qui en fut la matrice. Qu'il suffise de rappeler les Egyptiens Philon, Plotin et Origène, qui écrivaient en grec, les Berbères Tertullien, Cyprien et Augustin, qui écrivaient en latin, et bien d'autres. Rappellerai-je que, parmi leurs civilisateurs, les anciens Grecs comptaient les Egyptiens et que, d'Homère à Strabon, ce sont leurs écrivains qui ont fait les plus grands éloges des « Ethiopiens », c'est-à-dire des Nègres ? Et nous savons, aujourd'hui, grâce aux recherches d'universitaires noirs parmi d'autres, qu'à Athènes et à Rome, les Nègres étaient plus nombreux qu'aujourd'hui, et qu'ils y vivaient en citoyens à part entière. » (Ibid p. 413).

Ce texte décrit effectivement tout un programme, car les auteurs signalés à l'aube de l'ère historique en tant qu'Africains, doivent bien être présentés un à un et, pour autant que la documentation est disponible, avec leurs

¹⁹ L. S. Senghor, *Liberté* 2, p. 167.

spécificités. La principale source d'information pour les auteurs qui suivent est le *Dictionnaire des philosophes*²⁰ et quelques fois *Internet* (Google)

1. PHILON D'ALEXANDRIE, 20 ANS AVANT JÉSUS-CHRIST.

Il est né à Alexandrie, vers l'année 20 ans avant Jésus-Christ, dans une famille juive et considérée. Il était à la fois philosophe et homme d'action.

Il est surtout célèbre comme auteur d'un commentaire allégorique du *Pentateuque*, où il se montre bon disciple de Moïse. Dénonçant les inconséquences de la pure spéculation, il montre que ce ne sont pas la philosophie grecque et la politique romaine qui donnent un sens à la Loi de Moïse, mais que c'est Moïse qui est le Maître des philosophes et des législateurs, bien qu'il ait reçu son enseignement des Egyptiens et des Grecs.

Par ailleurs Philon ne renonce à aucun élément de son judaïsme. Aussi explique-t-il par exemple le sens de la circoncision par son rattachement symbolique à la circoncision du cœur dont parlent les prophètes, autant que par son bien-fondé par rapport à l'hygiène et à la propreté corporelle (voir le *De Specialibus Legibus*).

Philon a également écrit *L'Exposition de la loi* et *l'Allégorie des lois*. *L'Exposition* en particulier veut montrer aux Gentils la signification de la loi, inscrite fondamentalement dans l'œuvre de la création, transmise et incarnée comme loi non écrite dans l'histoire des patriarches, Abraham, Joseph, jusqu'à la Révélation du Sinaï. Puis Philon passe à la loi écrite avec le *De Decalogo* et le *De Specialibus Legibus*.

²⁰ Denis Huisman (sous la direction de), *Dictionnaire des Philosophes*, 2 t., P. U.F., Paris, 1984.

Au plan purement philosophique, Philon a écrit quelques traités dont l'authenticité est parfois contestée, excepté pour le *De Aeternitate Mundi*, le *Quod omnis Probus liber Sit* et le *De Providentia* conservé en Arménien.

La méthode allégorique est la marque caractéristique de l'œuvre philonienne. Ceci reflète la tendance, à Alexandrie, à interpréter en termes de philosophie ou de morale les grands poètes grecs tels qu'Homère et Hésiode.

Mais l'allégorie n'est pas une traduction qui ferait disparaître l'apport concret du texte commenté pour lui substituer les idées générales et abstraites. Les récits bibliques mettent en scène des hommes concrets, et c'est de leurs actions que l'on tire une signification spirituelle qui est la base du commentaire allégorique.

On s'est souvent demandé si Philon était platonicien, stoïcien ou éclectique. Le combat contre toutes les formes du mal et la nécessité de la prudence (*Phronesis*), la « prudence moyenne » que signifie l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, amène Philon à utiliser les idées et le langage stoïciens. Par ailleurs, dans un monde où luttent les contraires, c'est l'action du *logos* immanent qui peut entraîner l'équilibre des forces : cette idée relève également de la philosophie du portique. Mais il arrive aussi que Philon s'exprime en langage platonicien ; il parle de l'intelligence (*Nous*), des intelligibles incorporels, du Bien en soi, en un mot du monde transcendant qui participe de l'immutabilité de Dieu. C'est certainement en cela qu'il a influencé les Pères de l'Eglise chrétienne.

2. FLORUS

En fait, c'est Publius Annacus Florus. Historien (I^{er} siècle), Rhéteur originaire d'Afrique, il composa deux livres sur les guerres romaines qui ont été conservés sous le

titre de *Résumé de Tite Live (Epilome Titi Livii)*. Telle est la présentation sommaire qui est faite de cet auteur, qui par ailleurs n'est pas philosophe, dans le *Dictionnaire universel des noms propres* (Petit Robert, Paris, 1988).

3. TERTULLIEN, 155 - 225

Ce premier Père de l'Eglise d'Occident est né à Carthage, d'un « centurion proconsulaire ». La plupart des ouvrages de Tertullien sont des polémiques d'actualité. La fin du II^e siècle, en effet, n'est pas seulement une époque de persécutions, mais aussi celle des hérésies.

C'est ainsi qu'il s'est préoccupé dans sa mission de théologien et de pasteur, d'élaborer et de formuler la morale et le dogme pour prévenir les fidèles contre les confusions possibles.

Les ouvrages de Tertullien seront donc classés en trois groupes : les traités apologétiques, les ouvrages relatifs à la « discipline, les ouvrages de controverse doctrinale.

- Ouvrages apologétiques : *Ad nationes*, sur l'ignorance des païens ; *Apologeticum*, à peu près comparable à *La cité de Dieu* de saint Augustin, *De testimone animae*, l'âme naturellement chrétienne ».
- Ouvrages concernant la discipline : par discipline, Tertullien entend les règles qui doivent guider la vie morale des chrétiens, mais aussi la doctrine sacramentaire et ecclésiastique. On doit cependant distinguer les traités qu'il a composés étant encore catholique, de ceux qu'il rédigea sous l'influence montaniste ou après sa rupture avec l'Eglise. Au premier groupe appartiennent *Ad martyras* (consolation aux futurs martyrs) ; *De spectaculis* (origine idolâtrique et immoralité des spectacles) ; *De oratione* (premier commentaire du Notre-père) ; *De baptismo* (important

pour l'histoire de la liturgie sacramentaire. À partir de 207, on peut compter : *De idolatria* et *De corana* (interdiction de tous les métiers en rapport avec l'idolâtrie, ainsi que du service militaire) ; *De exhortatione castitatis* et *De monogamie* (condamnation des secondes noces, exaltation de la virginité et de la continence), *De virginibus velandis* (obligation pour les jeunes filles de porter le voile hors de chez elles) ; *Scorpiace* (« remède contre la piquûre du scorpion », c'est-à-dire l'hérésie gnostique).

- Ouvrages de controverse doctrinale : *Adversus Indaeos* (reprise d'une discussion qui avait mis aux prises à Carthage un chrétien et un prosélyte juif) ; *De anima* (premier traité d'anthropologie chrétienne) ; *Adversus Proxean* (contre Proxéas qui identifiait le Père avec le Fils. Il s'agit là du premier traité de théologie trinitaire : il y affirme la distinction réelle et numérique, dans l'unité, du Père, du Fils et de l'Esprit, et la distinction de deux natures dans l'unique personne du Christ).

Tertullien, par ailleurs, a souvent polémique contre les philosophes, leur reprochant leurs divergences doctrinales, leurs contradictions entre les théories professées et les comportements individuels, leur habilité dialectique et sophistique. Sa pensée est cependant fortement marquée par le stoïcisme, et en particulier par Sénèque, relativement à l'anthropologie (définition de l'homme comme être raisonnable capable de science, unité du composé humain), au providentialisme cosmique et à la sympathie universelle, à la conception du progrès, etc.

4. ORIGENE, 185 - 251

Il est né vers 185 à Alexandrie. Son père est condamné et mis à mort en 199 – 200 lors de la persécution de Septime Sévère. Vers 20 ans, il ouvre une école de

grammaire, tout en lisant les philosophes. Encouragé par l'évêque Démétrius, il se convertit et ferme son école pour s'appliquer à l'étude de l'Écriture, à la fois en croyant et en philologue de métier. Il écrit un commentaire des *Psaumes* et un traité *Sur la résurrection*. Sa réputation s'étend et il fait un séjour en Arabie, à la demande du gouverneur de la province. Il compose un commentaire de la *Genèse* et un traité *Des principes* et, plus tard, un *Commentaire de l'évangile de Jean* après un séjour en Palestine en 230.

Savant bibliste, Origène est aussi un maître de philosophie qui connaît la tradition grecque et qui initie des jeunes gens, en commençant par le protreptique, à la dialectique, à la théologie définie comme la « connaissance de la cause du tout ». Mais tout cet enseignement induit l'élève à la conviction que seule la parole de Dieu contient la vérité. Dans le *Contre Celse*, il discute les objections du polémiste païen fondées sur l'autorité de la philosophie grecque, et s'ingénie à montrer que celle-ci est postérieure à la révélation biblique.

5. PLOTIN, 205 – 270

L'auteur de l'article « Plotin » dans le *Dictionnaire des Philosophes*, Michel Piclin, écrit : « La famille de Plotin semble d'origine romaine, encore qu'on ait parlé aussi d'une origine syrienne, voire égypto-soudanaise. Il s'exprime en grec, qui est la langue véhiculaire du Moyen-Orient à l'époque hellénistique ».

Plotin naquit vers 205, à Lycopolis dans la Haute Égypte. À 28 ans, étant venu à Alexandrie, quelqu'un lui indiqua l'école d'Ammonius Saccas, encore peu connu, et après l'avoir entendu, il s'écria : « Voilà ce que je cherchais ! » Il suivit ses cours de 232 à 243. Quand l'empereur Gordien entreprit en 244 son expédition contre les Perses, Plotin

s'engagea dans son armée, dans le but d'étudier la philosophie des Perses et des Indiens. Echappé non sans peine au désastre de cette expédition, il vint ouvrir à Rome une école où il enseigna 25 ans sa philosophie avec éloquence et succès. Il ne se décida à écrire qu'à 50 ans en pleine maturité, et laissa une œuvre considérable où la philosophie mystique s'élève à son apogée.

Ce fut Porphyre, son disciple, qui édita cette œuvre en l'ordonnant en 54 traités rangés en six séries de neuf : d'où le nom d'*Ennéades* qu'il leur a donné.

Le but que se fixe Plotin est de recueillir l'héritage de tous les grands philosophes grecs, de rassembler et de concilier toutes leurs théories, spécialement celles de Platon, d'Aristote, des stoïciens et de Philon. Mais pour lui, Platon est le plus grand.

Il lui emprunte sa doctrine fondamentale de la distinction radicale entre le monde intelligible, le monde réel, qui est idée, et le monde sensible qui en est la simple image.

Il adopte aussi de Platon sa méthode intuitive et **a priori**. Pour lui en effet, raisonner c'est comprendre, et comprendre c'est saisir en pleine évidence et dans son idéale clarté, le réel qui est esprit ; puis, c'est mettre chaque chose à sa place dans la hiérarchie des êtres, en suivant, pour ainsi dire, les articulations naturelles des essences.

Comme Platon, il va à la vérité avec toute son âme. Le sommet vers lequel il tend n'est pas seulement l'être, mais c'est plus haut encore, la région du Bien et du Beau, que l'on atteint autant par l'amour que par l'intelligence, et c'est bien cette approche qui fait parler de *néoplatonisme*.

Le néoplatonisme initié par Plotin apparaît donc comme un approfondissement de la métaphysique platonici-

cienne. Il est aussi, par ailleurs, une parfaite incarnation de la philosophie mystique. Le Dieu qu'il met au principe de tout est le Dieu transcendant, non plus le Bien ou l'acte pur, mais l'UN presque insaisissable en sa simplicité. C'est par une série d'intermédiaires que l'UN s'incline vers nous et cela, en nous élevant vers lui.

Le principe fondamental de sa métaphysique est que tout être parfait est cause efficiente parfaite, qui manifeste nécessairement sa perfection en produisant un être à son image, de sorte que sa causalité jouisse d'un triple caractère : 1) **L'agent donne sans rien perdre**, comme le vase trop plein se répand sans cesser d'être plein. 2) **L'effet**, par un côté, est nécessairement **semblable à la cause** participant à sa perfection. 3) D'un autre côté, **la perfection de l'effet ne peut jamais égaler celle de la cause**.

La théorie des émanations – A la lumière de ce principe, l'univers apparaît constitué par une hiérarchie d'êtres qui procèdent ou émanent les uns des autres suivant une dégradation descendante et continue : l'Un, l'Intelligence, l'Âme, la Matière.

La théologie positive – Dieu, étant principe et source de toutes les perfections, doit les posséder en soi suréminemment. Il est pensée, vouloir et désir, liberté, vie bienheureuse.

La théologie négative – Il est plus vrai encore de **nier** de Dieu, non seulement toute imperfection, mais aussi toutes les perfections positives exprimées par nos concepts : ceux-ci en effet déterminent et, ainsi, limitent ces perfections. Ils y introduisent quelque composition ou dualité et les rendent par là indignes de la simplicité et de la transcendance de l'UN. Plotin explique : « L'UN se refuse à faire nombre avec aucune autre chose ; il est mesure et non mesuré : on peut dire seulement qu'il est au-delà. Nous

disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est » (5^e *Ennéade*, I, Ch. IV, Ch. VI et III, Ch. XIV).

6. SAINT AUGUSTIN, 354-430

Aurelius Augustinus est né en Afrique romaine à Thagaste (aujourd'hui Souk-Aksas) le 13 Novembre 354 sur les confins de l'Algérie et de la Tunisie moderne. A 19 ans après avoir lu un livre aujourd'hui perdu de Cicéron, l'*Hortensius*, il écrit ainsi dans ses *Confessions* (III, IV) : « C'est ce livre-là qui me retourna au plus profond de l'être et c'est vers Toi-même Seigneur qu'il tourna mes prières... le néant m'apparut soudain de toute expérience fondée sur la vanité et c'est l'immortalité fondée sur la sagesse que je me mettais déjà à désirer ».

La deuxième partie de cette citation devrait attirer l'attention de la jeunesse africaine du moment, en proie aux fascinations illusoires que sont les fortunes subites et la détention du pouvoir à travers des superstitions lucratives. Ce sont là des vanités qui tournent court après avoir aliéné la liberté du sujet. « L'immortalité fondée sur la sagesse », est un bien incomparablement supérieur, car nul ne s'est jamais repenti d'avoir été sage.

Revenons à saint Augustin. Sa vie se divise en deux périodes.

Avant sa conversion, c'est le temps des fluctuations doctrinales et aussi de sa formation intellectuelle ; 2) après sa conversion, c'est le temps de la pleine vérité de ses œuvres. Mais ces deux périodes ne s'opposent pas, car sa vie intellectuelle et morale, depuis son enfance, a été un effort ininterrompu vers la lumière, un progrès continu dans la conquête de la vérité.

Comment donc entrer en possession de la « sagesse », de cette vérité béatifiante dévoilée à la lecture de l'*Hortensius* ? Le manichéisme fut la première solution, la lecture de la Bible lui semblant rebutante pour la raideur du style. Les manichéens, au contraire, beaux parleurs, flattaient les goûts profanes du rhéteur. Ils lui promettaient la vérité en lui permettant de rester chrétien, Manès se disant « Apôtre de Jésus – Christ par la providence de Dieu le Père ».

C'est la période où il est professeur de rhétorique d'abord à Tagaste en 373, puis à Carthage de 374-383. Mais il revient au catholicisme après avoir un temps séjourné dans le **probabilisme** de la Nouvelle Académie. La lecture des ouvrages **néoplatoniciens** et de quelques traités des *Ennéades* l'aura beaucoup aidé à ce sujet. Il leur doit des éléments doctrinaux ainsi que la méthode platonicienne de l'ascension du sensible vers l'intelligible. Mais il écarte impitoyablement toute théorie opposée à la Révélation : par exemple le polythéisme, le naturalisme de la mystique plotinienne, le panthéisme latent dans l'émanation nécessaire.

Les œuvres de saint Augustin — En 355, Augustin regagne Tagaste, venant de Rome où il avait aussi ouvert une école de rhétorique. Il vend son patrimoine et ouvre un monastère dans une de ses propriétés aliénées. Il approfondit les Ecritures ; il achève ses dialogues philosophiques et compose ses premiers commentaires et ses premiers écrits contre les manichéens. En 391, il est ordonné prêtre, et en 395, sacré évêque d'Hippone. Là son activité redouble : sermons presque quotidiens, luttes contre les manichéens, les donatistes, les païens, plus tard, contre les pélagiens ; nouveaux commentaires ; ouvrages de longue haleine comme *De Trinitate* (Traité de la Trinité) et *De civitate Dei* (La cité de Dieu), correspondance où les lettres sont

parfois de vrais traités. C'est ainsi que de son petit diocèse il éclaire l'Eglise entière.

Le contenu de ces œuvres permet de dire qu'Augustin accepte, comme théorie fondamentale, celle même de Plotin, mais en substituant le point de vue de la vérité à celui de l'*Un* transcendant et simple. Les erreurs païennes du néoplatonisme sont tout simplement corrigées par la foi.

Comme chez Plotin en effet, on trouve chez Saint Augustin les deux grandes parties de la philosophie : la **métaphysique**, qui décrit l'œuvre créatrice de la vérité ou la descente des êtres venant de Dieu ; et la **morale**, qui expose la possession béatifiante de la Vérité ou l'ascension de l'âme purifiée vers Dieu.

CHAPITRE TROISIEME

HIER

Il s'est écoulé tout un millénaire entre le penseur africain qui précède, saint Augustin, et celui qui va suivre, Ibn Khaldûn. La succession n'est pas serrée, et c'est bien cette absence de contiguïté qui donne l'impression d'enjamber, dans cette histoire de la philosophie africaine, de longs espaces intercalaires. D'où viennent donc ces vides impressionnants, ces silences quasiment infinis ? Aucun écho africain de la scolastique, de Scot Erigène (810-876) à saint Thomas d'Aquin (1226-1274), encore moins de ceux qui viennent immédiatement après, comme Bacon (1214-1294), Duns Scot (1274-1308), d'Occam (1300-1347). Pas même de ceux de la Renaissance de Pomponazzi et de Campanella, de Rabelais et de Montaigne. Ce n'est que dans l'Allemagne du XVIIIe siècle qu'on entendra encore la voix d'un Africain, Antoine – Guillaume Amo, répondant à René Descartes au sujet d'une question proprement philosophique : la sensibilité de l'âme.

Cette vaste parenthèse ne laisse cependant pas de poser un problème, celui du rapport de la philosophie africaine actuelle à la philosophie africaine antique. Quelle légitimité dans la filiation ou dans la réappropriation, la première n'ayant pas directement passé le témoin à la seconde ? La transmission, très peu génétique, n'aura été que transitive, le témoin ayant été passé aux Grecs, puis de là aux Arabes de l'université espagnole, avant les multiples traductions latines par des moines romains. Ce qui peut au moins rassurer, c'est la concordance entre les traces d'éléments de la métaphysique africaine apparaissant dans la philosophie grecque qui nous est parvenue, et les traductions directes des textes hiéroglyphiques par l'équipe à

Champollion. Cette inévitable transitivity vaut peut-être mieux que rien. Encore faut-il prendre conscience du problème qu'elle pose et l'intégrer comme une variable dans la compréhension des antiquités africaines.

Mais avant d'en arriver à Amo, nous évoquerons trois figures intermédiaires, Ibn Khaldûn, Ahmed Baba de Tombouctou et Zera Yacob. Si un quelconque dialogue n'existe pas entre eux, s'il manque toujours cette contiguïté qui forme un corpus organique, au moins les séparations dans le temps sont-elles beaucoup plus réduites. Par eux, en tout cas, on se rapproche de plus en plus de l'Afrique noire et de la philosophie d'aujourd'hui. Dans les deux sens, ils sont un pont, ou une transition. Les problèmes qu'ils posent sont déjà ceux de la modernité, ou presque²¹.

1- IBN KHALDUN, 1332-1406

Né à Tunis en 1332 au sein d'une famille de haute culture islamique, Abû Zayd An-Rahman Ibn Muhammad étudie tout d'abord les diverses sciences de l'islam à Tunis, puis à l'Ecole de Grenade. A son retour à Tunis, il devient homme d'Etat et de cour auprès de sultans successifs. Il connaîtra deux années de prison entre autres péripéties. En 1375, il se retire en Algérie où il rédige la *Muqaddimah*, introduction à sa future *Histoire des Arabes, des Persans et des Berbères*. En 1382, il se rend en Egypte où il devient professeur de droit malékite, magistrat et, épisodiquement,

²¹ Dans la périodisation classique, on compte, entre l'avènement du christianisme et la révolution intellectuelle de Francis Bacon et de René Descartes, une longue période de 12 siècles que l'histoire désigne sous le nom de *Moyen Age* (350-1450 environ) et de *Renaissance* (1450-1600 environ). La *modernité* proprement dite commence avec Bacon et Descartes au début du XVII^e siècle, pour éclore au XVIII^e siècle, siècle des Lumières (Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Hume, Kant, etc.).

diplomate. C'est au cours de cette période qu'il rédige sa magistrale *Histoire universelle*, *Kitab al Ibar* et, également, son *Autobiographie*.

La *Muqaddimah* est le lieu où Ibn Kaldûn fixe l'objectif et les méthodes de ses recherches. Il ne s'agit pas en effet d'établir l'inventaire d'une histoire événementielle comme l'ont fait les prédécesseurs, mais de créer l'histoire avec les outils que la science islamique lui apporte. Il s'oppose par ailleurs aux partisans de la spéculation pure, les « falâsifah », et aux tenants de l'alchimie et de l'astrologie, pour adopter les principes méthodiques réalistes des sciences exactes : exigence d'objectivité, rigueur de l'analyse des phénomènes socio-politiques. Il introduit ainsi le fait sociologique comme structure dialectique essentielle de l'histoire.

Dans la brillante analyse des sociétés historiques de l'Afrique du Nord, les métiers, les sciences et les techniques sont analysés dans leur évolution sociale ; la récurrence intensive de la notion de « valeur du travail » dans cet exposé vaudra à Ibn Khaldûn la réputation d'être le précurseur du matérialisme historique, et, bien plus, de la science historique moderne.

2- AHMED BABA DE TOMBOUCTOU, 1556-1627²²

Baba naît le 26 octobre 1556 au Macina et meurt à Tombouctou le 22 avril 1627 à l'âge de 71 ans. Il est le penseur le plus célèbre dans le Soudan de cette époque et plus particulièrement dans Tombouctou.

²² La présentation de cet auteur est une synthèse opérée à partir d'un article de Nsamenang Mbongo dans les *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines* de l'Université de Douala, janvier 2001, pp. 63-75, intitulé « Un grand maître de la philosophie africaine ancienne : Ahmed Baba de Tombouctou ».

Baba est un Nègre, ou tout au moins un Nègre métissé, conscient de sa soudanité et qui la revendique. Erudit, il a étudié la philosophie, la logique, l'exégèse, le droit, la grammaire, la théologie, la rhétorique, l'histoire, la littérature, etc. Ce bagage lui a permis d'écrire un total de 56 livres connus dont la moitié fut composée lors de son exil marocain entre 1593 et 1607, après l'invasion du Songhaï par le Maroc qu'il avait publiquement contesté.

L'apport philosophique d'Ahmed Baba se résume par les idées – forces ci-après :

a) la gouvernance éclairée comme condition de cohabitation saine entre science et politique, tel qu'on peut le voir dans son ouvrage intitulée : *Porte-bonheur et contre-malheur : éviter les autorités injustes*.

b) La prééminence de la science et de la pratique religieuse rationnelle sur la foi aveugle. Sous cet aspect, Baba oppose les fidéistes mystiques et autres illuminés sectaires aux scientifiques et philosophes croyants en prenant position pour ces derniers selon son ouvrage : *Dons précieux élargissant la vertu des savants*.

c) Pour un humanisme anti-raciste universaliste. S'élevant contre le racisme anti-nègre des populations sahariennes du Touat, Baba écrit en effet l'ouvrage : *Echelle pour s'élever à la condition juridique des Soudaniens réduits en esclavage*. Il introduit ce faisant une distinction subtile entre « guerre régulière » (le jihad) et « asservissement illégal ». Il va jusqu'à remettre même en cause la validité de la malédiction de Cham. Qui ne voit que cette remise en cause de quelques éléments de l'Écriture Sainte, remise que va plus tard systématiser Spinoza dans le *Tractatus Theologico-philosophicus* est un paradigme très représentatif, avant la lettre, du rationalisme à venir ?

3- ZERA, YACOB, 1599-1692

En considérant l'époque où il a vécu, ce philosophe éthiopien est contemporain de Descartes (1596-1650) et de Hobbes (1588-1679), dont il épousera à la fois le rationalisme et l'empirisme.

L'homme à qui nous devons la découverte de Zera Yacob est le Jésuite canadien Claude Sumner, à qui des intellectuels africains avaient tout d'abord opposé leur scepticisme : « Nous n'avons pas de philosophie en Ethiopie. La religion a tout absorbé », ou encore : « D'après notre système traditionnel d'éducation, il ne faut pas poser de questions ni discuter. On accepte, on a la foi. Comment voulez-vous obtenir une philosophie en pareil climat ? ». Mais, opiniâtre et décidé, Sumner découvrit dans la bibliothèque nationale d'Ethiopie, couvert d'une épaisse couche de poussière et dans un cadre en bois, *Le livre des philosophes*. « Le manuscrit avait cent vingt-huit pages. La langue utilisée n'était pas l'amharique moderne, mais l'ancienne langue sémitique, le guèze, qui ne survit plus que dans la liturgie de l'Eglise. J'avais entre les mains une copie récente d'un vieux texte. Qui l'avait écrit ? A quelle époque ? je n'en savais rien. Tout ce que je savais, par un coup d'œil rapide, c'est que l'Ethiopie possédait un texte philosophique écrit, qui remontait à l'âge où le guèze était la langue parlée du pays »²³.

D'autres découvertes interviendront à Addis-Abeba, par la suite : *Le traité de Zera Yacob* ; *Le traité de Walda Heywat* ; *Le physiologue*. *La vie et les maximes de Skendes* sera plutôt déniché à Berlin-Est.

²³ C. Sumner, « Aux sources éthiopiennes de la philosophie africaine », cité par Same Mbongo, in *Zera Yacob et la philosophie éthiopienne ancienne*, broch., Université de Douala, 2002, p. 7

Fils d'une famille pauvre, ce brillant esprit, qui porte néanmoins le nom de l'Empereur Zera Yacob (1434-1468), fit de solides études littéraires dès l'enfance, en apprenant les Psaumes de David, la musique sacrée, la poésie, la littérature, l'herméneutique religieuse. L'éducation reçue à l'école Qene était plutôt tournée vers la formation de l'esprit critique et de la libre pensée. Il dira par exemple : « J'ai étudié l'interprétation des saintes écritures pendant dix années. J'ai appris les différentes interprétations, celle des Frang (les catholiques portugais ou étrangers) et celle de nos savants. Souvent, leur interprétation ne s'accordait pas avec ma raison, mais je suspendais mon opinion et je cachais en mon cœur toutes les pensées de mon esprit ». ²⁴ Descartes, pareillement, avait suspendu son jugement et évité, soigneusement, de contredire les dogmes de l'église ou les lois du pays dans lesquels Dieu lui avait fait la grâce de naître. Son système cosmologique même avait dû être présenté sous la forme d'une fiction et non celle d'un traité. « Pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un monde si Dieu créait maintenant quelque part dans les espaces imaginaires assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière.... » ²⁵

Le libre jugement de Zera Yacob ne sera pas au goût de l'establishment, et il sera contraint à l'exil, un exil qui lui permettra de rédiger son *Traité*.

²⁴ Cité par Nsamé Mbongo, *Ibid.*, p. 16.

²⁵ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Librairie Générale de France (Livres de poche), Paris, 1973, VI^e partie, p. 140.

Dans une Abyssinie très chrétienne, Zera Yacob tient cependant à préciser sa position : « Les gens me prenaient pour un chrétien lorsque je traitais avec eux ; mais dans mon cœur je ne croyais en rien sauf en Dieu qui a tout créé et conserve tout, comme il me l'avait enseigné. Je pensai à moi-même : « Est-ce un péché aux yeux de Dieu si je parais être ce que je ne suis pas et trompe les hommes ? ». Mais je me dis : « Des hommes veulent être trompés ; si je leur dis la vérité, au lieu de m'écouter ils vont me maudire et me persécuter ; il est inutile de leur révéler mes pensées ; cela me nuirait beaucoup. Par conséquent j'agirai parmi les hommes comme si j'étais l'un d'eux ; mais avec Dieu j'agirai comme il me l'a demandé »²⁶

Il est facile de voir ici que Zera Yacob accorde une grande importance à la raison naturelle comme condition de parvenir à la vérité. « La vérité est immédiatement révélée à celui qui la cherche. En effet, celui qui cherche avec la pure intelligence placée par le créateur dans le cœur de chaque homme et qui scrute l'ordre et les lois de la création découvrira la vérité »²⁷.

En dehors de ce rationalisme théorique aux accents cartésiens (La lumière naturelle), il faut relever, chez Zera Yacob, un autre aspect important : sa méthodologie en matière de recherche expérimentale, qu'il dénomme *Hatata*, ou enquête. La racine étymologique de ce mot guèze signifierait : « Questionner par morceaux, pièce à pièce, chercher à pénétrer ou à traverser, enquêter avec précision, examiner de près ». Une fois de plus, il est difficile de ne pas rapprocher cette attitude de la seconde règle de la méthode cartésienne. « Diviser chacune des difficultés que

²⁶ Cité par Nsamenang, *Op. cit.* p. 21.

²⁷ *Ibid.*, p. 23.

j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre »²⁸.

Quand par ailleurs le philosophe éthiopien se livre à la critique de la révélation et de la prophétie : « Pourquoi Dieu a-t-il révélé sa loi à une nation et l'a-t-il tenue cachée d'une autre ? En ce moment même les chrétiens disent : « La doctrine divine se trouve seulement parmi nous » ; ou encore : « Et si nous en croyons les hommes, la doctrine divine n'est parvenue qu'à peu d'hommes. Nous ne pouvons même pas être sûrs de ceux parmi ce petit nombre à qui elle est parvenue. N'est-il pas possible à Dieu de confier sa parole aux hommes toutes les fois qu'il lui plaît ? Ils mentent tous lorsqu'ils prétendent attribuer à la parole de Dieu des paroles des hommes »²⁹. Quand il se livre à ce travail de démystification, il est difficile de ne pas se rappeler le Spinoza du *Tractatus theologico-philosophicus* qui, du reste, avait toujours eu maille à partir avec les rabbins de la synagogue comme Zera Yacob avec son éternel ennemi : le prêtre et ami du roi, Walda Yohannes.

3- ANTOINE-GUILLAUME AMO, vers 1703- ?

Paulin Hountondji, qui a fait connaître Amo au public francophone, le présente, d'entrée de jeu, comme un homme essentiellement soucieux de son africanité. « Axim est une vieille ville africaine située sur le « Golfe de Guinée » (Océan Atlantique), au sud-ouest de l'actuel Ghana, non loin de la frontière ivoirienne. C'est là que vit le jour, dans les premières années du XVIII^e siècle, le philosophe noir qui devait plus tard signer en latin : Amo Guinca-Afer (ou Amo Guinea-Africanus). Amo-le-Guinéen, comme s'il craignait d'oublier ou de laisser oublier par son entourage, à travers sa

²⁸ R. Descartes, *Op. cit.*, I^{re} partie, p. 111.

²⁹ Nsamenang, *Op. cit.* p. 22.

longue aventure européenne, ses origines et ses attaches africaines »³⁰

On ne sait avec exactitude comment Amo est arrivé à Amsterdam en 1707. Dans la même année, il est présenté au duc Antoine Ulric de Brunswick, qui le cèdera ensuite à son fils Auguste Guillaume. Il est baptisé le 29 juillet 1708 sous le parrainage des deux ducs. Le 9 juin 1727, il s'inscrit à l'Université de Halle pour y étudier le droit. C'est là qu'il soutient, en 1729, sa « dissertation inaugurale » sur *Les Droits des Africains en Europe* (*Dissertatio inauguralis de jure Maurorum in Europa*). Le 2 septembre 1730, Amo s'inscrit à l'Université de Wittemberg. C'est là qu'il apprend la médecine et la psychologie. En avril 1734, il soutient son second mémoire, le *De humanae mentis apatheia* (De l'impassibilité de l'esprit humain). En 1738, il fait publier un *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (De l'art de philosopher avec sobriété et précision).

Dans *De l'impassibilité de l'esprit humain*, et d'après Hountondji, Amo s'insère dans un débat célèbre de l'époque : la querelle des mécanistes et des vitalistes, et prend parti contre le vitalisme.

Un autre commentateur, Christopher S. Nwodo, a lui aussi insisté sur la contradiction portée à Descartes par Amo, à partir du même texte, au sujet notamment de la liaison du corps avec l'âme. Amo admet en effet qu'il y a deux substances, le corps et l'esprit, qui ont chacune ses facultés. La faculté de sentir, en tout cas, n'appartient pas à l'esprit, et c'est à partir de cette vérité qu'Antoine – Guillaume Amo critique le dualisme cartésien. Descartes avait en effet établi que l'esprit était une substance pensante et sans étendue, tandis que l'essence de la matière était l'étendue sans pensée.

³⁰ Paulin J. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"*, Ed. CLE, Yaoundé, 1980, p. 139 (1^{ère} édition, Maspéro, 1977).

Allant plus loin, il avait aussi montré que ces deux substances, diamétralement opposées, non seulement étaient unies dans l'homme, mais aussi qu'elles se trouvaient en interaction réciproque, à l'aide de la *glande pinéale* comme point de contact. Et comme si cela ne suffisait pas, il avait divisé l'âme en deux parties, dont l'une pensait, tandis que l'autre, unie au corps, se mouvait et sentait avec lui...³¹ C'est tout le problème : comment une substance non étendue, sans ce corps qui est le siège de la sensibilité, peut-elle *sentir* ?

Du droit des Africains en Europe (1729). Il importe aussi de marquer un temps d'arrêt sur ce texte. Le débat sur la possibilité des Noirs d'avoir une âme intéressait la classe intellectuelle et les ecclésiastiques de l'époque. Un texte de droit comme *Le Code noir*, qui légiférait sur l'esclavage des Noirs après avoir été promulgué par Louis XIV en 1685 devait bien être connu en Europe. Amo a-t-il eu connaissance de cet édit royal ? On ne saurait le dire, l'ouvrage du Ghanéen étant demeuré introuvable jusqu'à ce jour. Toujours est-il que ce titre est une réponse courageuse, ou, à tout le moins, une heureuse coïncidence. Considéré seulement du point de vue de son contenu objectif, le mémoire constitue en lui-même l'une des toutes premières réactions philosophiques noires contre l'injustice et l'oppression d'un peuple sur un autre, du peuple blanc sur le peuple noir. Et sans doute, un texte sur les droits de l'homme africain, bien avant les multiples déclarations des droits de l'homme qui allaient jaillir de partout dans le monde tout au long du XVIII^e siècle.

En 1753, Amo se trouve à Axim, dans sa terre natale, où il mène une vie d'ermite, ayant déjà acquis la réputation

³¹ Voir Christopher S. Nwodo, « The Explicit and the implicit in Amo's Philosophy », in *Philosophy in Africa, Trends and Perspectives*, Edited by P. O. Bodunrin, Ife, 1981, pp. 27-39.

de devin (Coïncidence géographique : Kwame Nkrumah se fera aussi appeler dans son pays "osagyefo", le mage). La date de sa mort reste inconnue.

4- JACOBUS CAPITEIN, 1717-1749

Dans son ouvrage, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine – courants et problèmes*³², A.J. Smet nous apprend qu'Amo n'est pas l'unique Noir-Africain du XVIII^e siècle qui se soit préoccupé du problème de l'esclavage. Il le tient lui-même du Professeur Bontick. Nous nous permettons de le citer complètement, faute de pouvoir résumer une brève information.

« Capitein était depuis quatre ans étudiant à la Faculté de théologie (calviniste) de l'université de Leiden en Hollande quand il termina ses études par une « *Disputatio publica* », le 10 mars 1742, sur le sujet « *De servitute, libertati christianae non contraria* » (L'esclavage n'est pas opposé à la liberté chrétienne).

« Le problème de l'esclavage, écrit le P. Bontinck, était d'une grande actualité en ce XVIII^e siècle qui vit l'apogée de la traite atlantique. En effet, d'après Capitein lui-même, « *fuere et adhuc sunt homines in orbe christiano et praesertim in Belgio qui.. statuerunt libertatem evangelicam cum servitute corporea nequaquam posse consistere* » ("Il y avait et il y a encore dans le monde chrétien et surtout en Belgique, des hommes qui affirment l'incompatibilité de la servitude corporelle avec la liberté évangélique"). Si cette opinion... l'emportait, il était à craindre que l'esclavage et, par conséquent aussi, la traite ne disparaissent des possessions d'Outre-Mer, tant des Hollandais que des autres peuples chrétiens... Surtout les « *Moderatores coloniarum* »

³² A.J. Smet, *Histoire de la philosophie africaine*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa – Limete, 1980, pp. 28-30.

craignaient que l'évangélisation des peuples africains ne cause de grands dommages (« magnum detrimentum »), car la liberté chrétienne, apportée par l'évangélisation, supprimerait la traite lucrative » ...

Capitein s'applique donc à démontrer que ses frères de race peuvent devenir chrétiens, et donc spirituellement libérés par le Christ, tout en restant corporellement esclaves.

Au moment où Capitein éditait sa thèse, Amo était sans doute encore en Allemagne. Quelles étaient ses opinions à ce sujet ? Est-il parmi ceux qui défendent l'incompatibilité de l'esclavage avec la liberté chrétienne ? Probablement. De toute façon, il est captivant de voir comment cet homme africain cherche dans le dialogue avec ses contemporains à obtenir pour ses frères le droit et la justice.

C'est surtout dans ce sens que nous voyons en lui un précurseur de la problématique philosophique africaine : la défense des droits des hommes » (pp. 29-30).

5- OGOTEMMÉLI

Ce vénérable vieillard sans âge est un illustre représentant des Dogon, un peuple habitant le Sud du Mali. Les Dogon se sont installés vers le X^e siècle dans les falaises de Bandiagara et dans la plaine du Seno. Ce sont donc des troglodytes ayant maîtrisé le travail de la terre, le tissage et la poterie, leur langue étant le *Dogo so*.

Le vieil Ogotemméli est, naturellement, « illettré », dans le sens où ce terme désigne toute personne qui n'a pas été à l'école du Blanc. Mais ce n'est pas un inculte, puisque précisément, ce que le monde moderne sait aujourd'hui de la mythologie *dogon*, ou de la métaphysique *dogon*, c'est à lui qu'il le doit. Non à travers un traité systématique, mais à partir

d'un dévoilement pratiqué dans l'oralité, et soigneusement recueilli dans l'écriture de Marcel Griaule qui l'avait ainsi fréquenté, et assidument, pendant une quinzaine d'années. C'est curieux comme l'histoire peut se répéter ! Le rapport est ici, exactement, comme celui entre un Socrate exclusivement oral et un Platon qui s'était mis à retranscrire patiemment les prestations de son maître, quitte à y injecter des aperçus personnels. Mais l'essentiel était sauf, et l'on peut dire que nul ne parlerait plus de Socrate aujourd'hui, qu'il aurait été enseveli dans la nuit de l'oubli, sans la médiation alphabétique platonicienne. Au contraire, des chapitres entiers sont consacrés à Socrate dans les manuels, et l'on continue à écrire des centaines d'ouvrages sur lui, lui qui n'avait pas produit le moindre écrit. C'est dans cette perspective théorique qu'il faut comprendre qu'Ogotemméli puisse côtoyer, dans ce panorama de la philosophie africaine, des auteurs prolixes comme Ali Mazrui, ou Yves Mudimbe, et les autres aussi.

L'œuvre principale où l'on rencontre le vieux sage s'intitule : *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*³³. L'auteur de ce texte fondamental est Marcel Griaule, un ethnologue français né à Aisy-sur-Armançon dans l'Yonne, en 1898. Elève de Marcel Mauss, l'un des pères fondateurs de l'ethnologie et de l'anthropologie en tant que disciplines des sciences sociales, il sentira, sous l'influence de son maître, l'envie de partir sur le terrain. Il a cherché à se spécialiser et à se concentrer sur les *Dogon*, pour constituer, à travers eux, un corps de connaissance le plus complet possible regroupant, à l'image de son maître, la culture matérielle, les usages sociaux, l'oralité, les rites, afin de retrouver, par là, les représentations mythiques et métaphysiques qui en sont le fondement.

³³ Marcel Griaule, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966, (Première édition en 1948).

En écrivant *Dieu d'eau*, qui est une vérification et un approfondissement de sa thèse, *Les masques Dogon*, soutenue en 1938, Griaule prend conscience que le savoir ethnographique est un chemin qui conduit à la véritable connaissance d'une culture aussi secrète qu'authentique. Pour lui, les révélations d'Ogotemméli permettent aux *Dogon* d'afficher une cosmogonie « aussi riche que celle d'Hésiode », ainsi qu'une métaphysique capable de se projeter « en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivant » (p.12).

La méthode de travail est aux antipodes de l'interrogatoire standardisé qui peut effaroucher l'informateur. C'est Ogotemméli qui, comme s'il suivait le cours de la pensée de l'enquêteur, se met pratiquement à l'initier en lui révélant progressivement certains secrets, lorsqu'ils sont à deux, dans la langue vernaculaire. Le résultat est une représentation magistrale des origines du monde.

Ogotemméli raconte la naissance de la terre, l'union de Dieu, Amma, et de cette dernière. Leur union ayant été contrariée par le fait que le clitoris de la terre s'était élevé contre le sexe d'*Amma* pour l'empêcher d'entrer en elle, le fruit de leur accouplement a donc pris la forme du chacal. Après l'excision de la terre, l'ordre des choses fuit rétabli, et des génies jumeaux sont nés, *Nommo*. Alors que Dieu modelait un homme puis sa compagne dans la glaise, les *Nommo* leur donnèrent une âme double... Bref, Ogotomméli raconte l'origine de chaque chose et de chaque fonction biologique. Il dévoile ainsi, petit à petit, les grands axes de la pensée symbolique *dogon*, ainsi que les correspondances avec les choses terrestres : prépondérance de l'eau, symbolique des chiffres de un à huit, classification des animaux, agencement des parties du corps, architecture des greniers...

Il existe donc un lien entre le sacré et le profane, entre le temps mythique et le temps historique, un lien de fondation. Mircea Eliade le confirme dans son ouvrage précisément intitulé : *Le sacré et le profane* : « C'est le sacré qui est le réel par excellence. Rien de ce qui appartient à la sphère du profane ne participe à l'Etre, puisque le profane n'a pas été fondé ontologiquement par le mythe, il n'a pas de modèle exemplaire »³⁴.

6-KOTCH BARMA FALL, 1586-1655

L'existence de ce philosophe Sénégalais du XVIIe est simplement signalée sur internet sans autre précision qu'il est originaire du Cayor. Un mémoire de maitrise a été rédigé par lui à l'université de Dakar en 1979 (125 pages) par Léon Diagne, intitulé : *Kotch Barma Fall : un philosophe Sénégalais du XVIIe*.

³⁴ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1965, p. 85.

DEUXIÈME PARTIE

**LA PHILOSOPHIE AFRICAINE
CONTEMPORAINE**

CHAPITRE QUATRIEME

LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CONTEMPORAINE D'EXPRESSION FRANÇAISE

Tout choix est finalement arbitraire, quelque argument qu'on puisse avancer pour le justifier. Si certains ténors de la pensée contemporaine de l'Afrique francophone manquent dans le panorama qui va suivre, alors qu'ils méritent grandement d'y figurer, c'est tout simplement par indisponibilité de la documentation. Pendant même que s'écrivait ce livre, de jeunes penseurs finissaient aussi de mûrir. L'histoire nécessite donc une activité permanente d'actualisation et de réajustement à laquelle l'auteur de ce livre ne saurait échapper. Les éditions prochaines s'efforceront d'être aussi complètes que possible, au fur et à mesure que s'enrichira l'information.

1- TEMPELS, LE RÉV. PÈRE PLACIDE, 1906-1977

C'est vrai, il n'est pas Africain. Mais il se trouve au cœur même de la philosophie africaine. Ce missionnaire belge est en effet l'auteur du très célèbre ouvrage *La philosophie bantoue* (publié en 1947 en néerlandais et traduit en 1949 aux Editions Présence Africaine). Il s'agit ici du classique des classiques en matière de philosophie africaine. Bien des commentateurs n'approuvent pas la présentation qui y est faite de la philosophie bantou. C'est le cas de Paulin Hountondji et de Marcien T'owa, par exemple, qui dénoncent la méthode inaugurée là par Tempels : l'**ethnophilosophie**.

D'autres se sont plutôt enthousiasmés de la révélation, par le missionnaire belge, d'une philosophie effective dans une société dite « primitive », où la tradition philosophique : Hegel, Gobineau, Heidegger, Max Weber, Lévy-Brühl..., avait toujours nié l'existence de la moindre pensée spéculative. Sous cet aspect, l'affirmation tempelsienne était plutôt révolutionnaire et c'est ce caractère positif qui lui a valu des émules comme Senghor, Alassane N'daw, Basile-Julcat Fouda, John Mbiti ou Alexis Kagame.

Le concept fondamental de la « philosophie bantoue » que Tempels s'honore de dévoiler aux yeux de l'opinion est celui de **force vitale**. C'est ce concept qui permet de comprendre la manière dont le Négro-africain aborde la vie, les raisons de tel ou tel choix existentiel comme, par exemple, la nécessité d'une abondante progéniture, ou la volonté de s'emparer de la force vitale d'autrui pour se renforcer soi-même davantage.

2- KAGAME, ALEXIS, 1912 – 1981

L'Abbé Alexis Kagame est un Rwandais qui a décidé de suivre la voie tracée par le Révérend Père Placide Tempels, tout en redressant, par-ci par-là, quelques erreurs commises par le Belge qui ne maîtrisait pas le bantou – rwandais. Par ailleurs, ses efforts de restitution de la philosophie bantoue ne se limitent pas, comme chez Tempels, à un petit groupe (Les Baluba). Dans l'introduction à *La philosophie bantoue comparée*, un ouvrage qui porte bien son nom, Kagame écrit à ce sujet :

« Le P. Tempels avait déjà publié sa *Philosophie Bantu*. Il a eu l'honneur de soulever le premier ce problème de la Philosophie Bantu ; ce fait immortalisera sûrement son nom

parmi les penseurs de notre Civilisation³⁵. Il est presque certain que s'il n'avait pas soulevé ce problème par un ouvrage déjà alors contesté et chaudement loué à la fois, notre thèse aurait porté sur un autre sujet. Nous estimons cependant que la méthode de notre pionnier était déficiente et que le titre de son ouvrage n'avait pas de relation avec son contenu. Pour parler d'une Philosophie Bantu, il fallait à nos yeux procéder de la manière suivante :

a) Prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, les récits et dans les proverbes, en évitant leur aspect qui relève de l'Ethnologie ;

b) Etendre ensuite ces recherches sur toute l'aire Bantu, dans le but de vérifier si les mêmes éléments s'y retrouvent ou non. La conclusion serait qu'on pourra alors reconnaître l'absence d'une Philosophie Bantu, ou affirmer son existence réelle.

Les analyses de notre thèse constituaient cette monographie de départ. La 2e phase de notre travail a commencé en 1955 même et nos recherches ont duré 17 ans. La présente étude en aligne les résultats »³⁶

Dans ses recherches, Kagame s'efforce en effet de dégager « un système collectif de pensée profonde, vécu et non repensé », dont on peut vérifier la supériorité « sur le travail individuel d'un penseur attiré au sein d'une civilisation à écriture » (p. 171)³⁷. Il s'agit donc d'une

³⁵ Attention : les traducteurs du Père Tempels ont écrit : « *Bantoue* ». Les commentateurs africains ont corrigé par la graphie normale de « *Bantu* ». Le lecteur saura donc dicerner lui-même, à l'occasion.

³⁶ *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 171.

« philosophie sans philosophes ». C'est précisément à cette formule que s'accroche toute la problématique de la philosophie africaine. Peut-il en effet y avoir une philosophie sans des auteurs l'ayant produite ? La restitution d'une pareille philosophie n'a-t-elle pas eu besoin de la médiation du philosophe Kagame ? Le travail de restitution ou de révélation n'est-il pas un travail de philosophie nécessairement réalisable par un philosophe de métier ? Platon a-t-il fait autre chose que réinterpréter, dans une réflexion toute personnelle, les mythes et les cosmogonies de sa culture traditionnelle ?

3- HEBGA, MEINRAD-PIERRE, 1928-2008

La configuration encyclopédique des études du Père jésuite est quelque chose d'extraordinaire, d'où l'on peut aussi comprendre la profondeur et l'extrême diversité de sa production ultérieure.

De 1946 à 1948, il étudie la philosophie scolastique au Grand Séminaire de Yaoundé ; de 1948 à 1952, il approfondit la théologie à l'Université Catholique de Rome ; de 1957 à 1959, il met entre parenthèses les études universitaires pour recevoir une formation spirituelle au noviciat d'Aix-en-Provence. Il revient ensuite à sa formation académique en étudiant la philosophie à la Sorbonne, Paris IV, de 1959 à 1964, puis les sciences sociales à l'Institut Catholique de Paris de 1960 à 1962. Il achève sa formation spirituelle aux Etats-Unis, dans l'Ohio, Cleveland, de 1965 à 1966. Retour à l'académie en 1967 et 1968, avec des études de psychopathologie en Sorbonne et à Sainte Anne, puis de philosophie des sciences avec entraînement à l'analyse mathématique, en 1969, à l'Institut des Sciences et des Techniques de Paris. Tout a-t-il une fin, comme on dit ? Il prit donc une dernière inscription en *Bantu Linguistics*, en 1971, à la Duquesne University de Pittsburg, aux Etats-Unis.

Ses diplômes sont naturellement nombreux et variés : Maîtrise en Théologie, Rome 1952 ; Licence ès Sciences Sociales, Paris 1962 ; Certificat de psychologie, Paris, 1964 ; Doctorat de 3^e Cycle en Philosophie, Rennes, 1968 ; Certificat de Linguistique Bantu, Pittsburg, 1974 ; Doctorat d'Etat en philosophie, Sorbonne, 1986.

Parmi les publications les plus importantes de cet esprit pluriel, et dont certaines le propulseront au cœur des controverses sur la philosophie africaine, on peut citer :

- *Sorcellerie, chimère dangereuse*, INADES, Abidjan, 1982, 300 p.

- *Sorcellerie et prière de délivrance*, INADES et Présence Africaine, 1985, 200p.

« Eloge de l'ethnophilosophie », in *Présence Africaine*, n° 123, 1982

Afrique de la raison, Afrique de la foi, Karthala, Paris, 1995, 202 p.

Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, L'Harmattan, Paris, 1998, 370 p.

Le fil conducteur de la pensée de cet homme qui délivre aussi les âmes possédées, par les prières d'exorcisme comme par les techniques de la psychothérapie, est la réflexion sur la rationalité de la pensée africaine dite traditionnelle, que nombre de ses collègues et congénères du continent, à la suite de leurs maîtres occidentaux, mettent en doute, quand ils ne la nient pas purement et simplement.

Voyant par exemple que la philosophie de Platon s'appuie sur les mythes et religions du terroir, sur son savoir encyclopédique en astronomie, économie, cosmologie, rhétorique, musique, etc., il s'est convaincu qu'il avait le droit

et le devoir de construire sa réflexion à partir des discours africains traditionnels accessibles : littérature orale, désormais écrite en partie, croyances et rites religieux, magie, sorcellerie, jeux, etc.

Dans *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, il reprend et développe son article de 1982 dans *Présence Africaine*, en montrant que la querelle qui fit rage dans les années 70 et 80 entre deux groupes de penseurs nègres, également aliénés, était sans intérêt, les deux camps ne s'étant même pas entendus au plan sémantique sur le concept de philosophie. Evoquant l'omniprésence de la philologie chez Nietzsche, il s'inscrit en particulier en faux contre la thèse de P. Hountondji selon laquelle l'analyse linguistique serait « radicalement hétérogène à la philosophie », et cette dernière une discipline étanche, coupée des autres disciplines intellectuelles.

4- TOWA, MARCIEN, 1931...

Le penchant fortement prononcé de Marcien Towa pour une vision progressiste du monde amènera ce philosophe camerounais à penser essentiellement le problème de la libération de l'Afrique dans une optique révolutionnaire. Cette tendance apparaît dans sa thèse de doctorat de 3^e Cycle : *Poésie de la négritude. Approche structuraliste* (Sorbonne, 1969). Dans cette poésie se proclamant poésie de la libération et de l'affirmation des valeurs nègres, l'auteur distingue deux tendances majeures. L'une, révolutionnaire, est dominée par Aimé Césaire et l'autre, conservatrice, par Léopold Sédar Senghor.

Cette critique sera approfondie dans un essai de 1971, intitulé *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?* (éd. CLE). Ici, il fustige le fait de cantonner le Nègro-Africain dans le registre de l'*émotion*, qui serait donc essentiellement

nègre tandis que la *raison* serait essentiellement hellène. Il s'agit en fait d'une affirmation raciste, qui ramène un fait de culture à un fait de nature, condamnant le Nègro-Africain dans son essence inférieure, sans espoir de transformation.

L'ouvrage qui a proprement valu sa célébrité à Marcien Towa est son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (CLE, 1971), qui démystifie les toutes premières approches de la philosophie africaine en tant que non philosophiques, parce que, plutôt, ethnophiles. Cette méthode est à abandonner au profit d'une philosophie rigoureuse, adaptée aux exigences de l'heure. De même faut-il tourner le dos au passé pour adopter, de façon prométhéenne, cette rationalité qui avait permis à l'Occident de vaincre et de dominer l'Afrique.

Dans un autre essai, *L'idée d'une philosophie africaine* (CLE, 1979), et en partant des mythes de l'Égypte ancienne, et des contes de l'Afrique Noire, Marcien Towa montre qu'il existe une véritable tradition philosophique en Afrique. Il ne s'agit pas d'un retour à cette ethnophilosophie qu'il avait critiquée autrefois, mais d'une démonstration du fait que le Nègro-Africain n'est pas fermé au rationnel et à l'esprit critique. Le primat de l'intelligence sur la bêtise, constamment représenté dans les contes par Kulu (la tortue), ou le grand défi au débat, lancé à Dieu par l'araignée toilière, au sujet des ratés constatés dans la création (le mal), alors que cette création aurait dû être parfaite, sont des paradigmes, ou des preuves exemplaires de la pensée philosophique. Seule la philosophie, en effet, peut soumettre l'Absolu au débat et à la critique.

Moins connus sont les derniers travaux de l'auteur, dont notamment sa thèse de doctorat d'Etat *Identité et transcendance*, Nanterre 1977, publiée chez Présence Africaine en 1985), où l'auteur s'interroge sur l'identité humaine

générique liée à la multiplicité des cultures, en même temps que sur le conflit des traditionalismes.

Le cercle de philosophie « Kwame Nkrumah » qu'il a créé à Yaoundé à la fin des années 80, et qu'il continue à animer aujourd'hui, édite régulièrement une revue intitulée *Zéen*, c'est-à-dire *La voie*. C'est elle qu'il faut lire pour suivre les toutes dernières évolutions de Marcien Towa en prise aux problèmes de la modernité. Exemple : *De la lisibilité de notre monde ; A propos des droits de l'homme comme fondement de la paix ; Dialectique de l'universalisation du mégacycle des civilisations industrielles*, etc.

5- ALASSANE NDAW

Nous avons affaire ici à l'un des pionniers de la philosophie africaine. Son maître ouvrage est sa thèse de Doctorat des années 70, publiée en 1980 aux Nouvelles Editions Africaines (NEA) : *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. La question centrale est de savoir s'il existe une philosophie négro-africaine traditionnelle, comme on peut le dire de la philosophie indienne ou chinoise, française ou allemande, et si oui, dans quelle mesure, à partir d'elle, on peut fonder une philosophie négro-africaine moderne. Voici un extrait significatif :

« La philosophie des Grecs n'a-t-elle pas commencé par être une ethnophilosophie, c'est-à-dire une vision du monde propre aux Grecs, même si par la suite, comme nous l'avons déjà dit, Platon l'a orientée vers la recherche de l'universalité dans la pensée ? »

L'effort des penseurs africains contemporains risque d'être singulièrement stérile et mal orienté si on ne le complétait par l'inventaire des idées qui relèvent d'une tradition anonyme. Il doit être question désormais de déchiffrer les énoncés livrés dans le corpus des textes oraux

et d'en reproduire selon les possibilités dévoilées dans le sujet, le dessein constructeur. La philosophie n'est pas créatrice de son objet : elle implique des matériaux sur lesquels elle doit s'appuyer. La question qui se pose est de savoir comment, en entrant dans la mouvance de la modernité, la pensée africaine traditionnelle peut apporter sa conceptualité propre.

Notre vœu le plus ardent est l'avènement d'une nouvelle génération de philosophes sachant interroger de l'intérieur les disciplines ethnologiques. La pensée africaine, qui est une pensée savante, recèle une philosophie de l'univers et une conception de l'homme, différentes certes de celles de l'Occident, mais aussi riches et complexes. Les représentations collectives des peuples négro-africains, loin d'être des tissus de superstitions, sous-tendent, au contraire, une cosmologie, une psychologie et une théodicée, ainsi que nous nous sommes efforcé de le montrer.

Ce qui apparaît à notre investigation, ce n'est pas une poussière de faits incohérents et contradictoires, mais cette étrange activité de la pensée négro-africaine classant, manipulant les entités cosmogoniques. Non seulement, il faut inventorier les représentations collectives africaines, mais il faut tenter de dévoiler leur originalité absolue, de cerner en elles la donnée unique. » (pp. 264 - 265)

Dans un article de 1982, « Sur les formes du savoir en Afrique », in *Revue Sénégalaise de philosophie*, n°2 (juillet-décembre), Alassane Ndaw revient sur cette vision avec insistance : « L'idée selon laquelle le savant, qui veut connaître les propriétés du monde matériel, doit recourir à l'observation systématique et à l'expérimentation est familière à l'épistémologie occidentale. Les Africains, qui considèrent la nature comme un organisme vivant,

recherchent son intelligibilité cachée à travers les mythes et non pas dans son expression en termes quantitatifs » (p. 22).

6- EBOUSSI BOULAGA, FABIEN, 1934...

Ancien Jésuite, Eboussi Boulaga s'est mis très tôt à enseigner, dès 1968, année d'obtention de son Doctorat (Lyon), la théologie et la philosophie, d'abord au Grand séminaire de Yaoundé et, ensuite, dans bon nombre d'universités d'Afrique : Nigéria, Ex-Zaïre, Côte d'Ivoire, Cameroun.

Comme la plupart de ses congénères, il s'est beaucoup illustré dans la critique de l'ethnophilosophie et la recherche d'une identité africaine authentique, volonté d'authenticité qui le poussera à s'investir plus tard dans l'opposition politique de son pays pour combattre l'oppression d'un régime jugé anti-démocratique, illégitime, et, donc, inauthentique.

Au plan purement philosophique, il publie « Le Bantu problématique » dans la revue *Présence Africaine*, n° 66, 1968, ainsi que « *L'identité négro-africaine* », dans la même revue, n° 99/100, 1976. Ces articles seront refondus dans un ouvrage qui le rendra célèbre dans l'univers culturel négro-africain, un ouvrage déjà classique : *La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie* (Présence Africaine, Paris, 1977). Il s'agit de fonder un discours philosophique au-delà de la rhétorique ethnophilosophique qui transfigure une authenticité perdue, au-delà aussi de l'imitation servile du modèle philosophique occidental.

« La philosophie est un attribut du pouvoir. Or, c'est l'Occident qui détient (et distribue) celui-ci. Il n'y a de philosophie qu'associée au pouvoir, à la maîtrise. Celle-ci se manifeste comme science, industrie et technique. La philosophie est cet ensemble en tant que pensé. Elle est

pensée de la différence dominatrice. Dire que la philosophie est occidentale est un pur pléonasme. Cela étant, il faut faire la seule philosophie qui mérite ce nom. Il faut se renoncer, mourir à soi pour renaître à la vérité.

Un tel langage est celui de la satisfaction qui est le malheur qui s'ignore. Elle s'obtient en barrant le désir d'être par soi et par le vide d'une forme sans contenu, d'une universalité abstraite. Le langage est celui de la servilité et de la négation de soi en même temps que celui de la tyrannie d'un pouvoir sans finalité. La philosophie n'est ainsi que l'ombre portée de la société industrielle. A moins qu'elle n'en soit la « quintessence », le secret de son secret, le secret de sa force. La philosophie cède à la magie, qui croit posséder la réalité en en extrayant la « vertu » et la quintessence qui veut s'emparer des choses en en possédant les signes. » (p. 8)

Cette critique de l'aliénation réapparaît dans un autre domaine : la religion, où se manifeste pareillement une volonté hégémonique de la part des maîtres occidentaux. Dans un ouvrage aux allures d'une théologie de la libération, *Christianisme sans fétiche* (Présence Africaine, Paris, 1981), Eboussi s'engage à expliciter et à fonder une critique et une reprise africaines du christianisme, qui cherchent à rattacher les « mots de la foi » aux circonstances et au contexte de leur utilisation.

« Une éthique de la responsabilité historique de la pensée, de la vérité et de la croyance nous commande de soumettre à la discussion et au jugement de notre expérience ce que *l'activisme de l'offre* des dominants n'arrête de nous proposer impérieusement. Nous avons donc à exiger du christianisme qui nous sollicitait qu'il entrât dans la trame en mouvement de notre liberté la plus concrète, et prît la forme du « pouvoir africain », de son autodétermination retrouvée et rectifiée. Nous ne pouvions exempter de l'examen ni

l'«évangile», ni la conception de Dieu, sous peine d'entériner et de reconduire aussitôt la certitude et la prétention de l'universel qui font corps avec les discours et les pratiques, les institutions et les modes de vie d'une civilisation impérialiste. » (p.9)

Au plan de la politique, où le philosophe camerounais s'est investi ces temps derniers avec un certain débordement d'énergie, sa prédilection ira, naturellement, aux forces de l'opposition en mobilisation constante pour changer le pouvoir en place. Le philosophe publiera, dans le sens de ce combat, quelques ouvrages percutants : *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre* (Karthala, Paris, 1993), où, tout en appelant de ses vœux l'expérience d'élections libres « qui culbutent des régimes de parti unique et écartent du pouvoir le « père fondateur » », il invite cependant à se méfier de ce phénomène qui ne saurait être une panacée. On peut également citer, en dehors des multiples articles de combat dans les journaux et revues, (il est le fondateur de la revue *Terroirs*), son autre ouvrage : *La démocratie de transit au Cameroun* (L'Harmattan, Paris, 1997). Bien qu'il s'agisse d'une étude comparée sur huit expériences démocratiques en Afrique, l'auteur met l'accent sur la « transition démocratique » au Cameroun, qui serait mal partie parce que entachée d'abus de pouvoir.

7- NJOH MOUELLE, EBÉNÉZER, 1938...

Après s'être spécialisé dans l'histoire de la philosophie comme le montrent ses deux thèses de Doctorat *Bergson et l'idée de profondeur* (3^e Cycle, Sorbonne, 1967) et *L'avenir de l'humanité selon le bergsonisme* (Doctorat d'Etat, Sorbonne, 1981) Ebénézer Njoh Mouelle va se consacrer à la réflexion morale et politique sur le développement.

Parmi les textes qui vont ponctuer cette réflexion, le plus important est incontestablement celui intitulé *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement* (Ed. CLE, Yaoundé, 1970). Il s'agit d'une véritable phénoménologie des figures de l'homme convoqué au développement et à l'excellence. Ce texte constitue aussi, en même temps, comme le verso d'un recto, une anthropologie de la misère, dont toutes les attitudes sont minutieusement décrites : l'ignorance, la superstition, la sorcellerie, la perversion des mœurs, l'ostentation, le snobisme, le matérialisme le plus vulgaire, etc. Tout l'effort qui est d'ailleurs fait dans l'ouvrage est de dissocier le développement authentique de toutes les connotations matérialistes que le vulgaire lui associe au risque de s'éterniser dans la médiocrité.

Comme portés par l'élan vital, les autres ouvrages poursuivent dans la même perspective de la perfectibilité de l'homme : *Jalons I : Recherche d'une mentalité neuve* (Ed. CLE, Yaoundé, 1970) ; *Jalons II : L'Africanisme aujourd'hui* (Ed. CLE Yaoundé, 1975) ; *Développer la richesse humaine*, Ed. CLE Yaoundé, 1980). Il publiera ensuite, en collaboration avec l'auteur (H.M.N) les *Considérations actuelles sur l'Afrique* (Ed. CLE, 1983), qui sont une réflexion panoramique sur son œuvre autant que sur l'actualité socio-politique d'alors.

Les toutes dernières œuvres soulignent une nette évolution vers le practico-théorique, l'auteur ayant effectivement et grandement officié dans les hautes sphères de l'Etat et de la politique, comme Conseiller du Président de la République, Secrétaire Général du Comité Central du parti au pouvoir, et Député à l'Assemblée Nationale. D'où les titres comme *La tâche de la philosophie aujourd'hui* (Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2001) et, surtout, *Député de la nation* (UCAC, Yaoundé 2001), qui est une sorte d'autobiographie

centrée sur la période parlementaire et pleine d'observations détaillées sur la faune politique du moment.

8- HOUNTONDJI, PAULIN JIDENU, 1942...

Ce philosophe béninois qui a tour à tour enseigné à Besançon, à Kinshasa, à Lubumbashi et à Cotonou, est très célèbre, au même titre que Marcien Towa, pour sa critique de l'ethnophilosophie. C'est lui aussi qui, sur les traces du philosophe ghanéen William Abraham, a contribué à populariser la figure de Antoine -Guillaume Amo, Philosophe Ghanéen ayant étudié et enseigné dans les universités allemandes au XVIII^e siècle.

Tous ces travaux se trouvent regroupés dans son très classique *Sur la « philosophie africaine »*. Les guillemets qui encadrent l'expression de « philosophie africaine » indiquent à quel point l'auteur tient à se distancer de son contenu, en raison de son caractère problématique qui commence avec *La philosophie bantoue* du R.P. Placide Tempels.

Ce que Paulin Hountondji reproche à Tempels, c'est l'unanimité qui caractérise une méthode qui n'est ni philosophique, ni ethnologique, mais qui constitue plutôt un mixte appelé ethnophilosophie. Et Hountondji de s'en prendre à tous ceux des disciples de Tempels, qui se sont engouffrés dans la même erreur méthodologique. L'autre reproche est aussi l'unanimité, en même temps que l'absence de documents écrits ou d'une littérature philosophique qui le justifierait.

Alors, que faire, puisqu'on ne saurait se contenter de ce versant négatif de la simple critique ?

« Nous devons donc nous jeter à l'eau ; ne pas craindre de penser des pensées nouvelles ; ne pas craindre, tout simplement, de *penser*. Car toute pensée est nouvelle, si

L'on prend le mot au sens actif, même la pensée de pensées anciennes —pourvu que celle-ci ne se contente pas de *ressasser*, sur le mode du catéchisme ou du ronronnement, du bout des lèvres, des thèmes anciens, mais qu'elle articule effectivement ces thèmes en essayant de les justifier, de les fonder. Inversement, toute déclaration tapageuse d'adhésion à une doctrine « moderne » n'est, au mieux, que folklore quand elle ne fonctionne pas objectivement comme un moyen de mystification — aussi longtemps qu'elle ne s'accompagne pas d'un effort intellectuel pour connaître, comprendre, penser cette doctrine, en remontant, par-delà ses formules les plus criardes, à la problématique qui les fonde. Nous ne pouvons continuer indéfiniment de jouer la comédie. Le temps est venu de la responsabilité théorique. Le temps est venu d'être sérieux.

Il faut enfin qu'en Afrique l'individu se libère : du poids du passé, comme de l'attrait des modes idéologiques ; qu'entre les catéchismes divers, mais au fond si semblables, du nationalisme conventionnel et d'un pseudo-marxisme non moins conventionnel, qu'entre tant d'idéologies d'Etat qui fonctionnent sur le mode fasciste, alibis visant à masquer la réalité et à l'abri desquels le pouvoir peut, en toute tranquillité, faire le contraire de ce qu'il dit et dire le contraire de ce qu'il fait, qu'au milieu de cette immense confusion..., qu'au milieu de ce désordre intellectuel et politique chacun se fraye sa voie et ouvre grands les yeux. A ce prix seulement sera possible une discussion entre les hommes libres et intellectuellement responsables. A ce prix seulement sera possible une philosophie. » (pp. 74-75).

9- BIDIMA, JEAN GODEFROY, 1958....

Aux âmes bien nées, la valeur n'attend pas le nombre des années, disait Corneille. Bidima mérite bien, par son œuvre et l'originalité de cette dernière, de figurer déjà parmi

les grands penseurs africains de l'heure. Après ses études à l'Université de Yaoundé, sanctionnées par une Maîtrise sur *Spinoza Paradoxe de l'idéal démocratique dans le « Traité théologico-politique »* (1983), il s'est envolé pour la France où il obtint un premier Doctorat en Philosophie, qui fut publié sous le titre : *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Fancfort à la "Docta spes africana"* (Publications de la Sorbonne, 1993), un autre étant encore en préparation, en esthétique et sciences de l'art.

Dans son maître ouvrage, Bidima s'efforce de transposer sur l'espace africain les principes de fonctionnement de la « Théorie critique », cette philosophie sociale que créèrent Adorno et Horkheimer, et qui ne devrait pas s'enfermer dans l'eurocentrisme. « L'Afrique étant sur le plan mondial un continent dominé, il est d'un certain intérêt de s'approprier cette théorie comme méthode d'analyse prophylactique des « arcana dominationis ». La Théorie critique fut (et est encore) liée à la dénonciation de l'organisation de l'Etat capitaliste occidental. Or, le plus beau legs de la colonisation « judéo-chrétienne » se nomme, dans le cadre de l'Afrique : l'Etat » (p.19). Il s'agit donc de concrétiser l'espérance d'avoir une société démocratique et moderne.

Un autre essai de Bidima s'intitule *La philosophie négro-africaine* (P.U.F, Paris, 1995). L'Afrique y est présentée non comme un continent qui gît au bas de l'échelle, et où sévissent tous les maux, mais comme un terrain qui regorge de beaucoup de possibilités. L'auteur montre qu'il n'y a pas une philosophie négro-africaine, mais des philosophies négro-africaines, dont la pluralité vient du fait que l'histoire négro-africaine ne s'est déroulée ni au même endroit, ni dans une même période.

Quant à l'autre ouvrage, *La palabre, une juridiction de la parole* (Michalon, 1997), il pose le problème de la possibilité de nous entendre sur nos malentendus, et de parvenir à réduire la violence par le langage. Comment miser sur un concept de justice qui dépasse le cadre étroit du droit pour rejoindre la morale ?

10- BASSIDIKI COULIBALY

A travers son maître ouvrage *Du crime d'être "NOIR". Un milliard de « Noirs » dans une prison identitaire*, ce philosophe ivoirien au ton caustique vient incontestablement renouveler la problématique de l'identité de la culture noire et de l'homme noir, grâce à des analyses minutieuses et pleines d'érudition. Ce texte, en tout cas, vient secouer énergiquement des convictions établies depuis belle lurette au sujet de l'auto-perception du Noir par lui-même et des rapports entre sa culture et les cultures étrangères : l'occidentale ou l'orientale.

De la période pré-islamique à nos jours, « les Noirs » (appellation impropre qu'il faut considérer comme entre guillemets) eux-mêmes se sont posé des questions et se posent toujours des questions sur leurs identités, leurs passés, leurs places dans l'humanité : Ahmad Baba, Ottobah Cugoana, William E. B. Dubois, Marcus Garvey, Sylvère Alcandre, Frantz Fanon, Félix Moumié, Fela Anikulapo Kuti, Norbert Zongo, Edouard Glissant, Dicudonné Mbala Mbala... Il est de la plus haute importance d'écrire les mots « identités » et « passés » au pluriel lorsqu'on parle des « Noirs » : la singularité de chaque individu, la spécificité de chaque communauté humaine, l'inédit de chaque situation historique à travers le temps et l'espace interdisent l'usage du singulier, ce que Fanon n'a cessé de souligner dans ses écrits. Tous ceux qui ont enfreint cette interdiction de bon sens pour s'adonner à l'arbitraire de la généralité se sont englués

dans le piège sinistre et nauséabond du racisme et de la haine, tel Marcus Mosiah Garvey qui fit du Ku Klux Klan son partenaire idéologique. Que l'on soit « Noir », « Blanc » ou autre, il faut (impératif et nécessité) absolument prendre en compte le crime contre l'humanité dont « les Noirs » ont été victimes pendant douze siècles, et non quatre comme on a pris l'habitude de le croire et de l'enseigner, si on souhaite vraiment répondre sérieusement aux questions ayant trait aux « Noirs ». (*Du crime d'être « Noir »*, Internet)

Ce que l'auteur reproche en particulier aux Noirs, en s'appuyant du reste sur *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon, c'est l'esprit d'une servitude volontaire dont ils font montre en croyant par là se libérer. Ainsi embrassent-ils vite l'islam ou le christianisme en se dépouillant spontanément de leurs vieilles croyances animistes taxées de paganisme.

Dans ce travail qui est une immense phénoménologie de la culture noire (il faut dire des cultures noires, car le singulier en ce domaine est une grossière illusion), l'auteur nie le fait que tous les Noirs soient des frères. Bonjour mon frère ! Comment vas-tu ma sœur ? Tout simplement pare qu'on est Noirs ensemble ? Rien de moins vrai, et pour les raisons précises. "« Noirs » ici correspond à des communautés humaines dont les points de divergence et de convergence historico-géographiques ont été appelés non par eux, mais par d'autres : « Kouch », « Ethiopie », « Nubie », « Bilad-es-Sudan », « Afrique », « Afrique Noire », « Afrique au sud du Sahara », etc. C'est dire à quel point le terme « Noirs » ne va de soi ni au regard des sens, ni d'après les prétendues connaissances qu'on a d'eux. De même on s'est souvent mépris sur le sens de ce *monstre* d'une sensiblerie dégoulinante qu'est la parenté guimauve. A juste titre d'ailleurs, car qu'y a-t-il de commun entre Sembène, l'écrivain et cinéaste sénégalais entiché de liberté et de souveraineté, et le Français noir Omar Odinba Bongo dont

le pouvoir présidentiel (depuis 1967) repose sur ce principe par lui établi en 1972 : « Le président de la République étant en même temps chef de l'Etat et Chef de gouvernement, il réunit tous les pouvoirs, il ne s'en décharge sur aucun autre individu et ne fait que les déléguer »³⁸. (*Les « Noirs », tous frères ?*, Internet)

Comme on le voit, le problème est donc celui d'une identité forcée, imposée ou fallacieusement assumée comme une « panacée existentielle ». On s'en sert d'ailleurs comme un dogme qui, en tant que tel, n'a pas besoin d'être prouvé. « Il suffit de croire, mais surtout de croire en tout, sauf en l'homme, sauf en l'individu vivant. Le principe d'identité est la première pierre du théisme, qu'il soit *Poly* ou *mono*. Plus encore, le principe d'identité est donc ce que Dieu est au religieux, d'où les dogmatismes respectifs des clergés académiques et religieux ». (Ibid.)

A propos des dogmatismes académiques, l'auteur n'a pas de mots assez durs pour stigmatiser les idéologies de l'afrocentrisme ou de l'eurocentrisme. Il blâme bien sévèrement le duel permanent auquel se livrent

³⁸ Attention : on peut en dire autant de M. Jean Lepen, xénophobe invétéré, anti-Noirs, et de M. Jacques Chirac, philanthrope présumé, souvent appelé « Chirac l'Africain ». Ils n'ont rien en commun, sinon le sentiment très réel qu'ils sont Français. L'écrivain camerounais Gaston Kelman développe lui aussi le même scepticisme anti-identitaire que Bassidiki Coulibaly. Faut-il donc nier la réalité des constantes culturelles essentielles, qui fondent l'identité culturelle, en arguant des écarts qui peuvent se manifester au niveau de certains individus ? Si un agrégé de grammaire prétend que l'agriculteur de son village n'est pas son « frère », alors le mot « fraternité » lui-même n'a plus de sens. C'est donc pour leur égale adhésion à un sentiment d'unité culturelle qu'un Chef d'Etat progressiste peut accepter que son homologue conservateur l'appelle « mon frère ». En toute bonne dialectique, et sauf à tout gauchir, la différence, ou même l'opposition, ne forclot nullement l'identité et la fraternité.

l'« hellénomanie » et l'« égyptomanie ». Il souligne ainsi la terrible omission commise par les deux : « Les Grecs ont tout inventé, disent les uns, les Egyptiens ont tout inventé, rétorquent les autres, les inventions des Chinois sont passées sous silence par les deux. Tout, c'est-à-dire « la civilisation », car les uns comme les autres savent tout du singulier et ignorent tout ou presque du pluriel ». (*Hellenomanie et égyptomanie : le duel*, Internet)

Il est intéressant de savoir que M. Bassidiki Coulibaly a pris le courage de s'attaquer ici, et nommément, à Marcus Garvey et à son épigone Cheikh Anta Diop, qui avaient ouvert la voie aux tenants de l'antériorité des civilisations nègres. « Depuis lors..., il est quasiment impossible de discuter sereinement des « civilisations », les historiens, sociologues, philosophes, anthropologues, archéologues, chercheurs et autres spécialistes de ces questions défendant leurs opinions comme des croisés de la Guerre de cent ans ». Un autre monument de la pensée africaine, Marcien Towa, a également été touché par ce travail de démystification, au sujet de l'imitation de l'Occident. Dans son narcissisme comme amour exclusif de soi, l'Occident n'entend en effet reconnaître que l'autre qui cherche à lui ressembler, et non cet autre qui cherche à se distinguer par la différence. « Ainsi, Platon peut-il traiter les Egyptiens de barbares (*République*, VI, 435 d, et suivant), ainsi Plutarque accuse-t-il Hérodote d'être « philobarbare » : pour que l'autre, le « barbare », existe, il faut (impératif et nécessité) qu'il passe par le filtre culturel du Grec, il faut qu'il passe par le filtre culturel du Romain, il faut qu'il passe par le filtre culturel de l'Européen, il faut qu'il passe par le filtre culture de l'Occidental (ou de l'Oriental depuis l'avènement de l'islam). En d'autres termes, pour exister, l'autre doit être domestiqué et disparaître en tant qu'autre-barbare afin que naisse le civilisé -autre : c'est ce que Fati Ledru a appelé « la mort de

l'Autre » et que Marcien Towa avale comme du pain béni »³⁹.
(*Je te respecterai quand tu seras comme moi*, Internet)

11- BOURAHIMA OUATTARA, 1962...

La Société d'études françaises de Bâle donne de lui, sur *Internet*, la présentation qui suit, daté du 2 avril 2007 : « Bourahima Ouattara, né en 1962, est docteur en philosophie et sciences sociales de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, où il est chargé de cours dans le domaine de la littérature africaine. De nationalité française, il vit en Suisse, où il a également enseigné.

Participant à de nombreux cycles de conférences, il a fait, entre autres, le tour du Brésil pour y parler de thèmes philosophiques et littéraires, particulièrement liés à la négritude et à l'ethnologie coloniale. Bourahima Ouattara mobilise les ressources de l'anthropologie, de l'ethnologie et des sciences politiques afin d'explorer les origines historiques et le destin de la négritude.

Ainsi, dans un de ses ouvrages, *Penser l'Afrique* suivi de *L'Afrique « fragmentée »*, (L'Harmattan, 2001), parvient-il à

³⁹ Bassidiki Coulibaly cite en effet le texte *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), où Marcien Towa écrit : « ... Lorsqu'il s'agit de civilisations fondamentalement semblables, le secret de la victoire de l'une sur l'autre peut être quelque chose qui ressemble à une recette, et donc plus ou moins rapidement maîtrisable. Mais dans la défaite infligée aux peuples coloniaux par l'Occident, la raison résidait dans une profonde différence de cultures. 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... » (pp 39 à 41, 45, 46). La critique de M. Coulibaly est sans doute excessivement sévère, car ce texte bien connu de Marcien Towa invite seulement à l'intégration de la raison de la victoire de l'autre, à la maîtrise des éléments de sa puissance, et non à la dilution totale de soi, ni à la servitude volontaire au sens de La Boétie.

mettre au jour la modalité particulière de l'être au monde de l'Afrique noire. S'y découvre une Afrique irréductible aux paradigmes de la rationalité et à l'avènement du sujet, une Afrique ayant paradoxalement anticipé sur la faillite du rationalisme.

Après avoir écrit divers ouvrages philosophiques, par exemple *Adorno, une éthique de la souffrance* (L'Harmattan, 2004) et *Ontologie de la pauvreté chez Heidegger* (Divination, 2001), Bourahima Ouattara écrit un premier roman, *Le cimetière sénégalais*, paru en 2006 aux Editions L'Harmattan ».

Les autres publications de Ouattara sont : *Adorno et le problème noir* (L'Harmattan, 1998) ; *Adorno et Heidegger : une controverse philosophique*, L'Harmattan, 1999), « Figures ethnologiques de la pensée de l'Etre », in *Cahiers d'Etudes africaines*, n° 157, 2000.

En dehors du roman qui raconte un destin dans la souffrance et l'incertitude, et des autres essais consacrés à l'ontologie heideggérienne et à la théorie critique d'Adorno, thématiques auxquelles il s'est antérieurement familiarisé, il convient de s'intéresser aux *Figures ethnologiques de la pensée de l'Etre*⁴⁰ qui, sans d'ailleurs s'éloigner de ces thématiques, sont une sorte de réhabilitation de l'ethnophilosophie, une tentative de reconceptualisation de cette notion à travers l'analytique du *Dasein*, et aussi, en définitive, une légitimation, ou si l'on veut, une « positivation » de la « mentalité primitive », qui devrait normalement conduire au renouvellement de la philosophie africaine, et même de la philosophie en général : il s'agit en effet de sortir l'être de la domination du sujet transcendantal et du moi empirique, et d'en situer la pensée à l'intersection de la philosophie et de l'ethnologie.

⁴⁰ Internet

Les deux leviers dont se sert Bourahima Ouattara dans cette entreprise novatrice sont *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (Heidegger, 1966) et *Etre et temps* (Heidegger, 1927, trad. 1964).

Partant en effet de cette définition heideggérienne : « La fin de la philosophie : début de la civilisation mondiale en tant quelle répond, par le développement des sciences, à la mise en route initiale de la philosophie elle-même », il déduit que « la fin de la philosophie traduit manifestement le début des revendications identitaires ... En annonçant la fin de la philosophie occidentale, Heidegger n'aspire à rien de moins qu'à affirmer une philosophie singulière, d'un genre nouveau, mobilisant ainsi les prédicats essentiels du savoir ethnologique ».

Nous nous approchons ainsi de la valorisation du concept de « mentalité primitive » qu'avait créé Lévy-Bruhl dans un sens négatif et péjoratif. Bourahima Ouattara a lu Mikel Dufrenne dans *La mentalité primitive et Heidegger* (1966), qui affirme : « La philosophie de Heidegger à la fois éclaire et réhabilite l'Etre au monde du primitif ». Il se livre donc à une description phénoménologique de cette mentalité avec la conviction de mieux apprécier, ainsi, ce qu'il appelle *figures ethnologiques de la pensée de l'Etre* et qui correspond à la fois à une fin de la philosophie et à un nouveau commencement.

« En tant que telle, dit-il, l'ethnophilosophie est la pensée de l'Autre se révélant être soi-même. Dans cet esprit, qu'il nous soit permis de ne partager aucune des susceptibilités moins philosophiques qu'idiosyncrasiques des tenants de l'europhilosophie face à l'ethnophilosophie. Nous sommes en un lieu où la philosophie, interrogeant épistémologiquement ses propres présupposés, se redéfinissant en ses thématiques fondatrices, ouvre une ère nouvelle que nous appelons ère de la déstabilisation des

totalités et des ensembles conceptuels. Il en résulte un effort de compréhension philosophique porté sur les « périphériques de l'Histoire », les particuliers et singuliers, en somme une introduction à l'époque des authenticités (*Eigentlichkeiten*) non conceptuelles sans que ces dernières soient réductibles à un « folklorisme philosophique » ou à une civilisation folklorique ».

Il s'agit ici, en somme, et à travers Heidegger, d'une invalidation de la métaphysique traditionnelle, d'une critique radicale du concept en ses déterminations gnoséologiques. L'Être, en réalité, est « pré-critique (Adorno, 1978), anté-conceptuel et anté-prédicatif ». Il s'ensuit donc qu'il faut dépasser la philosophie dans sa conception traditionnelle pour en arriver à son autre qu'est la pensée, et qui est le mode le plus authentique. Si la pensée de Heidegger s'est éloignée des grandes architectoniques et des grands systèmes, ce en quoi elle est ethnophilosophique, c'est parce que ceux-ci avaient oublié l'Être. Et l'auteur tire la conséquence : « Du coup, nous introduisons aux figures ethnologiques de la pensée de l'Être, plus précisément aux contenus culturels, ethniques, des spéculations ontologiques ».

Exemple, la question du temps, dans laquelle il faut distinguer le temps vulgaire, linéaire et progressiste, du temps authentique, temps du recommencement et de l'éternel retour. « La pensée du primitif est une pensée primitive insouciante des représentations *more geometrico* qui confondent le temps à l'espace. A l'intersection de la philosophie et de l'ethnologie, il s'agit certes de désarticuler le temps chronologique, mais aussi et surtout de décentrer l'espace en y faisant se répéter son antique harmonie. Harmonie qui postule que l'espace est le lieu d'un séjour, d'une habitation appelant une visitation des dieux aux mortels. Harmonie interdisant l'excavation à des fins

instrumentales et utilitaires. Harmonie exigeant enfin piété et prière ».

12- BASILE TOUSSAINT KOSSOU, 1944...

De nationalité béninoise, il est né le 6 novembre 1944 à Abomey. Le préfacier de son maître ouvrage *SE et GBE : dynamique de l'existence chez les Fon*, Louis-Vincent Thomas, dit de lui : « B. Kossou ne pense pas que la culture traditionnelle doive être rejetée en tant que conception archaïque ou révolue, incompatible avec le modernisme, et qui aurait fait preuve de son inefficacité en ne résistant pas à l'incursion de la civilisation occidentale »⁴¹.

Cette pensée traditionnelle mérite donc d'être récupérée par la réflexion moderne, d'être interrogée et interprétée pour livrer sa signification dernière.

D'abord, le sens des mots. L'auteur prend à son compte l'explication du Père B. Ségurola qui présente le SE comme une « partie puissante, essentielle d'un être ; esprit ; principe vital ; ange gardien ; Dieu, providence, destin, destinée, fleur, bourgeon, etc. ». Il s'agit donc, chez les FON, de quelque chose d'essentiel à la réalité des êtres. L'auteur constate par ailleurs que la vie concrète du FON est marquée par un souci permanent de l'accord des trois éléments que sont le GBE (la vie, le monde), le GBETO (l'homme) et le GBEDOTO (le créateur).

C'est donc à dégager le fait primitif de la vie (GBE) et du monde (GBE) dans lequel elle est vécue que se consacre la réflexion de Basile Toussaint Kossou. Pourquoi l'homonymie entre vie et monde, qui sont tous deux GBE ? L'auteur construit alors une problématique philosophique

⁴¹ B.T. Kossou, *SE et GBE, dynamique de l'existence chez les Fon*, La Pensée universelle, Paris, 1972 (Avant-Propos, p. 3).

qui le conduit, par un questionnement rigoureux des faits, de tradition, du discours mythique, des rituels et de l'éthique, à révéler le SE comme une notion fondamentale, principe ontologique, source dynamique de l'existence, réalité métaphysique en l'homme dans la pensée FON.

En dehors de ces éléments purement anthropologiques et métaphysiques, l'ouvrage est parsemé, notamment dans sa première partie, de considérations épistémologiques et méthodologiques quant à la théorie et à la pratique de la philosophie africaine.

« Supposons acquis le fait qu'il y a eu une philosophie africaine. Mais la question que nous posons ensuite, c'est de savoir dans quelle mesure cette philosophie pourra être retrouvée, et rigoureusement ou intégralement présentée. Car, on ne le sait que trop désormais, la tradition culturelle africaine est surtout orale et, par conséquent, l'essentiel de la philosophie africaine qui serait recherchée aura été confié à la mémoire des récits. Mais les récits « c'est aussi la porte ouverte à nombre d'intoxications de bouche à oreille, ou d'erreurs colportées de la même manière et difficilement vérifiables. De sorte que les sources qui alimentent ce projet des intellectuels africains seraient déjà relativement incertaines » (p. 12).

Ou encore : « Notre philosophie, ainsi qu'elle se donne dans la littérature philosophique africaine contemporaine, est bien notre production, quels que soient les matériaux utilisés, les sources de notre inspiration et l'intention qui l'anime. La problématique qui alimente le débat de notre génération est bien notre problématique philosophique, elle n'est pas et ne peut pas être la philosophie africaine commune à toutes les communautés africaines de nos ancêtres, » (p. 13).

Les problématiques d'aujourd'hui, faut-il préciser, ne sauraient plus être les mêmes que les polémiques idéologiques

et méthodologiques des intellectuels africains de la fin du siècle dernier. On peut présumer que la doctrine est entendue, et qu'il s'agira par conséquent de s'inspirer de l'environnement et de réfléchir sur l'angoisse existentielle qu'apporte le VIH/SIDA, sur les problèmes de notre insertion dans la mondialisation, sur la question de nos démocraties balbutiantes, sur les difficultés de la gouvernance et de l'application des droits de l'homme, sur le mal tentaculaire de la corruption ou l'errance internationale de notre jeunesse, etc., plutôt que sur nos métaphysiques collectives. Hegel avait raison de dire que la philosophie est fille de son temps.

13- NIAMKEY KOFFI ET TOURÉ ABDOU

On présente ces deux philosophes ivoiriens ici, en couple, en raison du remarquable papier qu'ils avaient publié ensemble dans la *Revue ivoirienne de philosophie* en 1976, et qui avait bel et bien défrayé la chronique à cette époque : « Controverse sur l'existence d'une philosophie africaine⁴². »

Ce texte fondamental avait eu le courage, diront les uns, ou le toupet, diront les autres, de s'en prendre à deux icônes de la philosophie qui avaient elles-mêmes eu aussi, auparavant, le courage ou le toupet de s'attaquer à l'ethnophilosophie considérée alors comme un courant dominant. Il s'agit de Marcien Towa et de Paulin Hountondji.

Pour eux, en effet, en proposant un déplacement de la question sans objet : « existe-t-il une philosophie africaine ? », à celle, plus fructueuse, plus heuristique : « Qui est philosophe africain ? », Hountondji n'a malheureusement

⁴² N. Koffi et T. Abdou, « Controverse sur l'existence d'une philosophie africaine », in *Revue ivoirienne de philosophie et de culture*, n^{os} 3 et 4, nov-déc. 1976.

apporté aucune solution, aucune nouveauté. Certes a-t-il découvert AMO. Mais l'existence de ce philosophe ghanéen, si elle témoigne de l'aptitude de l'Africain à philosopher selon les normes occidentales, elle « ne résout en rien le problème de la production philosophique des sociétés précoloniales ». Au contraire, Hountondji élude ce problème et le met en suspens.

« On notera tout simplement qu'AMO n'est rien moins qu'un intellectuel noir sorti, comme Hountondji et Towa, de l'école occidentale. Sa découverte n'a aucune signification heuristique qui justifie le déplacement de la question qui demeure intacte et massive. Nous pensons qu'il faut la reprendre et la résoudre en s'inspirant du riche apport méthodologique de Marx et de Gramsci. C'est dire qu'il s'agit de rompre avec tout élitisme...

« En effet, ni Towa, ni Hountondji, dans leur critique de l'Ethnophilosophie n'ont pu, à aucun moment, placer le concept de philosophie dans la théorie marxiste de la pratique philosophique. Ce faisant, ils ont manqué de saisir le rapport existant entre leurs propres productions philosophiques et leurs positions sociales d'intellectuels refusant le titre de philosophie aux pensées de provenance populaire. A défaut d'un tel examen qui aurait débouché sur une autocritique féconde, ils ont, à leur corps défendant et malgré leur juste refus de la négritude et de l'africanisme, adopté les idéologies élitistes de l'intelligentsia noire »⁴³.

Les philosophes africains, ce sont les « nyctosophes »

Il faut donc résoudre le problème que Hountondji et Towa ont laissé en suspens, et dire qui est réellement philosophe dans l'Afrique dont on parle.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

« Dans les sociétés africaines précoloniales, qui sont les producteurs des philosophies dominantes ? Dans ces sociétés, ceux qui occupent officiellement la fonction d'intellectuels, ce sont ceux que nous pouvons appeler les « nyctosophes » et qu'on appelle habituellement, sorciers, devins, guérisseurs, etc. Leurs pratiques sont constitutives d'une littérature « écrite » en langage sémiotique cryptique qu'il faut considérer comme des textes à double entrée : une entrée ésotérique et une entrée exotérique, mystificatrice.

« La pratique des nyctosophes n'a qu'une seule visée fondamentale : servir la pratique sociale ; car elle a en dernière instance, pour fonction idéologique, de renforcer ou de liquider l'ordre social. Elle est aussi l'expression métaphorique et mimée de la théorie philosophique de l'explication du monde et de l'histoire par les forces dites occultes.

« Tel est le lieu où, en l'absence d'écriture au sens actuel du terme, nous pouvons faire la capture non de la philosophie africaine mais des philosophies africaines précoloniales. La méthode d'approche est décisive...

« Pour conclure, disons que la philosophie, en tant que pratique idéologique débouchant sur une certaine politique, ne saurait être ni l'apanage d'une société, si « évoluée » soit-elle, ni l'apanage des intellectuels... »⁴⁴.

14- BONAVENTURE MVE-ONDO

Spécialiste des questions culturelles autant que de logique et d'épistémologie, ce philosophe gabonais s'est particulièrement signalé par un ouvrage percutant intitulé *l'Owani et le Songa : deux jeux de calculs africains* (SEPIA Editions, Libreville / Paris, 1990).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

Il ne s'agit naturellement pas d'une simple présentation commerciale pour vendre un jeu, ni d'une promotion touristique d'un exotisme quelconque, pour attirer les visiteurs, mais d'une profonde exploration d'un système anthropologique et sociologique à travers une pratique ludique. Comme chez Ferdinand de Saussure, où le locuteur ne sait pas qu'il est en train d'appliquer un système complexe, ou même chez Claude Lévi-Strauss où les acteurs sociaux ignorent tout du système parental dont ils accomplissent la logique, les joueurs que décrit Bonaventure Mve-Ondo sont loin de s'imaginer que leur activité est représentative, en abrégé, de toute une logique ou de tout un système culturel.

A travers de très minutieuses analyses, étayées par d'autres spécialistes de la « théorie des jeux » : Morgenstern, Attali, Caillois, etc., l'auteur établit une identité de structure entre ces jeux et leur environnement social et imaginaire, en montrant qu'ils représentent un quadruple intérêt :

« D'abord, un intérêt pratique. Le Songa et l'Owani sont des jeux d'affrontement essentiellement logico-déductifs. Dans ce sens, il est possible de réaliser des programmes informatiques à partir desquels l'homme pourrait affronter la machine. Des expériences intéressantes mais pas vraiment concluantes sont actuellement tentées par plusieurs chercheurs français, américains et japonais. En outre, leur degré de complexité les désigne comme des modèles de choix pour la recherche en intelligence artificielle.

« Un intérêt épistémologique. L'Owani et le Songa sont des instruments essentiels pour la compréhension des principes fondamentaux de la société et de la pensée traditionnelles. Certes, une telle pensée n'est réellement fixée nulle part, mais il est possible de l'étudier et

d'en saisir l'esprit. Les jeux de calculs nous permettent de circonscrire les règles d'un univers donné de significations, cependant ils renvoient à un au-delà de cet univers. La pensée traditionnelle ne sépare pas les différents pans de la réalité, elle articule, dans une même préoccupation, le mythique et le rationnel, l'axiomatique et l'axiologique, la connaissance naturelle et la connaissance métaphysique. Elle n'est pas, comme on l'a cru, dogmatique, mais analytique. Pour elle, tant que l'homme n'a pas trouvé ce principe unifiant, tant qu'il le cherche à l'extérieur, il est aveugle. Seulement s'il commence à établir des rapports, s'il commence à repérer des traces de plus en plus profondes, alors il est sur la voie. Le Songa et l'Owani peuvent être considérés comme des traces pour celui qui recherche comment advient le sens et comment ce dernier est déterminé.

« Un intérêt éducatif. L'autre intérêt de ces jeux est leur rapport avec l'enseignement des mathématiques en Afrique. Dans quelle mesure peut-on enseigner les mathématiques en faisant table rase des données implicites d'une culture et même d'une civilisation ? La mathématique telle qu'elle s'enseigne actuellement ne masque-t-elle pas le génie propre de nos étudiants dans la mesure où ceux-ci sont poussés non pas à exprimer des idées, mais plutôt à soigner la forme de leurs équations ? Dans la question des rapports entre mathématique et culture, il est aisé de voir que, même si les êtres mathématiques sont des « *idéautés* », ils sont toujours plus ou moins déterminés. On ne peut donc pas faire ici table rase des épistémès. Le Songa et l'Owani, systèmes formels culturellement déterminés, laissent entrevoir d'énormes possibilités pour ceux qui aimeraient adapter l'enseignement des mathématiques en Afrique. Ils font appel non seulement à l'arithmétique (étymologiquement la science des nombres) mais encore à l'algèbre (l'art de rassembler et de réduire des inconnues

pour les évaluer à une quantité connue), à la théorie des ensembles, au calcul des probabilités et à la théorie des graphes.

« Enfin un intérêt philosophique. Jouer au Songa ou à l'Owani, c'est penser, c'est calculer. Mais suffit-il de calculer juste pour bien jouer ou bien penser ? Certes non. C'est pourquoi il faut faire la différence entre jouer et penser. Il y a ceux qui jouent pour tuer le temps, pour manipuler des pions. Ils se croient heureux, mais en réalité ils sont les plus malheureux des hommes parce qu'ils sont aveugles en eux-mêmes et ne peuvent percevoir l'Être. En jouant, ils ne font qu'engendrer leur propre néant. Il y a ceux qui jouent au Songa et à l'Owani, non plus pour s'exercer aux dénombrements et aux déductions logiques, mais pour s'ouvrir entièrement à l'Être qui se révèle au-delà des choses. Le véritable joueur de Songa ou de l'Owani ne cherche pas simplement à reproduire des coups ou des phases de jeu, il ne cherche pas à gagner la partie, mais à saisir l'être, à être initié aux lois de l'invisible, qui gouvernent les événements, le monde des êtres et des choses. » (pp 123-124).

15- MUBABINGE BILOLO

Mubabinge Bilolo, né en 1953, a fait ses études supérieures au Zaïre et en Allemagne. Esprit très brillant et très modeste, chercheur infatigable, Bilolo a eu, au cours de ses vingt ans d'études supérieures, une formation hautement interdisciplinaire.

Il se définit lui-même comme occidentologue et africanologue, spécialiste des questions philosophiques, théologiques, culturelles et politiques de l'Occident et de l'Afrique.

Dans le cadre de l'africanologie, il se spécialise dans l'égyptologie et la bantologie et, dans le cadre de

l'européanologie, il se spécialise dans la grécologie, la francologie, la germanologie et dans les questions de l'Union Européenne.

Depuis 1990, il est Professeur-Chargé de Recherche à l'Institut Africain d'Etudes Prospectives, Responsable du Centre d'Etudes Egyptologiques et de l'Unité de Recherches Ecologiques. En sa qualité de Coordinateur des Travaux de l'Académie de la Pensée Africaine et de Membre cofondateur de la Société civile du Zaïre (1991), il lutte depuis belle lurette pour l'instauration de la maâtocratie (de la vérité-Justice-bonté-solidarité-et-ordre) en Afrique. Son ouvrage *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique*, aux éditions Ménaïbuc, a connu un grand retentissement.

Bibliographie

- *Le muntu « avec » le Diiyi. I : Paroles et intersubjectivité. Essai d'approche structurale-herméneutique à partir des symboles paréméologiques luba et lulua.* Avec une contribution du Prof. Nkombe Oleko, Kinshasa-Limete, Faculté de Théologie catholique, 1976.
- *Le mot et la chose : présentation de quelques textes philosophiques en langues africaines*, Communication à la 4^e semaine philosophique de Kinshasa, avril 1979.
- « La religion africaine face au défi du christianisme et de la technoscience », in *Présence africaine*, n° 119, 1981, 19-28.
- *Les Cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique. Problématique et essai de systématisation*, Thèse de Doctorat, München, 1985, 980 p. polycopie.
- *Les Cosmos-théologies philosophiques de l'Egypte antique. Problématique, Prémisses herméneutiques et problèmes majeurs*, Kinshasa-Libreville – Munich, Publ. Universitaires Africaines, 1986, 278 p.

- *Les cosmos-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'hermopolis*. Essai de thématization et de systématization, Kinshasa - Libreville - Munich, 1986, 260 p.
- « Les tâches laissées par Cheikh Anta Diop », in *Nouvelles Rationalités Africaines*, n°3, 1987, 429-468.

16- ABBÉ LOUIS MPALA MBABULA

Le peu de documentation qu'on a sur cet homme nous laisse voir un esprit constamment debout et attentif aux productions de l'environnement. Comme s'il était à l'affût des néologismes des plus frappants, son style alerte, direct et plein d'un humour cinglant nous a fait connaître bien des philosophes africains qu'on n'aurait peut-être pas découverts de sitôt. Ainsi, grâce à lui, a-t-on rencontré Mvumbi Ngolu'sasa, avec sa *Bolingocratie*, sa *Lalangocratie*, de sa *Dinangocratie*, etc. Il nous a fait également connaître le philosophe Irung Tshitambala, avec sa *démocratie consociative*, ainsi que le philosophe Mabasi Bakabana dont-il critique un ouvrage. Voici quelques extraits significatifs.

Traces et essence de la lolangocratie

« Le philosophe Mvumbi trouve le bonheur de l'homme dans le vivre en communauté, le Vivre-Avec. Cela ressort de l'essence même de l'homme, être relationnel. Mais, comment réussir le vivre-ensemble ? La réponse à cette question donne les traces et l'essence de la Lolangocratie. Mvumbi n'y va pas par quatre chemins. Il nous demande de soigner nos relations en respectant la personnalité des autres, en ne les aliénant pas et en « oeuvrant pour l'avènement d'une véritable communauté fondée sur l'amour, la solidarité ».

« Il s'exprimait ainsi en 1978. Nous voyons déjà les traces de la Bolingocratie. Il veut que l'on s'ouvre à autrui, à sa société « pour la promotion d'un véritable Nous, d'une véritable communauté humaine, communauté fondée sur l'amour, sur la solidarité. Il tint ce langage en 1988. Vous comprendrez que, dans cette communauté humaine, la liberté a la racine dans l'amour, car « au centre de toute manifestation de la liberté, enseignait le philosophe Mvumbi, se trouve un lien vivant, c'est-à-dire une obéissance inspirée par un amour ».

« Le maître, ici Mvumbi, trouve la Bolingocratie comme un lieu privilégié de la manifestation de la justice dont l'essence se confond à son *Telos*, à savoir la « régulation humanisante des rapports sociaux » dans le sens de la promotion d'un univers des personnes, c'est-à-dire d'un espace social où chaque homme est reconnu selon le vœu d'E. Kant, non simplement comme un moyen mais toujours déjà comme une fin en soi. Ainsi parlera-t-il de la justice commutative se résumant, à la suite de Grachus Baboeuf, en « chacun la même chose », et citera-t-il aussi la justice distributive se récapitulant en « chacun selon son mérite ». Enfin, discourra-t-il sur la justice rétributive qui est une justice sociale, car elle sanctionne par les lois. Nous sommes toujours en 1988. Norme éthique, la justice est aussi vertu politique car elle est le fondement de l'ordre politique, (la justice) canalise l'ordre politique vers la réalisation ordonnée du bien commun ».

« Pour sauver sa justice, le philosophe Mvumbi donne au philosophe, « éclairé de l'humanité », la tâche de sauver la transcendance de la justice éthique face à des formes mutilées des droits positifs qui ne sont que l'expression des rapports de domination codifiée ».

« Quelle place occupera la jeunesse dans cet espace bolingocratique ? S'ils y jouaient au fond le jeu

démocratique, s'ils participaient à la gestion de la chose publique, le visage de la démocratie symbolisée par la bolingocratie serait encore embelli, car cela donnerait lieu à une « démocratie de la générosité » (car sans la générosité, pas d'univers des personnes), à une « démocratie de l'intégrité ».

« L'outefois, le philosophe Mvumbi sait que sur le chemin de la bolingocratie se trouve son ennemie n°1, à savoir la Thanatocratie. Celle-ci est la situation du moins-être, car elle est basée sur la pulsion de mort avec son corollaire de « résistance à la guérison ». La Thanatocratie est un règne de désordre ordonné socialement, désordre au sein des relations de l'homme à l'homme. Ses rejets se voient au niveau familial et des enfants, au niveau politique (irresponsabilité...), au niveau économique (exploitation...), au niveau éducationnel (inconscience professionnelle...), au niveau religieux (conduite scandaleuse et hypocrite des responsables...), au niveau social (mépris de la vie...) et au niveau militaire (extorsion...). Mvumbi s'insurge contre « *ce qui est* », « le moins-être » et parle pour le « *ce qui doit être* », « *l'état de plus être* », à savoir Ero-Agapécratie qui est « volonté de promotion de l'autre, de la société », « règne fondé sur l'Amour, sur Agape, sur Bolingo, sur Nzola, sur Mapendo, sur Dinanga, car, soutient-il, l'Amour est le générateur, le promoteur d'un univers de personnes ».

« Bref, le philosophe Mvumbi invite à « favoriser la promotion de la communauté, de « Nous » national, c'est-à-dire l'avènement d'une véritable Ero-Agapécratie... »

Attention à la démocratie consociative du philosophe Irung Tshitambal !

« Le professeur Irung, dans la revue *Zaire-Afrique* de novembre 1993, s'est posé la question articulée comme suit : « Quelle démocratie pour l'Afrique » ? Je sais que toute

question est suscitée et déterminée par une situation particulière. Tout le monde est sensé connaître cette situation. Un peu partout en Afrique on veut la démocratisation, on ne veut plus les dictatures sous toutes leurs formes.

En lisant la question de « Quelle démocratie pour l'Afrique », je me suis étonné, car les termes sont au singulier. Comment est-ce possible ? Y a-t-il une démocratie pour l'Afrique ? Si l'auteur reconnaît qu'il existe « plusieurs modèles démocratiques » (démocratie directe ou représentative, démocratie concordante ou consentante, démocratie gouvernée, démocratie gouvernante à pouvoir clos ou à pouvoir ouvert, démocratie fondée sur la règle de la majorité, démocratie participative, corporative, néocorporatiste, etc) (p. 527), doit-il en ajouter une autre ? C'est son droit et il l'a fait. Mais pour l'Afrique faut-il une démocratie au singulier ? L'Afrique elle-même ne renferme-t-elle pas plusieurs afriques au minuscule ? Ne parle-t-on pas de l'Afrique noire, de l'Afrique subsaharienne, de l'Afrique blanche ? Que dire de l'Afrique maghrébine ? De quelle Afrique parle l'auteur ? Il ne le dit pas, puisqu'il ne s'est même pas posé cette question.

**« Hors jeu pour le philosophe Mabasi. Etude critique
de *Science et philosophie en Afrique. Enjeux et repères d'une
philosophie à l'âge de la science.***

“ Quelles sont dès lors, les tâches d'une philosophie africaine qui voudrait pleinement être fille de son temps et assumer les exigences de cet âge de la science ? Comment philosopher en Afrique au seuil du 21^e siècle, dans un contexte général où la science est devenue l'axe central de la culture et contrôle désormais l'économie des pays dits développés ; un contexte où la recherche scientifique est l'élément intégré du développement et du progrès ? ” Je me

demande si un philosophe des Grands Lacs, des territoires occupés de la République Démocratique du Congo, de Sierra Leone, du Libéria, de Somalie pourrait se retrouver dans ce questionnement. Comme on peut le deviner, Mabasi est provocateur, et il l'est effectivement. Ne dir-il pas que "la seule prétention [de ses questions] est de soulever des interrogations sur ses prises de position qui pourraient paraître à certaines audacieuses [réductionnistes pour moi Mpala], briser cette espèce de paix incompatible [à ce propos il a raison] avec l'esprit de la philosophie et relancer un débat dont l'absence devient dangereuse pour la vitalité de la philosophie africaine ? Ma critique est un débat, quitte à savoir si elle sera pour la vitalité de la philosophie africaine.. Au lecteur et à l'homme averti de le dire. Ma réaction prouve que Mbasi a atteint son but, et non le moindre, à savoir susciter le débat. Oui, la philosophie, à mon humble avis, ne se réduit pas à des discussions, mais elle s'en nourrit.

L'homme de Diogène le Cynique ou le profil de l'homme.

« Comme les cyniques proposent « une thérapie radicale et une ascèse vertigineuse pour des résultats rapides », le premier front où il faut déconstruire les illusions est celui du **soi** (car « **umuntu mutwe** »). Il s'agira de « combattre toutes les formes de **bovarysme** ». Ce dernier est notre défaut qui fait que nous, les hommes, nous n'aimons pas qu'on pointe chez nous notre perpétuel acharnement à nous prendre pour autres que ce que nous sommes. Le Cynisme travaillera donc dans la cruauté en braquant la lumière sur ce qui fait mal, en fouillant et en creusant là où, « pour sa défense, un être échafaude des fictions, fabrique des illusions ». Ces fictions et illusions font tomber les humains dans l'**aliénation du valoir, du savoir et du pouvoir**. Voilà qui explique pourquoi en R.D. Congo certains traitent de rêveurs, de moins malins, de « YUMA »,

tous ceux qui ne courent pas après les richesses, les honneurs et les plaisirs (et dire qu'Epicure nous recommande de courir après les plaisirs naturels et nécessaires). »

17- TSHIAMALENGA NTUMBA : LA BISOÏTÉ

Le concept qui caractérise ce philosophe zaïrois c'est précisément celui de *bisoïté*⁴⁵. Comme le dit un commentateur, « *bisoïté*, *bisoïste* et *bisoïsme* (à lire *bissoïté*, *bissoïste* et *bissoïsme*) viennent de *biso* (ou *bisso*) qui signifie l'être-nous. La philosophie *bisoïste* (primitivement philosophie du langage et de l'agir communicationnel inspirée des structures syntaxico-pragmatiques des langues bantu-africaines) est basée sur le primat du Nous, sur le Je (subjectivité) et sur le Je-Tu (l'intersubjectivité) ainsi que sur les conséquences de ce primat dans tous les domaines existentiels ou culturels (économie, politique, droit, morale, art, technoscience, religion...). Sans vouloir procéder à un jeu des mots, la *bisoïté* est une philosophie du je / nous, je du nous / je et du nous / je-tu. »⁴⁶

L'un des traits distinctifs de la culture africaine est en effet la socialité, ou la solidarité, ou encore l'homme. Ce trait de caractère se traduit par la patience, une sorte d'optimisme, de sympathie ou d'empathie naturelle qui poussent l'homme

⁴⁵ Tshiamalenga Ntumba, « Y a-t-il un mythe du mythe ? », in *Diogenes*, n° 132, 1985 ; « Langage et société. Primat de la *bisoïté* sur l'intersubjectivité » ; *Philosophie africaine et ordre social*, Kinshasa, Publications des Facultés catholiques de Kinshasa 1985 ; « La complémentarité radicale du politique et du religieux. Une approche « bisoïste », in *Religions Traditionnelles africaines et projet de société*, Kinshasa, Cahiers des Religions africaines, Vol 31, n° 61-62, 1997, p. 47-64.

⁴⁶ Wenceslas Betu Mulumba, *Franphonie et cosmopolitisme*, [htt:// www.lianes.org](http://www.lianes.org).

à embrasser la vie des autres, les préoccupations des autres. Dans l'Afrique traditionnelle, et de temps en temps encore aujourd'hui malgré l'irruption de l'individualisme matérialiste, il est difficile pour un Africain de réellement concevoir sa vie en dehors de celle de sa famille ou de son village. On sent la manifestation de cet *ethos* collectif à l'occasion des grands événements tristes ou joyeux, par exemple, les deuils ou la nomination d'un membre de la collectivité à un poste ministériel : tous les autres membres se sentent en quelque sorte concernés.

C'est bien ce trait de la personnalité africaine que l'*shiamalenga* Ntumba a conceptualisé à travers sa philosophie de la *bisoité*. La signification ontologique de ce mot s'oppose à la conception occidentale de la personne qui accorde la primauté au *moi* au détriment du *nous*.

Bien des penseurs africains ont développé ce point de vue, tels Senghor, Nyerere et même Nkrumah. Mais d'autres y trouvent à redire, comme le Kenyan Joseph Nyasani qui déplore le fait que cette tendance tourne autour de l'aspect socio-anthropologique du problème en évitant, ainsi, de se concentrer sur son aspect métaphysique. Il n'y a rien d'original en cela puisque Aristote avait déjà dit la même chose en faisant de l'homme un animal social. Le véritable problème, dit Joseph Nyasani, est de savoir pourquoi il en est ainsi. D'où son recours à une explication d'essence psychologique, dans le sens que c'est l'environnement naturellement hostile (les fauves de la jungle, les catastrophes diverses) qui aura créé le réflexe de rechercher la sécurité par l'organisation de la solidarité et de la famille élargie. « *From a purely occidental hostile situation, an element of mutual concern in the form of solidarity, togetherness, brotherhood and extended family structures began to take concrete shapes. This was greatly reinforced by*

*the existence of natural ties of blood relationships which, in the African context, appear to be an endless spiral of ontological connections. »*⁴⁷

Le Professeur Tshiamalenga s'est signalé aussi, par ailleurs, par un texte qui a fait grand bruit au Zaïre, texte écrit en collaboration avec un collègue, Ngomba Binda et intitulé : *Philosophons autrement. Proposition pour une nouvelle race de philosophes*⁴⁸. Pour les deux auteurs et telle qu'elle se pratique dans les universités, la philosophie est « jacassière » et « pédante », « réduction tenace des concepts et modes de penser de la philosophic occidentale ».

En fait, la philosophie, comme effort intellectuel visant à comprendre la société, comme l'avait vu Hegel, doit aussi viser à la transformer et à l'harmoniser, comme l'avait tenté Platon. Ainsi, disent-ils, « toute véritable philosophie africaine doit se présenter comme une instance intellectuelle créatrice d'une société vraie, juste et belle en Afrique » (p.78) et échapper par là aux accusations « de se livrer à des spéculations oiseuses et d'être inutile dans une Afrique ruinée socialement et économiquement ». Contrairement à un enseignement néo-colonial, extraverti et peu approprié à l'Afrique, ou après cet enseignement, les deux auteurs proposent la création d'un *Institut de philosophie pratique*, chargé d'une formation philosophique, politique et sociale à la fois théorique et pratique et axée sur les impératifs de la vie concrète en Afrique, le programme étant essentiellement constitué de colloques, de séminaires et d'exercices pratiques.

⁴⁷ Joseph M. Nyasani, « The Ontological Significance of "I" and "We" in African Philosophy », in *I, We and the Body*, Kiemmerle, Heinz, 1989 ([http://www. Google.fr/search ? Hl=fr & q= Nyasani & btn G= Recherche](http://www.Google.fr/search?hl=fr&q=Nyasani&btnG=Recherche)).

⁴⁸ Tshiamalenga Ntumba et Ngomba Binda, « Philosophons autrement. Proposition pour une nouvelle race de philosophes », in *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. IV, n°6, 1990, pp-75-85.

L'objectif de cet Institut est de former des philosophes-conseillers sociaux qui, à la sortie, devront ouvrir des *cabinets philosophiques* où ils pratiqueront « le dialogue philosophico-pratique », et travailleront à la manière des Bureaux d'expertise : trouver des arguments, rédiger des discours, des allocutions, des avis, des études sociales et philosophiques avec la collaboration de l'Institut, etc. Tshiamalenga et Ngoma ont été jusqu'à proposer la création d'un *Ordre des philosophes-conseillers du Zaïre*.

Les critiques ont immédiatement surgi, telle celle de l'Abbé Louis Mpala qui écrit : « De ce qui précède, l'on comprendra pourquoi j'ai intitulé mon étude critique *Cabinets philosophiques ou Lumpen intelligentsia*. Dans le langage marxiste, le concept de Lumpen désigne une pépinière de valeurs et de criminels de toute espèce, individus sans métiers, rôdeurs. C'est la couche des « Lazare de la classe salariée », Ce sont des va-nu-pieds et des clochards d'après Lénine. On parle alors de *lumpenproletariat*. Pour mon cas, je veux suivre Roy qui a traduit *Lumpen* par « classe dangereuse ». Les philosophes conseillers sortant de l'IPP et siégeant dans les CP constitueraient un *Lumpen Intelligentsia* très dangereux. C'est comme qui dirait un laboratoire socio-politico-économique pour trouver les tactiques et stratégies afin de bien manipuler les gens. Ils sont plus dangereux que les dirigeants eux-mêmes »⁴⁹

18- N'DIAYE, ALOYSE-RAYMOND

Après ses études universitaires à l'Université de Dakar, Aloyse-Raymond N'Diaye a fait un doctorat de 3^{ème} Cycle sur Malebranche (1972-Paris IV Sorbonne), puis une thèse de doctorat ès lettres sur Antoine Arnauld (1983-

⁴⁹ J.- Louis Mpala, *Cabinets philosophiques ou Lumpen Intelligentsia*, [htt://www.Louis-Mpala.Com/2008/03/01/67-cabinet-philosophique](http://www.Louis-Mpala.Com/2008/03/01/67-cabinet-philosophique).

Université de Rennes I). Il a pris sa retraite depuis le 1^{er} janvier 2006, après avoir passé quatorze ans à l'Agence universitaire de la Francophonie à Montréal. Il a été doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar et, spécialiste du XVII^e siècle, il a publié *La philosophie d'Antoine Arnauld* (Paris, 1991), des études et des articles dans le domaine de l'histoire de la philosophie, des questions religieuses et de la pensée africaine. Membre du Conseil d'administration de la Fondation Léopold Sédar Senghor, il prépare un ouvrage sur cette éminente personnalité.

CHAPITRE CINQUIEME

LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CONTEMPORAINE D'EXPRESSION ANGLAISE

Si les philosophes africains d'expression française sont déjà difficilement accessibles à un historien francophone de la pensée, la situation s'avère encore beaucoup plus grave relativement aux philosophes africains d'expression anglaise. L'auteur s'est tout au moins efforcé d'aller aussi loin que possible dans la documentation, en reconnaissant ses limites devant la totalité. Mais l'essentiel est là et le lecteur, même le plus exigeant, pourra s'en contenter pour sa curiosité en matière de philosophie africaine.

1- KWAME NKRUMAH, FRANCIS, 1909 – 1972

« Voici un an, le 27 avril 1972, s'éteignait à Bucarest, capitale de la Roumanie, l'un des plus grands Africains de ce siècle », disait de lui Paulin Hountondji⁵⁰.

Nkrumah fut en effet le tout premier président de la République du Ghana (1960), renversé ensuite par un coup d'Etat le 24 février 1966. Son homologue Sékou Touré lui confiera le titre de co-président de la République de Guinée. Il a également joué un grand rôle dans le mouvement panafricaniste : co-secrétaire, avec George Padmore, du V^e Congrès panafricain tenu à Manchester en octobre 1945 sous la présidence de W.E.B. Dubois.

⁵⁰ Paulin J. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"*, Op. cit., p. 171.

En dehors de cette dimension politique, Nkrumah se signale par une grande production philosophique dont, notamment *Africa Must Unite*, Heinemann, London, 1963 (*L'Afrique doit s'unir*, Payot, Paris, 1964); *Consciencism, Philosophy and Ideology for Decolonization and Development, with Particular Reference to the African Revolution*, Heinemann, London 1964, traduit chez Payot, Paris, 1964. Dans un article de la revue ABBIA, Marcien Towa dira que *Le consciencisme* représente « l'émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique ». (*Abbia*, n°20, Yaoundé, juin 1968). Qu'est-ce dont que le consciencisme ?

« Notre attitude envers l'expérience occidentale et musulmane doit être raisonnée, guidée par une pensée, car la pensée sans théorie est aveugle. Ce qu'il nous faut d'abord, c'est un corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons hérité, cette unification devant constamment tenir compte de l'idéologie élevée qui est à la base de la société africaine traditionnelle. La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie soient axées sur la rédemption de notre société. 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. L'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme. Cela requiert deux buts : premièrement, reconstituer la société égalitaire ; secondement, mobiliser logiquement toutes nos ressources en vue de cette reconstitution.

La philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale est celle que j'ai dit que j'appellerais le « consciencisme philosophique ». Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui

permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société africaine traditionnelle. La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. Son fondement est le matérialisme ... »⁵¹.

Le reproche adressé à Nkrumah par Hountondji concerne précisément sa volonté d'unification idéologique de trois courants culturels différents – comme si le pluralisme était un ennemi – en une philosophie collective, « la philosophie africaine au singulier ». Cette métaphysique de la conscience est également blâmée par le Tanzanien Abdul Rahman Mohamed Babu, dans son livre *African Socialism or Socialist Africa* ?

« There is growing up a spate of new ideologies designed to justify a middle-of-road position known as "non-aligned". All of them have proved to be theoretically unfounded and practically unworkable. For example, Nkrumah's Consciencism and Kaunda's Humanism are both versions of metaphysical idealism which have no relevance to the real world. In philosophical terms, Consciencism is a subjectivist theory which elevates the "idea" or consciousness to a primary position over matter or reality. Once you begin from this level of speculation, there is not hope of understanding the real world. Consciousness or the "idea" is the product of matter, the material brain, which must exist prior to the idea. You must have brain before you can be conscious. In other words, it is the material world which determines our consciousness and not vice versa. We first observe the world of reality and then form ideas or opinions about it, and not the other way round; to postulate ideas and

⁵¹ Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Op. cit., pp. 119-120.

opinions as forming the world is clearly ridiculous. The material world was here before we evolved into the conscious human beings that we are.

Kaunda's Humanism stems from the Christian concept of the brotherhood of mankind. As long as there are exploiter and exploited classes there can be no brotherhood of man, no "humanity" or humanism. If you are in doubt, ask the South African Boer for his opinion on this matter »⁵²

Signalons quelques autres publications de Nkrumah : *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme* (Nelson, London, 1965 trad., Présence Africaine, Paris, 1974) ; *Dark Days in Ghana* (International Publishers, New York, 1968) ; *Class Struggle in Africa*, Panaf, London, 1970, trad. Présence Africaine, Paris, 1972.

2- ODERA ORUKA, HENRY

Ce philosophe kenyan s'est signalé dans l'univers philosophique africain par une méthode originale qui lui a permis d'écrire, en 1990, son maître ouvrage intitulé : *Sage Philosophy. Indegenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Dans un cours de 1996-1997, mes étudiants et moi avons choisi de traduire ce titre, en français, par le concept de *Philosophie Sagesse*.

Contre la critique idéologique déniait toute aptitude à philosopher aux Africains, ou criant à l'unanimisme de leur pensée, Odera Oruka s'efforce d'apporter expérimentalement la preuve qu'il existe bel et bien une philosophie africaine créée et pratiquée par des individualités. Il s'inscrit également en faux contre la théorie de l'écriture comme condition absolue du philosopher, et, en même temps, contre le fait d'appeler philosophes ceux des présocratiques

⁵² A.M. Babu, *African Socialism or Socialist Africa ?*, Zimbabwe Publishing House, Harare, 1981, p. 65.

comme Thalès, Anaximandre, Héraclite, ou Parménide, qui n'ont pas élaboré des traités, et cela pendant qu'on refuse la même considération aux Africains du même niveau. Comment en effet peut-on être appelé philosophe pour avoir tout simplement dit que l'élément premier de la nature est l'eau, alors qu'on refuse ce qualificatif à tous ceux qui, en Afrique, ont émis des réflexions semblables sur la nature des choses ?

La *Philosophie Sagesse* désigne donc la pensée d'hommes et de femmes avisés, dans toute communauté, en même temps qu'elle est un moyen de penser et d'expliquer le monde, pour le bon sens populaire, par des maximes et des aphorismes du sens commun ou par la sagesse didactique (la pensée rationnelle de quelques individus dans la communauté), qui est parfois critiquée par rapport aux évidences populaires. Ogotëmmeli, le vieil homme de Bandiagara, qui avait révélé la métaphysique *dogon* à Marcel Griaule, est un bon exemple de la sagesse populaire, tandis que Paul Mbuya Akoko est un bon représentant de la sagesse philosophique. Interviewé en effet par Odera Oruka, le Kenyan Mbuya Akoko donnait des réponses sur le problème des femmes, ou sur la question de Dieu, réponses toutes personnelles qui allaient parfois à l'encontre des croyances communes.

"Marcel Griaule's Ogotëmmeli is a good example of the folk sage while Paul Mbuya Akoko is an example of the philosophic sage... Ogotëmmeli's text is given as the verbatim and faithful recitation of the beliefs common to his people, the Dogos. No attempt is made to assess the extent to which the sage himself has thoughts that transcend the communal Dogon wisdom. Mbuya's text is a mingling of an informal formulation of the traditional Luo beliefs and a critical objection to and, at times, a rational improvement on those beliefs..."
(p.34)

Le problème avec la « Sage philosophy » est qu'elle n'est pas d'une expression spontanée, impulsée par on ne sait quel démon intérieur, mais, plutôt, suscitée par les interviewers envoyés sur le terrain par Odera Oruka. Faut-il d'abord être stimulé pour philosopher ? Quelle validité théorique accorder à une réflexion essentiellement réactive ?

Signalons que Odera Oruka a publié d'autres ouvrages, dont notamment, *The Philosophy of Liberty. An Essay on Political Philosophy* (1991), *Trends in contemporary African philosophy* (1990), *Ethics* (1990); *Punishment and Terrorism in Africa* (1976/85).

3- WIREDU, KWASI, 1931...

Né à Kumasi (Ghana) en 1931, Kwasi Wiredu est, incontestablement, l'un des philosophes africains les plus en vue, de par sa thématique et de par sa vaste production. Il commença ses études à Adisadel Secondary School de 1948 à 1952, près de chez lui, et c'est à cette période qu'il découvrit la philosophie à travers Platon et Bertrand Russell. Il entra ensuite à l'Université du Ghana, à Legon, avant d'aller, en 1958, à Oxford où il eut comme enseignants et encadreurs le Professeur Gilbert Ryle, son directeur de thèse, les Professeurs Peter Strawson et Stuart Hampshire. Après sa thèse *Knowledge, Truth and Reason*, soutenue en 1960, il reçut un poste d'enseignement à l'Université du North Staffordshire, aujourd'hui appelée University of Keele. Il n'y resta qu'un an, puisqu'il rentra aussitôt à l'université du Ghana où il travailla pendant vingt-trois ans, en devenant le tout premier chef de département et en acquérant aussi le grade de Professeur. Depuis 1987, il enseigne en Amérique (University of South Florida).

Il a été professeur missionnaire dans plusieurs universités : Ibadan (Nigeria) en 1984, Richmond (Virginia)

en 1985, Carleton (Minnesota) en 1994-1995, puis 1999-2001. Par ailleurs, il a été membre du comité Directeur de la International Federation of Philosophical Societies de 1983 à 1998. Présentement, il occupe le poste de vice-président de l'Inter-African Council for Philosophy.

Au plan purement scientifique, Wiredu oppose l'*ethnophilosophie* et la *sagacité philosophique* à la *philosophie africaine*, au motif que toute culture possède ses propres croyances traditionnelles et sa vision du monde, mais que tout cela doit être distinct de la pratique philosophique proprement dite. Cette position ne signifie pas que ces « philosophies traditionnelles » ne peuvent pas jouer un rôle dans la philosophie pure. Au contraire a-t-il même reconnu sa dette envers l'histoire et la pensée de sa propre culture *Akan*. Mais il précise que la philosophie authentique, la philosophie pure, doit appliquer à ces pensées une analyse critique fondée sur une argumentation rigoureuse. Il est donc éminent que ses travaux épousent cette forme et cette orientation de la *philosophie professionnelle*, dans le plus pur style anglo-américain.

En dehors de ses maîtres à Oxford, sa pensée est particulièrement influencée par David Hume, Emmanuel Kant ainsi que par le pragmatisme de John Dewey, tout comme par les ressources épistémologiques, métaphysiques et éthiques de la culture *Akan*. Le résultat est donc cette philosophie qui est à la fois de tonalité universelle mais essentiellement africaine.

Wiredu et la démocratie consensuelle

Si la plupart des travaux de Kwasi Wiredu portent sur la philosophie analytique ainsi que l'indiquent les textes comme *La conception de la vérité dans la langue Akan* (1985), ou *Existe-t-il des universaux culturels ?* (1995), ou même sur l'épistémologie de la philosophie africaine comme l'attestent

les titres : *La nécessité d'une décolonisation conceptuelle dans la philosophie africaine* (1995), *Quelques suggestions pour la recherche et l'enseignement de la philosophie en Afrique* (1984), etc., il faut rappeler que le philosophe ghanéen a ultérieurement accompli un virage remarquable vers la philosophie politique. Son texte le plus fondamental à ce sujet est « Démocratie et consensus dans la politique africaine traditionnelle. Plaidoyer pour une politique sans partis » (*The Centennial Review*, 1995).

En partant des exemples de la politique africaine contemporaine : l'éviction de Kenneth Kaunda par voie électorale ; l'interruption du processus électoral au Nigeria en 1993 par le régime militaire d'Ibrahim Babangida ; la campagne mondiale de Moshood Abiola allant de Londres à Paris, et de Paris à Washington pour restaurer la « démocratie », version occidentale, que l'Occident exige effectivement comme précondition pour l'aide économique ou militaire, à quoi on pourrait aussi ajouter, aujourd'hui, les vicissitudes électorales du Zimbabwe (2008), etc., Wiredu préconise une sorte de retour aux sources, c'est-à-dire une réelle revalorisation des valeurs politiques de l'Afrique traditionnelle comme fondement de la politique africaine contemporaine.

Naturellement, Wiredu se réfère aux traditions Ashanti qui lui permettent alors de formuler le concept de « démocratie consensuelle ». Il démontre en effet comment des pratiques dictatoriales en Afrique fleurissent sous le nom d'« unité nationale » ou de « consensus », ou de « gouvernement de parti unique », alors qu'ils ne sont en rien démocratiques, mais plutôt répressifs. Tant mieux si les formes de démocratie importées ou imposées peuvent réussir à sauver les Africains de la répression politique. Mais nul n'ignore les tours que les dictatures africaines ont inventés pour contourner la pression étrangère au moyen de

ces élections « démocratiques » et « multipartistes » qui déçoivent autant les Occidentaux que les patriotes. Le défaut de cette démocratie est que l'opinion de la majorité n'est pas en elle-même une base suffisamment bonne pour la prise de décision, puisqu'une telle décision ne reflète nullement la volonté de la minorité.

L'alternative au système de parti unique comme au multipartisme de façade est donc la démocratie consensuelle, à l'image des délibérations traditionnelles, où, assis sous de grands arbres, les anciens, tous membres de la société, discutaient jusqu'à ce que tout le monde tombe d'accord.

En se référant à William Abraham (*The Mind of Africa*), Wiredu rappelle que la royauté était une fonction plus sacrée que politique. La fonction était sacrée parce qu'un chef était supposé être le lien entre les populations vivantes et leurs ancêtres défunts, qui étaient supposés superviser les intérêts des humains à partir de leur position avantageuse *postmortem*. Le problème ici est donc celui de la légitimation du pouvoir politique et de l'autorité chez les *Akan* ou chez les *Ashanti*. Contrairement aux monarques occidentaux qui jouissaient d'un pouvoir de droit divin, le chef *Akan* exerçait une influence légitime au moyen de la vertu, ou de quelque pouvoir de persuasion intrinsèque que pouvaient avoir ses idées.

Bien des critiques sont revenus sur ce texte de Wiredu, comme Emmanuel Chukwudi Eze, qui développe son scepticisme dans *Democracy or consensus?*, quant à la légitimation du pouvoir, aujourd'hui, par le sacré ou la persuasivité intrinsèque ; quant aussi à la possibilité d'une volonté générale et convergente du peuple dans quelque association moderne. Cette éthique du consensus pourrait donc s'avérer anachronique. Quant à Olusegun Oladipo (*Tradition and the Quest for Democracy in Africa*), il pense dans

cet article, qu'une bonne adaptation et transformation de l'héritage démocratique africain pourrait effectivement consolider les sociétés multiculturelles d'Afrique. La tâche principale dans ce procès consiste dans la réconciliation de la démocratie et de la justice à travers l'établissement d'un dialogue basé sur le consensus pour la prise de décision, à travers aussi une légitimation constitutionnelle du gouvernement des groupes ethniques, et une décentralisation du pouvoir qui puisse garantir la possibilité de l'autonomie tant locale que régionale.

4- MBITI, JOHN SAMUEL, 1931...

Théologien, écrivain, professeur et curé anglican, John S. Mbiti, encore appelé le « père de la théologie africaine contemporaine », est né le lundi 30 novembre 1931 à Mulango, au Kenya. Après de brillantes études primaires dans son village, et secondaires près de Nairobi en 1949, il poursuit ses études supérieures à l'Université de Makerere en Ouganda, où il eut la vision qu'il devait exercer un ministère sacré. Au sortir de l'université en 1953, il enseigna dans un collège de chez lui, au Kenya, pendant six mois, période au cours de laquelle commença ce qu'il allait faire le long de sa vie : la collecte des contes et des proverbes de sa tradition.

Il étudiera plus tard la théologie aux Etats-Unis d'Amérique avant d'aller en Angleterre faire un PhD de théologie à Cambridge, sur le Nouveau Testament, publié aussitôt sous le titre *New Testament Eschatology in an African Background: A Study of the Encounter Between New Testament Theology and African Traditional Concepts* (1971).

Engagé dans l'enseignement, de Londres à Makerere, il reçut la responsabilité d'enseigner la religion africaine, ce qui l'obligea à se documenter intensivement dans ce

domaine en se faisant aider par ses étudiants. Le résultat fut la publication de son célèbre ouvrage *Religions africaines et philosophie*, au titre original *African Religions and Philosophy*, en 1969. Beaucoup en Afrique aimèrent ce livre. Beaucoup ne l'apprécièrent pas aussi. En tout cas, ce fut le coup d'envoi d'une longue série de publications, pratiquement ininterrompues pendant vingt ans : *Concepts of God in Africa* (1970), *Love and Marriage in Africa* (1973), *The Prayer of African Religion* (1975), *Bible and Theology in African Christianity* (1986), à quoi il faut ajouter de nombreux articles scientifiques et d'autres oeuvres littéraires (contes, romans et poèmes)⁵³.

Comme on le voit, sa plus grande préoccupation fut de publier et d'enseigner dans le cadre de l'héritage africain ainsi que dans le domaine des études bibliques, oecuméniques et interreligieuses. Il considère que la Bible est le guide autant qu'un indispensable instrument de la réflexion théologique, que la théologie est le produit de l'église universelle dans ses dimensions locale et mondiale, et que les peuples d'Afrique demeurent largement et profondément religieux dans l'esprit et dans la pratique.

L'orientation générale des productions de John Mbiti nous conduit tout naturellement à la classer dans le sillage de l'ethnophilosophie, au même titre que l'Abbé rwandais Alexis Kagame (*La philosophie bantu comparée*) ou le Camerounais Basile-Juléat Fouda (*La philosophie négro-africaine de l'existence*). Mais soyons clair : cette catégorisation n'est pas péjorative, à la manière d'une stigmatisation. Dans l'histoire de la philosophie africaine, en effet, le moment ethnophilosophique fut épistémologiquement indispensable, car c'est lui qui engendre l'antithèse que constitue la pensée

⁵³ Cette présentation s'inspire de l'article de J.J Van Wyk (Internet); *Anglican Church of Kenya and Reformed church of Bern, Kenya and Switzerland*.

critique, celle qui ne se pose qu'en s'opposant à ce qu'elle invalide. En se prenant pour de la philosophie, l'ethnophilosophie réveilla la philosophie pure qui se constitua en critiquant l'erreur première. Voici donc quelques œuvres représentatives de cette orientation.

* *Introduction to African Religion*, London, Heinemann, New York : Praeger Inc., Reprinted 1986.

African and Asian Contributions to Contemporary Theology, Report of consultation held at the world council of Churches Ecumenical Institute Bossey, 8-14 June, 1976, Coligny, Geneva.

African Proverbs Series, Five volumens, Series Editor J.S. Mbiti, Pretoria : University of South Africa (UNISA) Press, 1977.

Poems of Nature and Faith, Nairobi : East African Publishing House, 1969

- *Akamba Stories*, Oxford : Oxford University Press and Clarendon, 1966
- *Dictionary of the Ecumenical Movement* (contribution), Geneva, 1991
- *Encyclopedia of Bioethics* (contribution), New York, 1995... avec des dizaines et des dizaines d'articles et de conférences.

5- MUDIMBE, VALENTIN YVES, 1941...

Né le 8 novembre 1941 à Jadotville (aujourd'hui Likasi) au Katanga, ce philosophe sociologue – ethnologue – romancier, etc., qui parle au moins une dizaine de langues, est certainement l'un des penseurs africains les plus remarquables de par son érudition illimitée et sa production multiforme dans presque tous les domaines des sciences sociales.

« Paulin Hountondji estima naguère que *L'autre face du royaume* était l'un des meilleurs ouvrages écrits en Afrique sur l'ethnologie. On pourrait aussi se demander si l'œuvre de Mudimbe ne constitue pas aujourd'hui l'une des meilleures introductions à l'histoire des idées en Afrique. En dévoilant leurs conditions de possibilité, leurs soubassements idéologiques, elle permet d'aborder de manière critique les débats sur la pratique des sciences humaines en Afrique, sur la philosophie et la théologie, surtout lorsque ces dernières prétendent être au service de la libération de l'homme africain », peut-on lire sous la plume de Justin Kalulu Bisanswa dans l'article : *V.Y. Mudimbe. Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique*⁵⁴.

Il a semblé important d'afficher ainsi, d'entrée de jeu, la haute image que se font de Valentin Yves Mudimbe ses pairs africains, généralement discrets en matière d'éloges. Revenons à présent sur quelques éléments biographiques⁵⁵ avant un bref exposé global de sa pensée.

Mudimbe fait ses études primaires de 1948 à 1952 à l'Ecole Centrale de l'Union Minière du Haut Katanga à Panda /Likasi, et les secondaires, en humanités gréco-latines, successivement au petit séminaire de Kakanda, de la Mwera et au Collège Grégoire Le Grand à Elisabethville aujourd'hui Lubumbashi, entre 1952 et 1959. Après 1960, et suivant une vocation ressentie à l'âge de sept ans, il devient moine bénédictin au Rwanda, sous le nom de « Frère Matthieu ». Il s'impose comme règle de vie la devise bénédictine « **Ora et Labora** » (prie et travaille). Mais il défroque en 1967 et s'inscrit à l'université Lovanium de Kinshasa où il entreprend

⁵⁴ In *Cahiers d'études africaines*, 160, 2000. (Source Internet).

⁵⁵ Sources, l'article : *Mudimbe, l'homme, son œuvre et son idéologie*, par le Directeur du Cedilic (Source Internet) ; l'article : *Mudimbe et le langage des armes : symbolisme et portée*, de Mbaye Diouf, *Ethiopiques*, n° 73. (Source Internet).

d'abord des études en sciences économiques, vite abandonnées pour celles de lettres et philosophie romanes. Après l'obtention de sa licence en 1966, il y est retenu comme Assistant. C'est en 1968 qu'il passe officiellement à l'Université catholique de Louvain en Belgique pour y préparer son doctorat en linguistique, doctorat obtenu en 1970, qui lui ouvre la porte de bon nombre de revues d'envergure ainsi que d'une brillante carrière universitaire.

A son retour en 1970, il est en effet engagé à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Lovanium de Kinshasa, avant d'être transféré à Lubumbashi en juin 1971, où il officie successivement comme Directeur Général du Centre de Linguistique Théorique et Appliquée (CELTA) dont il est un co-fondateur ; Vice-Doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres ; Secrétaire général du Centre de sémiologie. En 1977, il créa un département d'études latines, avant de quitter son pays en 1989 pour des raisons strictement politiques, et de s'installer aux USA où il enseigne successivement à Haverford College, Stanford University et Duke University. Quoique devenu citoyen américain, il revient célébrer son soixantième anniversaire, anime un séminaire, dans le cadre de la chaire Cardinal Malula sur le thème : *Penser autrement en Afrique*. Par la même occasion, le Centre d'Études et de Diffusion de la Littérature Congolaise (CEDILIC) lui rend hommage par la publication des « Mélanges » sous le titre *L'Afrique au miroir des littératures, des sciences de l'homme et de la société*⁵⁶. *L'œuvre de Mudimbe*.

Ces hommages et ces éloges sont une juste réponse à la qualité, à la quantité, à la diversité et à la profondeur de l'œuvre de Mudimbe, qu'il faut essayer de parcourir à présent, du moins dans l'essentiel.

⁵⁶ L'Harmattan, Paris, 2002.

Dans le corpus mudimbéen, il faut distinguer la production romanesque de la production scientifique proprement dite.

Comme chez la plupart de ses congénères de la même époque, la problématique récurrente est celle des élites africaines face à leur société coloniale et face à celle, digne d'admiration, de l'Europe colonisatrice. Comme dans *L'aventure ambiguë* de Cheik Hamidou Kane, ce tiraillement constitue leur *ethos* fondamental. Reproduisons ici un passage de l'article « L'homme, son œuvre et son idéologie », qui donne une synthèse éclairante de cette pensée.

« Dans *Entre les eaux*, son premier roman publié en 1973, il s'agit de l'histoire ou plus exactement du drame d'un prêtre africain qui, de retour d'Europe, essaie de vivre à sa manière les conditions de l'Afrique d'aujourd'hui, c'est-à-dire d'assumer des contradictions idéologiques en intégrant les problèmes qu'il perçoit sur le plan social et sur le plan économique. *Le Bel Immonde* (1976), son second roman, évoque l'exercice du pouvoir post-colonial dans une Afrique qu'on pourrait qualifier de satanique. Il y est surtout question de l'immoralité politique dans ses manifestations sordides et surnois. *L'écart* (1979), son troisième, revient au « mal-être » de l'intellectuel africain : est-il possible pour celui-ci d'être équilibré dans l'Afrique d'aujourd'hui ? *Shaba deux* (1989), son quatrième et dernier roman, place une religieuse, Sœur Marie-Gertrude, au cœur des tourments, angoisses et horreurs de la contestation du pouvoir de Mobutu, en 1978, par les ex-gendarmes katangais. Massacres, violences, tueries aveugles et sadiques : rien ne ressemble à un ordre civilisé de pratique du pouvoir. Ces problèmes posés dans l'œuvre romanesque font leur écho dans ses essais, sans pour autant qu'il en propose des solutions, des voies de sortie. » (Source Internet)

Quant à l'œuvre scientifique, on peut placer l'épicentre de la pensée mudimbéenne dans le concept de *libération*. C'est un signe des temps, dans le sens où l'on retrouve quelque chose de similaire chez Kwasi Wiredu qui, lui, parle de *décolonisation conceptuelle*. La libération consiste, pour un Africain, à devenir sujet du discours et de la pratique scientifique d'après ses normes propres, à travers une transformation radicale des sciences humaines et sociales venues s'imposer dans les milieux universitaires africains. Dans *L'autre face du royaume*, il préconise ainsi le sens de cette libération :

« Il s'agit, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un Père abusif : l'odeur d'un Ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment »⁵⁷

En gros, la pensée de Mudimbe se coule dans l'orientation structuraliste ouverte par les grands hommes de pensée que sont Nietzsche, Marx, Freud, Lacan, et surtout Foucault qu'il cite abondamment. Bien des critiques ont vu dans ces références aux maîtres une réelle contradiction par rapport à son projet de libération. Mais il faut reconnaître

⁵⁷ V.Y. Mudimbe, *L'autre face du royaume*, Editions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973, p. 35.

que, en science, la coupure, ou la rupture ne peut pas être radicale au sein de l'histoire de cette science. Citations et références ne conduisent pas au suicide ou au renoncement à soi, mais, plutôt, à l'intégration de soi dans un champ de validité scientifique. La citation n'est pas identification, mais appropriation et distanciation pour une énonciation renouvelée. Elle permet, dans le domaine précis des sciences humaines, une certaine falsifiabilité par confrontation des énoncés nouveaux aux énoncés antérieurs, le lecteur étant un témoin qui peut apprécier l'écart ou le progrès. Les références pratiquées par Mudimbe ne servent donc en définitive, qu'à dévoiler l'inconscient, individuel ou collectif, ou les soubassements idéologiques du discours « scientifique » sur l'Africain, autant qu'à baliser le chemin de la science pure au plan proprement épistémologique. Ainsi, le discours scientifique africain doit d'abord maîtriser les canons mêmes de la science afin de déjouer lui aussi et par ce moyen, les pièges de son propre inconscient.

Cette problématique est également présente dans *The Invention of Africa* (1988), qui traite du colonialisme et de la colonisation en tant que destructeurs et destructurateurs, par la violence, de l'ordre traditionnel : l'introduction du capitalisme avec son système d'inégalité, le sous-développement comme moyen d'intégration forcée des économies non-occidentales au marché capitaliste, la dépendance programmée. Ce système qui soumet à la domination occidentale aussi bien l'économie que l'art, l'histoire, la science et l'anthropologie, est ce que Mudimbe appelle « Europeocentrisme », ainsi que l'avait aussi indiqué Sachs. Contrairement à ceux qui considèrent la colonisation comme cause de marginalisation de l'Afrique, Mudimbe montre que cette marginalisation est de loin antérieure, à l'époque où l'europeocentrisme constituait l'Afrique comme objet d'étude, objet d'enquête, objet nécessairement inférieur et radicalement autre ou différent. Certains mirent en doute

la possibilité des Dogon d'avoir une cosmogonie aussi raffinée, tout comme ils mirent en doute l'originalité de la statuaire Yoruba, de l'art du Bénin ou de l'architecture du Monomatepa au Zimbabwe. La colonisation n'est que le passage à l'acte de la civilisation supérieure qui doit prendre en charge le monde sauvage. *L'invention de l'Afrique* apparaît donc comme une entreprise conjointe entre l'européocentrisme et le colonialisme, entre les idéologies mercantilistes et les interprétations anthropologiques du primitivisme. La violence de l'européocentrisme est donc une violence principalement épistémologique, qui appelle une véritable révolution scientifique, une constitution de nouvelles bases dépouillées de tout présupposé idéologique. Il faut ressusciter le sujet des cendres de l'anthropologie structuraliste et de l'économie du même ordre et faire de lui un africaniste tenant sur lui-même comme sur l'Autre un discours rigoureusement scientifique.

Ces idées se retrouvent sous des formulations diverses dans toutes les œuvres de Mudimbe dont on peut citer, en dehors des innombrables articles, et non exhaustivement :

- *Cheminements : carnets de Berlin*, Editions Humanistes, Ottawa, 2006.
- « Go Down Moses :A Meditation on Slaves Narratives », in *Approaching Sea Changes : Metamorphoses and Migrations Across the Atlantic*, 2005 (Internet)
- *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Humanitas, Montréal ; Présence Africaine, Paris, 1994.
- *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- *Parables and Fables : Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1991.

- *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- *L'odeur du Père : Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Présence Africaine, Paris, 1982.
- *L'autre face du royaume*, Editions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1973.
- *Réflexions sur la vie quotidienne. Autour de la Nation*, 1972 (Internet)
- *Le bel immonde*, 1976 (Internet)
- *L'Ecart*, 1979 (Internet)
- *Déchirures*, 1971 (Internet)
- *Shaba deux*, 1989 (Internet)
- *Where is the Real Thing*, 1987, (Internet)
- *On Diversity and Meeting Worlds*, 1997 (Internet)

6- STANLAKE SAMKANGE et TOMMIE Marie SAMKANGE : Le Hunhuisme ou l'ubuntuisme comme philosophie politique traditionnelle du Zimbabwe

Dr Tommie Marie Samkange est née à Jackson, dans l'Etat du Mississippi aux Etats-Unis d'Amérique. En 1953, elle a brillamment passé sa licence en Mathématiques, Mention Honorable avec Félicitations du jury (*Magna Cum Laude*) à l'Université Tougaloo. En 1955, elle passe un Master en Sciences de l'Education et Psychologie générale, et le PhD en 1958 dans les mêmes disciplines.

C'est pendant son séjour à l'Université d'Indiana, en 1958, qu'elle se marie avec Stanlake Samkange, le tout premier universitaire de Mashonaland, qui avait reçu sa licence en Anglais et en Histoire à Fort Hare, Université d'Afrique du Sud, en 1947, le Master en Science de

l'Education en 1958, et le PhD en Histoire en 1968 à l'Université d'Indiana.

Tous deux ont enseigné la psychologie ou les études africaines américaines dans les plus grandes universités d'Etat aux USA. Parmi les six ouvrages qu'on connaît de Stanlake Samkange, on doit particulièrement citer *Les origines de la Rhodésie*, ouvrage qui a gagné le prix Herskovits de l'Association pour les Etudes Africaines, aux USA et au Canada, comme meilleur ouvrage publié en 1970 sur l'Afrique. La recherche sur les origines de la Rhodésie a naturellement amené Stanlake Samkange et son épouse à rencontrer la pensée originelle de ce pays qui deviendra plus tard le Zimbabwe, et à l'exposer à l'attention des lecteurs qui, ainsi, pourront mieux connaître le peuple concerné. D'où le livre : *Hunhuism or Ubuntuism. A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*⁵⁸.

Le problème qui a suscité la publication de ce livre fondamental est le changement auquel la Rhodésie était confrontée au mois de février 1980, quand les Rhodésiens avaient été appelés à choisir les hommes et les femmes du parti, qui devaient les conduire à une nouvelle ère : l'ère du « *One man, one vote* », l'ère de la majorité noire, et du Zimbabwe. La question était la suivante : quelle philosophie politique, ou quelle idéologie devait inspirer les nouveaux Zimbabweens en ces temps inédits ? Les solutions à appliquer aux pays devaient-elles relever de la pensée capitaliste ou de la pensée socialiste, du communisme ou du fascisme, du marxisme-léninismes ou du maoïsme ? Y avait-il une philosophie ou une idéologie traditionnelle propre au pays et qui pouvait servir les intérêts du peuple autant, sinon mieux que les idéologies étrangères ?

⁵⁸ Stanlake Samkange et Tommie Marie Samkange, *Hunhuism or Ubuntuism. A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Graham Publishing, Salisbury, 1980.

L'objectif de l'ouvrage de Stanlake et de l'omnie Maric Samkange est de montrer que le Zimbabwe avait une philosophie politique traditionnelle qui pouvait mieux guider et inspirer la pensée dans la nouvelle situation zimbabwéenne. C'est à cette philosophie-là que les auteurs ont donné le nom de « Hunhuisme » ou « Ubuntuisme », des concepts enracinés très loin dans les plus grandes profondeurs de l'histoire. « Le hunhuisme ou l'ubuntuisme est, en effet, une philosophie qui constitue une expérience de trente-cinq mille années de vie en Afrique. C'est une philosophie qui vaut son pesant d'or dans les relations humaines. Dans un mode indéfiniment dominé par les machines et avec des relations personnelles devenant de plus en plus mécaniques, la plus grande contribution de l'Afrique dans le monde d'aujourd'hui devait être son sens du *Hunhu* ou *Ubuntu* que son peuple avait développé par-delà les siècles »⁵⁹.

Qu'est ce donc que le hunhuisme ou ubuntuisme ?

La réponse donnée par les auteurs est la suivante : « Ce qui revenait constamment en mon esprit pendant des années, c'était l'expression, « *Hagungave hunhu : bure buro* » (« Cela ne saurait être le comportement d'une personne, d'un être humain ou d'une nature humaine ») Si, cher lecteur, vous êtes un Africain, pouvez-vous vous rappeler comment vous avez souvent entendu cette admonestation venant d'une personne plus âgée, « *Hausi hunhu ibure buro*, » dans la langue Shona ou, dans la langue Isindebele, « *Kabusibo ubuntu lobo*. » (« Cela n'est pas le comportement d'une personne ou d'un être humain. Cela n'est pas digne de l'homme. ») ?

« D'où vient le mot *hunhu* ou *ubuntu* ? Parmi les peuples de l'Afrique du Sud, du Centre et de l'Est, les

⁵⁹ *Ibid*, p. 34.

linguistes ont découvert jusqu'à trois cent langues similaires les unes aux autres. Par exemple, dans toutes celles-ci, le mot désignant la personne est *ntu*, ou une variante, tandis que le pluriel est *ba*, ou une variante.

Une comparaison du mot dans plusieurs de ces langues va illustrer la similarité :

Langue	Singulier	pluriel
<i>Shona</i>	<i>munhu</i>	<i>vanhu</i>
<i>Zulu, xosa, isindebele</i>	<i>umuntu</i>	<i>abantu</i>
<i>Sotho, tsawana</i>	<i>muthu</i>	<i>batu</i>

Les membres de l'un de ces groupes de langues ne se comprennent généralement pas entre eux en dépit de la communauté des formes. Les linguistes désignent ce grand groupe de langues apparentées par le terme « Bantu », et leurs locuteurs sont appelés « le peuple bantu » (p. 36)

Et plus loin « L'attention qu'un être humain accorde à l'autre : la tendresse, la courtoisie, la considération et l'amitié dans les relations entre les gens ; un code de conduite, une attitude avec un autre peuple ou avec la vie, sont incorporés dans le *hunhu* ou *ubuntu*. Le *hunhuisme* est, par conséquent, quelque chose de plus que seulement la nature humaine, l'humanité, découlant du fait qu'on est un être humain. Nous allons donc plus précisément comprendre ce dont nous parlons si nous utilisons les mots *hunhu* et *ubuntu*, ou *hunhuisme* et *ubuntuisme* au lieu du mot nature humaine, humanité (*humanness*) » (p. 39).

Le texte de Stanlake Samkange et Tommie Marie Samkange n'a pas la même profondeur conceptuelle que *La philosophie bantu comparée* d'Alexis Kagame qui, elle aussi, est fondée sur l'analyse des catégories linguistiques du *Kinyarwanda* : **Umntu**, **Ikantu**, **Ahantu**, **Ukuntu**, désignant respectivement, **l'homme**, **la chose**, **la localité** et **le mode d'être**. Cela peut se comprendre de ce que Kagame

a une formation technique et professionnelle, en philosophie et métaphysique, tandis que, en revanche, nos auteurs, nantis d'une formation d'historiens, se sont plutôt préoccupés de philosophie politique. La suite de leur ouvrage le prouve d'ailleurs, qui se préoccupe des thèmes comme : le besoin d'un gouvernement d'union nationale ; la politique étrangère, tu ne tueras point ; le sol ; la propriété publique, corporative et privée ; les taxes ; la politique sociale ; l'éducation ; le travail, etc. Tous ces domaines étant cependant irradiés par la pensée du hunhuisme ou ubuntuisme. Par exemple :

« En clair, le hunhuisme ou l'ubuntuisme a la tradition du travail dur même si, en entendant certains Blancs parler, on pourrait penser qu'aucun Africain n'est capable de faire le moindre travail sans la supervision d'un Européen.

« Une part de notre héritage consiste à travailler ensemble, comme nous l'avons vu, avec des groupes allant de deux à des centaines de personnes. Un gouvernement de majorité africaine devrait encourager le peuple à travailler ensemble dans ce genre de groupes aussi bien dans les terres de droit tribal que dans les domaines achetés. Il n'y a aucune raison que *majango* ou *nhimbe* devienne aussi rare qu'il l'est aujourd'hui. Et même partout où le peuple possède des outils comme les tracteurs, les charrues, etc., un *janganu* ou un *nhime* de tracteurs ou de charrues peut faire en quelques heures ce qu'un simple tracteur va réaliser en plusieurs jours...

« Les Africains ne doivent pas perdre le sens de la blague dans le travail. Notre tradition est de travailler dans la joie, avec le chant, avec le rire. Prenez quelques compagnons pour soulever un objet lourd, par exemple, et vous verrez qu'ils s'en sortiront aisément... » (pp. 90-91).

7- KENNETH D. KAUNDA : L'HUMANISME EN ZAMBIE⁶¹

Comme la plupart des doctrines politiques africaines, *L'Humanisme* que la Zambie s'était donné comme boussole dans la recherche de son développement, ou comme pensée officielle, est une création plus ou moins collective. Son initiateur, en tout cas, s'appelle Kenneth D. Kaunda, ex-Président de la République de Zambie, qui ne manque du reste pas de souligner le rôle joué par ses nombreux collaborateurs. « En mettant au point l'une des pierres angulaires de la philosophie - la démocratie participative - je partageais mes pensées avec plusieurs collègues, amis, et d'autres compagnons de travail aussi... Les membres du Comité Central et du cabinet ont discuté de la première version de ce livre. Je suis heureux de noter qu'ils ont fait, dans leurs différentes réunions, beaucoup de suggestions utiles. Je crois qu'en se montrant très critiques, ils m'ont inspiré plus d'élévation encore et ma reconnaissance en chacun d'entre eux est, par conséquent, profonde. Après de longues et vives discussions ayant duré quelques jours, ils ont été assez aimables de n'avoir pas altéré les bases de la philosophie telle que je l'avais préparée... » P.V).

L'auteur nous rapporte dans l'introduction qu'un ami qui s'efforçait de suivre le chemin de la non-violence comme lui, avait cherché à savoir si, après l'indépendance, il allait prendre part au gouvernement de son pays ou, comme Mahatma Gandhi, il allait s'en abstenir. Il avait répondu qu'il préférerait être dans le gouvernement où il peut avoir la chance de contribuer au changement des choses, et surtout pour lutter contre la violence inhérente à l'Etat. Pendant les

⁶¹ Kenneth D. Kaunda, *Humanism in Zambia. And a Guide to its Implementation*, Government Printing, Lusaka, 1974. (Les passages traduits en français dans ce chapitre sont de H.M.N.)

dix premières années, ils avaient réussi à bouger le gouvernement socialiste et oppressif, et à le remplacer par un gouvernement du peuple, un gouvernement humaniste. De la même façon que le peuple s'était débarrassé du régime de rapine et d'oppression, de même, sous la direction du parti, doit-il maintenant réorganiser son économie en abandonnant sa base capitaliste pour une base essentiellement humaniste. La doctrine est donc celle d'un changement social radical, l'humanisme étant appliqué à tous les secteurs, et le parti étant chargé de montrer à l'homme ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire.

Qu'est-ce donc que *l'Humanisme en Zambie* ? « L'humanisme en Zambie est la proposition d'une théorie philosophique sur la signification de l'existence humaine. « L'homme, l'homme existant concrètement (et non une certaine idée de l'homme), est central. Son utilisation comme moyen pour quelque fin que ce soit - fût-elle impressionnante - ombrage son humanité. Se servir de l'homme comme moyen fait de lui un objet d'exploitation, et l'aliénation qui s'en suit déshumanise aussi bien l'exploiteur que l'exploité. Ainsi, l'Humanisme en Zambie est une grande charte pour l'homme en général, Cet homme en général n'est pas d'une classe spéciale, c'est un homme représentatif, partageant les qualités de tous les autres hommes.

« De la sorte, la valeur d'un individu ne doit pas être mesurée sur des critères comme l'efficacité, le succès, le mérite ou le statut. De tels critères ne sauraient s'appliquer dans un contexte humaniste. Ils placent les hommes les uns contre les autres, les uns au-dessus des autres. L'humanisme, au contraire, cherche à libérer l'homme de l'homme, à lui permettre de trouver sa vérité en tant qu'un homme-en-communauté. En termes humanistes, l'homme en général n'a rien à faire avec le riche ou le pauvre. Il est

inexplicablement toi, moi et l'autre homme. C'est cette généralité de l'humanité que l'humanisme veut signifier.

« Mais l'Humanisme en Zambie est plus qu'une simple proposition de théorie philosophique. S'il était seulement cela, il aurait probablement retenu une petite attention. Ses principes de base n'ont rien de nouveau. On peut les trouver dans plusieurs systèmes de pensée, religieux ou non-religieux, à travers l'histoire du monde telle qu'elle est connue. Ils se retrouvent cependant beaucoup plus au cœur de l'Évangile chrétien.

« Ce qui fait de l'Humanisme en Zambie une aventure excitante pour certains, et une entreprise dégoûtante pour d'autres, c'est le fait qu'il a été promulgué comme base d'un programme politique pour une révolution radicale. Pour ceux qui s'interrogent sur la validité des puissants blocs de l'Est ou de l'Ouest, l'expérience zambienne se présente comme un rayon d'espoir dans un monde autrement sinistre qui semble penché vers l'auto-destruction. Pour ceux, au contraire, qui ont un intérêt particulier aux forces véritables qui propulsent le genre humain vers sa course suicidaire, l'Humanisme en Zambie doit être combattu à tout prix »⁶¹.

8- ALI MAZRUI

Ce grand homme de pensée est né le 24 février 1933 à Mombasa, au Kenya et, comme d'autres grands esprits du continent, il a embrassé plusieurs domaines du savoir, y compris la philosophie. Personne n'ignore, en Afrique, cette vénérable figure qui présentait à la télévision, à la fin des années 80, la célèbre série intitulée *Les Africains : un triple héritage*, qui permettait aux uns et aux autres de découvrir les grandes figures ayant modelé notre destin.

⁶¹ *Ibid*, pp. 1-2 (trad. HMN).

Les limitations de la documentation ne permettent pas encore qu'on puisse lui rendre la politesse, en le présentant lui-même aussi exhaustivement que le mérite sa haute stature de savant. Aussi bien, allons-nous nous contenter de signaler cette dernière à travers seulement son parcours, sa vaste bibliographie et les fonctions dont le monde entier l'a honoré.

Ali Mazrui a obtenu le B.A (Bachelor of Arts) qui est l'équivalent de la Licence, à l'Université de Manchester (Angleterre), et le *Master* (que certains appellent déjà *masterè* en francophonie) à la Columbia University (New York), et le PhD, c'est-à-dire le Doctorat - l'unique qui va désormais exister dans notre monde francophone depuis l'adoption du système LMD -, à la Oxford University (Angleterre). C'est à la suite de ce doctorat qu'il se rendit à l'Université de Makerere, à Kampala (Ouganda) où il officia comme chef de département de Science politiques et Doyen de la Faculté des Sciences Sociales, jusqu'en 1973. En 1974, il rejoignit l'Université du Michigan comme Professeur, où il devint, plus tard, Directeur du Centre d'Etudes Afro-américaines et Africaines de 1978 à 1981. En 1989, il fut nommé à la faculté de l'Université de Binghamton, université d'Etat de New York comme « Albert Schweitzer Professor » dans les Humanités et Directeur de l'Institut des Etudes Culturelles Mondiales (Institute of Global Cultural Studies, IGCS).

En plus de cette nomination qui lui permettait d'enseigner aussi bien les sciences politiques et les études africaines que la philosophie, l'interprétation et la culture, Dr Mazrui avait obtenu concurremment trois nominations à l'Université de Jos au Nigéria (Humanités et Etudes du Développement), à l'Université de Cornell (Ithaca, New York) et « Chancellor », une sorte de président d'honneur, à l'Université d'Agriculture et de Technologie Jomo Kenyatta, à Nairobi. En 1999, il inaugura le poste « Walter Rodney

Professor » à l'Université Georgetown de Guyane. Ali Mazrui a également été professeur missionnaire aux universités de Stanford, de Chicago, de Colgate, de McGill, de Singapore, d'Oxford, de Harvard, de Bridgewater (State College), de l'Etat de l'Ohio, et dans d'autres institutions au Caire, en Australie, à Leeds, à Nairobi, à Téhéran, à Denver, à Londres, à Bagdad, à Sussex, etc.

En plus de toutes ces charges académiques, Ali Mazrui a également officié comme Président de l'Association pour les études africaines (USA) et comme Vice-Président de l'Association internationale de sciences politiques, comme Conseiller spécial à la Banque Mondiale, puis, comme membre du Conseil Musulman Américain, à Washington D.C.

Le champ de recherche d'Ali Mazrui comprend la politique africaine, la culture politique internationale, les relations entre l'islam et la politique et entre le Nord et le Sud. Les multiples directions de la pensée se reflètent, comme on peut le voir, dans la diversité des titres de ses ouvrages ou de ses articles et conférences :

I- Ouvrages

- « L'Afrique depuis 1935 », vol III de *L'histoire générale de l'Afrique par l'UNESCO* (London : Heinemann and Berkeley : University of California Press, 1993).

- *Le Swabili, l'Etat et la société : L'économie politique d'une langue africaine*. East African Educational Publishers, Nairobi, 1995 (avec Alamin. M. Mazrui)

- *Le pouvoir de Babel : langage et gouvernance dans l'expérience africaine*, James Currey and University of Chicago Press, Oxford and Chicago, 1998 (avec Alamin, M. Mazrui).

- *La diaspora africaine : les origines africaines et les identités du nouveau monde*, Co-editors : Isidore Okpewho and Carole Boyce Davies, Indiana university Press, Bloomington, 1999.

- *La culture politique du langage : le Swahili, la société et l'Etat*, The Institute of Global Cultural Studies, Binghamton, 1999 (avec Alamin M. Mazrui).

- *Le Titan de Tanzanie : La législation de Julius K. Nyerere*, The Institute of Global Cultural Studies, Binghamton, 2002.

- *Les Réparations au sujet des Noirs à l'ère de la mondialisation*, The Institute of Global Cultural Studies, Binghamton, 2002 (avec Alamin M. Mazrui).

- *Le Prédicament africain et l'expérience américaine : récit des deux Eden*, Praeger, Westport, CT and London, 2004.

- *Le savant : entre la pensée et l'expérience*, Eds. Parvix Morewedge and Isidore Okpewho, Institute of Global Cultural Studies, Global Publications, Binghamton university, 2001.

- *Les forces culturelles dans la politique mondiale*, James Curvey and Heinemann, London and Portsmouth, 1990.

- *Les Africains : un triple héritage*, Little Brown and Co, New York, and BBC, London, 1986.

- *L'Afrique à l'ombre de la mondialisation : Les coûts et les bénéfices*, Gutenberg Press for the African Centre for Applied Research and Training in Social Development, Malta, 2000.

- *La place des films documentaires dans les études africaines. Le cas de « Les Africains, un triple héritage »*, Working Paper n° 11, working Papers series on Historical systems, Peoples and cultures, Bowling Green, Ohio, 2001.

- *La mondialisation : origines et perspectives*, university of Georgia Series ou *Globalization and Global Understanding* (The Center for Humanities and Arts and the Center for International Trade and Security), Georgia, 2001.

- *Le feu croisé afro-arabe : entre les flammes du terrorisme et la force de la Pax Americana*, Occasional Paper n°6 (Development Policy Management Forum, Addis-Abeba, 2002.

- *La terreur composée, de Shaka à Sharon : la violence révolutionnaire, raciale, religieuse et étatique*, University of South Africa, 2002.

- *Le règne de Nkrumah et le triple héritage entre la mondialisation et le terrorisme actuel*, Ghana University Press, Accra, 2004.

II. Quelques articles récents

- « La ré-invention de l'Afrique : Edward Said, V.Y. Mudimbe, et au-delà », *Research African Literatures*, vol. 36, n°3 (Fall), pp. 68-82, 2005.

- « Entre la gouvernance mondiale et la guerre mondiale, l'Afrique avant et après le 11 septembre » *African Renaissance*, vol.2, n°1 (January / February 2005), pp. 65-74.

- « La vérité entre réparation et réconciliation. L'axe Pretoria-Nairobi » *Buffalo Human Right Law Review*, vol.10, pp. 4-14, 2004.

- « Vers une pacification post-coloniale : L'Afrique entre la guerre et la paix », *African Renaissance*, vol.2, n°1 (January – February 2005), pp. 65-74.

- « La sagesse africaine a deux parents et un gardien : l'africanité, l'islam et l'Occident », *IES Bulletin*, N° 35-40 (2003-2004), pp. 8-41, 2004.

« L'islam et les Etats-Unis : les courants de convergence, les sources de divergence », *Third World Quarterly*, vol. 25, n°5, pp 793-820, 2004.

9- ABDUL RAHMAN MOHAMED BABU

Pendant que chauffait le débat, dans les années 1970 et 1980, sur l'idéologie que devait adopter l'Afrique pour se forger une personnalité dans le monde : le libéralisme ou le socialisme, et que de sages propositions avançaient l'idée d'un socialisme africain (Senghor, Nyerere, et dans une certaine mesure Nkrumah...), ce Tanzanien, ancien Ministre

du Développement économique, coupa court avec son livre : *African Socialism or Socialist Africa* ?, titre que l'on peut traduire simplement en disant : *Socialisme africain, ou Afrique socialiste* ?*

Ce n'est pas une interrogation embarrassée, mais plutôt une question orientée, dans la mesure où l'auteur sait très bien où il va. Il n'aime pas les socialismes à épithètes. Le socialisme c'est le socialisme tout court, auquel on ne peut coller à la rigueur qu'une seule épithète, pour parler alors de socialisme scientifique.

M. Babu recommande à l'Afrique le modèle de développement asiatique dans l'optique du vrai socialisme, dont il est erroné de croire qu'il s'agit d'une idéologie étrangère, impropre à la culture et aux traditions africaines. Il n'y a pas d'alternative au socialisme, écrivait ce socialiste pur et dur huit ans seulement avant la chute du Mur de Berlin.

Par ailleurs, il n'existe pas de valeurs ou de qualités typiquement africaines, comme certains théoriciens du socialisme africain voudraient le faire croire. « Les qualités que nos intellectuels petit-bourgeois décrivent comme essentiellement africaines sont en réalité des qualités *humaines* qui trouvent leur expression quand une communauté en est à un certain niveau de ses capacités productives. Quand une communauté n'a pas la capacité de produire un *surplus social*, il n'y a tout simplement pas moyen qu'advienne l'inégalité. Le sens de la *fraternité* qui est commun dans ces conditions est essentiel pour la survie d'une communauté qui vit constamment dans la crainte soit des forces naturelles, qu'ils ne peuvent pas expliquer, soit d'une invasion par des bandes hostiles. Un sentiment de fraternité similaire peut se

* A.M. BABU, *African Socialism or Socialist Africa* ? Zimbabwe Publishing House, Harare, 1981.

manifester en temps de guerre ou de calamité naturelle, même de nos jours ». (p.57)

S'il est évident que les pays en développement ne peuvent plus pratiquer un capitalisme indigène viable, du genre qui a régné en Europe au XIX^e siècle, et plus tard en Amérique et au Japon, la question est donc de savoir s'il y a lieu de choisir une troisième voie qui ne soit ni capitaliste, ni socialiste. Certains ont pensé pouvoir choisir la position du non-alignement. Ce qui est, d'après M. Babu, théoriquement non fondé et pratiquement irréalisable.

« Par exemple, le *Consciencisme* de Nkrumah et l'*Humanisme* de Kaunda sont tous deux versions de l'idéalisme métaphysique qui n'a rien à voir avec le monde réel. En langage philosophique, le consciencisme est une théorie subjectiviste qui élève "l'idée", la conscience à une position primordiale au-dessus de la matière ou de la réalité. Une fois que l'on commence par ce niveau de spéculation, il n'y a aucun espoir de comprendre le monde *réel*. La conscience ou l'*idée* est le produit de la matière, le cerveau matériel, qui doit exister prioritairement à l'idée. On doit avoir le cerveau avant d'être conscient. En d'autres termes, c'est le monde matériel qui détermine notre conscience et non le contraire. Nous observons tout d'abord le monde de la réalité et ensuite nous nous formons des idées et des opinions à son sujet, et non pas autrement ; postuler que les idées et les opinions forment le monde est totalement ridicule... L'*Humanisme* de Kaunda provient du concept chrétien de fraternité propre au genre humain. Aussi longtemps qu'il y aura des classes d'exploiteurs et des classes d'exploités, il n'y aura aucune fraternité de l'homme, aucune *humanité* ou humanisme. Si vous avez le moindre doute, posez la question à ce sujet au Boer Sud-africain... » (p.65)

10- BODUNRIN, PETER O.

Il enseigne la philosophie à l'université d'Ibadan (Nigéria), et s'est très longtemps intéressé à la théorie de la philosophie africaine comme peuvent en témoigner la plupart de ses publications : « Which kind of Philosophy for Africa ? », *Philosophy in the Present Situation of Africa*, ed. A. Diemer, Wiesbaden, 1981 ; « The Question of African Philosophy », in *Philosophy*, n°56, 1981, « Philosophy : Meaning and Method, *Ibadan Journal of Humanistic Studies*, 1, 1981.

Dans la plupart de ces textes, il a eu à se référer à tous ses congénères de l'époque, tant Hountondji qu'Odera Oruka, soit pour appuyer, soit pour se distancer. La grande tendance de Boundurin est, comme chez la plupart des philosophes africains d'expression anglaise, celle de la philosophie analytique. « Philosophical claims are knowledge claims, but whatever knowledge of the world philosophers can lay, claims to, is attained primarily through conceptual reasoning », dit-il. Le raisonnement et le développement conceptuel sont donc, en d'autres termes, le seul levier de l'activité philosophique. Nous voilà bien loin de l'émotion et de l'intuition dont on pense que le Négro-africain aurait été préférentiellement gratifié par la nature. En ce qui concerne plus spécifiquement la philosophie africaine, on va citer le philosophe d'Ibadan lui-même :

« La manière dont on comprend le monde est de classer les choses dans des catégories. Si vous rencontrez quelque part un objet étrange, vous pensez à ce à quoi il ressemble, vous le comparez avec les autres objets de même nature que vous avez vus, ailleurs. Les Africains qui étudient l'histoire intellectuelle des autres peuples veulent naturellement connaître l'histoire intellectuelle de leur propre peuple. Ils sont naturellement curieux de trouver s'il y a des

Africains opposables aux philosophes qu'ils ont étudiés, à savoir ceux du monde occidental, ou au moins s'il y a des concepts équivalents à ceux qu'ils ont rencontrés dans la philosophie occidentale, et si c'est le cas, comment les concepts sont semblables, ou différents, dans leur fonctionnement, de ceux de la philosophie occidentale. Cette préoccupation est devenue très importante en raison de la façon historique dont la philosophie est considérée. Elle est en effet devenue l'expression d'un faire-valoir tel que si un peuple paraît ne pas en avoir une, c'est comme s'il était intellectuellement inférieur à d'autres qui en sont dotés. Personne n'a demandé certes que parmi le nombre croissant des façons de penser soit construite une façon toute africaine. Cependant on attend des philosophes en Afrique qu'ils produisent une espèce très autochtone de leur discipline. « *The Question of African philosophy* », in *Sage Philosophy*, (p. 165). Après avoir mis en garde contre ce préjugé de l'africanisation à outrance des concepts, et remis en ordre les procédures de la critique de l'ethnophilosophie qu'il ne faut pas condamner avec de mauvais arguments, Bodunrin en vient à préciser l'épistémologie du philosophe juste.

« Quelle que soit la tradition philosophique dans laquelle on travaille et quelle que soit la méthode appliquée, certains principes méritent d'être généralement retenus aujourd'hui. Ainsi, quand on avance une thèse philosophique, on attend que cette thèse pose clairement son problème, avec autant de précision que possible. L'auteur devrait argumenter à son sujet - montrer pourquoi elle doit être acceptée. Il peut faire cela en montrant la faiblesse des théories rivales, s'il y en a, ou en montrant comment sa théorie résout de (s) problème (s), ou comment elle élargit la compréhension de quelque chose d'autre de déjà connu. En argumentant sur cette thèse et en montrant comment elle fait la différence, il apporte une synthèse, le résultat de ce qui

peut être une nouvelle vision du monde. Si cette nouvelle vision rentre en contradiction avec les autres, il doit tenter de justifier pour laquelle d'entre elles il pense que les autres devraient opter. Il doit laisser les autres s'exprimer, laisser les autres s'interroger et poser des questions au sujet de sa thèse. Il ne devrait pas être si dogmatique qu'il puisse croire que sa position est le dernier mot sur ce dont il traite » (*Ibid*, p.17). Si cette prudence épistémologique, qui est le signe même de l'esprit scientifique, pouvait être partagée par tous les participants au débat, nul doute que s'instaurerait l'indispensable dialogue qui permettrait le développement de la philosophie en Afrique.

11- APPIAH, KWAME Anthony

Kwame Anthony Appiah est actuellement professeur de philosophie à la *University Center for Human Values*, Princeton, membre du Conseil d'Administration de *l'Institut des Droits de l'Homme et du Développement* (Gambie) ; professeur des études afro-américaines et de philosophie, à Harvard.

K.A. Appiah est né à Londres où son père, Ghanéen, étudiait alors le droit, puis est rentré chez lui tout jeune enfant, avant de revenir à Cambridge où il obtint son B.A. ainsi que son PhD en philosophie. Sa thèse explorait les fondations d'une sémantique probabiliste. L'université de Cambridge la publia plus tard après révision sous le titre : *L'assertion et le conditionnel*. Un second ouvrage devait encore suivre, dans le même domaine : *Pour la vérité en sémantique*, qui traite de la défense de l'anti-réalisme sémantique de Micheal Dummett.

La carrière de Kwame Anthony Appiah est pratiquement universelle. Depuis Cambridge, il a enseigné à Yale, Cornell, Duke, et à Harvard tout en donnant des conférences dans plusieurs autres institutions aux États-

Unis, en Allemagne, au Ghana et en Afrique du Sud, aussi bien qu'à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris.

En 1992, Appiah a publié, aux Presses de l'Université de Oxford, *Dans la maison de mon père*, qui traite en partie du rôle des intellectuels africains et africains-américains en train de bâtir la vie culturelle africaine contemporaine. Il porte également son regard, en plus des études sur l'histoire intellectuelle des Africains et des Africains-Américains, sur l'éthique, la philosophie de l'esprit et le langage, de même qu'il a souvent enseigné, également, sur les religions africaines traditionnelles. Mais ses travaux portent principalement aujourd'hui sur les fondements philosophiques du libéralisme. Kwame Anthony Appiah, comme son lointain prédécesseur, Socrate, pose des questions qui offrent des rebondissements infinis. Par exemple, il se demande ce qui signifie être Africain et Africain-Américain. Ses réponses soulèvent immédiatement des problèmes qui nous concernent tous.

Sa préoccupation principale et constante est de savoir comment nous pouvons nous construire individuellement dans un dialogue avec les circonstances sociales, aussi bien privées que publiques, du passé que du présent. Il sonde la complexité du processus de la formation personnelle, en accentuant les opportunités tout comme les dangers de l'auto-crédation dans le monde aujourd'hui, culturellement hybride et ethniquement fluide. Non moins important, il fournit des normes pour mesurer les capacités morales des vies que nous faisons et nous charge ainsi de la responsabilité de les examiner et de les reviser constamment.

Appiah conduit ses socratiques interrogations dans la langue et le style de la philosophie analytique. Les questions qu'il pose et les conclusions auxquelles il nous conduit sont,

effectivement comme chez Socrate, souvent profondément troublantes, puisqu'elles exposent les « fausses présuppositions » et, carrément aussi « des erreurs et des inexactitudes » des formes chéries de notre moi. La race, l'ethnicité, le genre, la sexualité, la classe, la religion, la nationalité et le multiculturalisme, toutes ces catégories, il les interroge, trouvant certaines empiriquement infondées, beaucoup d'autres conceptuellement incohérentes, et toutes ambivalentes au plan éthique.

Voici un aperçu de l'étendue de son oeuvre, où nous ne mentionnons cependant pas, faute d'espace, les romans, les articles, les interviews, les préfaces d'ouvrages, etc : *The Ethics of Identity*, Princeton : Princeton University Press, Dec. 2004 ; *Thinking It Though : An Introduction to Contemporary Philosophy*, New York : Oxford University Press, 2003 ; *Africana : The Concise Desk Reference*, edited with H.L. Gates Jr., Philadelphia, Running Press, 2003 ; *Kosmopolitische Patriotismus*, Frankfurt : Suhrkamp, 2002. *Bu Me Bé : The Proverbs of the Akan*, With Peggy Appiah, and with the assistance of Ivor Agyeman-Duah, Accra : The Center for Intellectual Renewal, 2002, etc., *Color Concious, The Political Morality of Race*, with Amy Gutman, Princeton, 1996, *For Truth in Semantics*, Oxford, Blackwell's, 1986, *Assertion an Conditionals*, Cambridge University Press, 1985, etc.

12- EZE, EMMANUEL CHUKWUDI

Professeur de philosophie à la « Bucknell University et à York Collège en Pennsylvanie. Il est également membre du St Edmond's Collège de l'Université de Cambridge.

Il a fait ses premiers pas au Zaïre, obtenant une licence à l'Institut de philosophie de Kinshasa, en mai 1987, puis une autre deux ans plus tard, *Cum laude* à l'Université de Fordhan (New York), un M.A. au même endroit en 1991,

With Distinction, suivi, toujours dans la même institution, du PhD en mai 1993.

Son domaine de recherche et d'enseignement couvre la philosophie africaine moderne, la philosophie européenne moderne, la philosophie sociale et politique et la philosophie de la race, comme en témoignent certaines de ses publications :

- *Achieving our Humanity: After Race, and philosophy*, Oxford University Press ; *Philosophy and Politics of Development: Reflections on the African Predicaments* (co-editor) ; *Post colonial African Philosophy: A Critical Reader* (Editor), Oxford, Blackwell, 1997 ; Editeur également de *Race and Enlightenment*, Oxford, Blackwell, 1996. En dehors de ces ouvrages qu'il a écrits ou édités, on peut citer quelques articles de revues : « Hume, Race and Human nature », *Journal of History of Ideas* ; « Philosophy and the « Man » in the humanities », *Topoi*, 18, 1999, pp 49-58 ; « Out of Africa : Communication Theory and Cultural Hegemony », *Telos*, mai 1998, pp. 21-40, « The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology », *The Bucknell Review*, un numéro spécial sur l'anthropologie et la philosophie des Lumières allemande, 1994, pp 201-41 ; « Truth and Ethics in African Thought », *Quest: International journal of African Philosophy*, VII, 1, Juin 1993, pp 4-18 ; « On Modern versus « Mythic » Wordviews: Thinking with and against Habermas », *Journal of Philosophy and Theory* 1, 2, 1990, pp 8-17.

L'une des sorties remarquables d'Emmanuel Chukwudi Eze est la réplique apportée à un article récent de Kwasi Wiredu plaidant pour une démocratie sans partis, basée sur le consensus, et cela à partir des exemples du système politique traditionnel des Ashanti au Ghana. Eze exprime son scepticisme vis-à-vis de cette politique de consensus, en tant que solution démocratique, en faisant

valoir des cas où ce système est plutôt utilisé antidémocratiquement par des pouvoirs centralisés et autoritaires.

« The question then becomes : which one is best suited for Africa ? Democracy as a formal framework for agreement and disagreement (which does not, in principle, privilege « consensus » or decisional representation), or democracy, according to Wiredu, as the African past practiced it : a « democracy » that holds as axiomatic and elevates to the level of principle the moment of « consensus » and unanimity ?

If the appeal of the former is in the greater sense of freedom the invitation to inventiveness without demand or requirement for decision of a specific nature, and the pluralism, inherent to competing (as well as cooperating) forces - the appeal of the latter is in its promise of greater political stability - a « stability » which, nevertheless, offers no guarantee that its bases are founded upon ideal pursuits of the public good. It seems to me that neither of these tendencies of « democracy » is intrinsically « Western » or « African », and that the best form of « democracy » is one that culturally reconciles both centripetal and centrifugal political forces of its constituents - while preserving each current in its most vital élan. In fact, only such a political culture may be called truly democratic » (E.C. EZE, Democracy or Consensus? p. 7).

13- GYEKYE, KWAME

Kwame Gyekye enseigne la philosophie à l'université du Ghana, après avoir obtenu un PhD. à l'université de Harvard, option philosophie gréco-arabe. C'est du reste pour cette raison que l'on compte, parmi ses ouvrages *Arabic Logic : Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's EISAGOGÉ ; An Essay on African Philosophical Thought : The Akan conceptual scheme ; African Cultural values : An introduction, et Beyond cultures : Perceiving a Common Humanity*, etc.

Dans son Essai sur la pensée philosophique africaine, Kwame Gyekye rejette l'idée que la philosophie africaine puisse simplement consister dans le travail d'Africains écrivant sur la philosophie. Elle doit, pense-t-il, surgir de la pensée africaine elle-même en liaison avec la culture qui la produit. En proposant une clarification et une interprétation philosophiques des concepts de l'ontologie, de la psychologie philosophique, de la théologie et de l'éthique des Akan du Ghana, Gyekye démontre que les analyses critiques des modes de pensée propres à l'Afrique traditionnelle méritent nécessairement de développer une philosophie africaine originale et distincte au même titre que les valeurs culturelles du monde moderne.

Dans l'autre ouvrage capital qui s'intitule : *Tradition et modernité* (*Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*), Gyekye donne une interprétation philosophique et une analyse critique de l'expérience culturelle africaine moderne. Dans leur tentative de trouver des modes de vie appropriés à notre culture moderne, dit Gyekye, les Africains affrontent quantités de défis d'ordre sociétal, certains s'en tenant aux valeurs et aux pratiques de leurs cultures traditionnelles, d'autres représentant l'héritage du colonialisme européen. En défendant l'applicabilité transculturelle des concepts philosophiques développés dans la culture occidentale, Gyekye essaie d'en montrer l'utilité dans le sens où ils concernent une vaste échelle des problèmes concrets et spécifiquement africains. Parmi les problèmes considérés, il y a : le développement économique, la construction nationale, l'évolution des institutions politiques et démocratiques viables et appropriés, le développement des idéologies convenables et crédibles, la corruption politique, l'effritement des valeurs morales traditionnelles dans le sillage d'un changement social rapide. D'un bout à un autre, Gyekye conteste l'idée que la modernité pour l'Afrique soit alignée sur les valeurs et les

institutions occidentales, au lieu que cette modernité soit forgée de façon créatrice dans le foyer de l'expérience africaine sous toutes les facettes.

Cette réflexion est fort à propos dans la mesure où elle enrichit la théorie post-coloniale en traçant les pistes utiles pour la réflexion philosophique dans l'Afrique d'aujourd'hui.

LA PHILOSOPHIE MAGHREBINE

Comme remarque liminaire, il convient de rappeler qu'il est question, dans cette partie, de la philosophie contemporaine, et que par conséquent on ne reviendra plus sur les philosophes de l'Antiquité comme Ibn Khaldun ou saint Augustin qui sont tout autant du Maghreb. Par ailleurs, et quoique les choses commencent à s'arranger (bourses d'études, colloques et séminaires...), le peu de contacts académiques entre cette partie de l'Afrique et le reste du continent, notamment au-dessous du Sahara, ne saurait donner lieu à une présentation exhaustive, mais seulement à quelques informations lacunaires et fragmentaires dont l'avantage est au moins qu'elles pourraient permettre au lecteur de se faire une idée, assez honnête, de la philosophie maghrébine.

La philosophie en Afrique du Nord est bel et bien vivante et animée par des discussions et des publications diverses. On peut se référer par exemple à la communication faite par Mourad Wahba au colloque international de philosophie d'Ibadan sur le thème général : **La philosophie en Afrique : tendances et perspectives** (1983), et intitulée : *Les philosophies musulmanes contemporaines d'Afrique du Nord*. Au vu de cette référence qui cible exclusivement la religion, par le titre tout au moins (I), il faudra s'efforcer de compléter en faisant aussi état des philosophies non exclusivement musulmanes et de plus en plus tournées vers des problématiques contemporaines comme l'herméneutique ou la phénoménologie (II).

I- LA SYNTHÈSE DE MOURAD WAHBA : UNE PHILOSOPHIE CENTRÉE SUR L'ISLAM

En ce qui concerne plus spécifiquement la philosophie, et d'après la présentation de Mourad Wahba, c'est Ibn Rushd (Averroès) qui aura permis la maturation de la philosophie européenne depuis le Moyen Âge jusqu'au siècle des Lumières. Mais malgré tout, le musulman a plutôt opté pour le traditionalisme et le respect des dogmes, ce qui signifie corrélativement le rejet du modernisme avec ses défauts. Mourad Wahba fonde son argumentation sur quelques auteurs.

Afgani, dans son livre *La réfutation matérialiste*, considérait comme matérialistes les savants comme Darwin, ainsi que leurs congénères musulmans qui ne tenaient pas compte de Dieu. Son successeur **Abdu** a poursuivi le travail de son maître dans la reformulation de ce qu'est réellement l'Islam, en même temps que ses implications dans la société moderne.

Pour Abdu en effet, la raison doit accepter tout ce qui est écrit dans le Coran. Il y a cinq raisons pour séparer le temporel des autres influences, la plus importante étant la troisième qui dispose : « Les autorités religieuses légifèrent en vue du monde à venir et, par conséquent, leurs objectifs pourraient interférer avec ceux du gouvernement qui a pour but de légiférer sur le monde présent. »

Par ailleurs, il existe la *Fraternité musulmane*, dirigée par **Hassan Al-Banna** et influencée par **Rashid Rida** qui est un disciple d'Abdu. C'est dans cette mouvance qu'apparaissent les figures emblématiques d'Osman Amin, Zaki Naguib Mahmoud, Ben Nabi, Lahvobi et Labobi.

Osman Amin est le défenseur de la *Philosophie de l'intériorisation*, qui essaie de voir les personnes et les choses sous un angle spirituel, en s'adressant au cœur de l'homme sans s'arrêter à son aspect extérieur. Pour **Zaki Naguib**, le Coran commande la Raison, la société idéale étant celle qui se soumet aux commandements de Dieu. L'islam est la vraie sociologie et la science du bonheur, de sorte que si la loi islamique est entièrement respectée, la société s'épanouit, pour tomber dans la décadence dès que cette loi se trouve bafouée. Pour Osman Amin, l'homme est un *animal religieux*. Dans cette optique, l'intemporel et le non spatial ne peuvent servir ni de théorie ou d'idéologie, ni être objet de quelque loi que ce soit.

Quant à **Zaki Naguib Mahmoud**, il adopte l'attitude du positivisme logique envers la science, en tant que cette dernière, pour s'installer en son sein, c'est-à-dire pour développer son savoir, doit considérer les sens comme seule source d'entrée. Citons Zaki Naguib lui-même : « L'étrange découverte sur la proposition mathématique, justifie le fait qu'il n'y a qu'une seule source de connaissance pour l'homme, à savoir sa raison, et que rien ne peut justifier un élément sans les sens, indépendamment d'eux, donc de la mémoire ».

Il est évident que cette interprétation de la science comporte un motif social : concilier la tradition arabe avec le modernisme, choisir les techniques permettant d'améliorer les conditions de vie des hommes. Le problème arabe est technologique et non idéologique.

Abdel-Rahman Badawi arrive à la même conclusion, mais en passant par l'existentialisme athée. Selon lui, en effet, existence et temps sont synonymes. Dans son livre *Temps existentiel*, il écrit : « Nous déclarons clairement et franchement que toute existence qui n'est pas temporalisée

est absolument fausse ». Ici, le temps se divise en une composante physique et une composante subjective, de la même manière qu'on distingue une existence physique et une existence subjective, la première désignant l'existence des objets dans le monde où vit l'homme et la deuxième celle du soi, bien isolée et indépendante du monde. Badawi pense que son système est celui qui représente l'idéologie la plus appropriée à la société arabe.

A côté de lui, **Ben Nabi** pense dans une vision quasiment platonicienne, que la vérité est subjective et l'efficience objective, et cela conformément à une hiérarchie qu'il établit comme fondement de toute civilisation : 1) le monde des idées ; 2) le monde des personnes et 3) le monde des choses. Le monde qui prime sur les autres est celui des idées, car c'est la raison qui distingue l'homme de l'animal, de même que, par ailleurs, les idées ont la capacité de changer le monde des personnes et celui des choses.

Un autre philosophe, **Lahbabi**, met en doute l'idée d'un développement de la société islamique au sens strict de ce terme, malgré l'illusion de cette dernière qui croit dépasser l'ignorance caractéristique du Moyen Age alors qu'elle retombe dans l'Antiquité sur le rythme de « un pas en avant, deux en arrière ». L'on constate alors une décadence du monde musulman par rapport aux sources originales de l'Islam que sont le *Coran* et le *Sunna*.

Cette limitation volontaire au niveau des schèmes traditionnels (*Salafi*), est, soutient **Laroui**, ce qui constitue la faiblesse des intellectuels arabes. D'où la nécessité de se soumettre à la discipline de la pensée historique.

II- UNE PHILOSOPHIE DE L'OUVERTURE

Le texte de Mourad Wahba dont une brève synthèse vient d'être faite a bien montré que les philosophes évoqués

dans cette présentation ne traitent pas que de l'Islam, puisqu'on y a même rencontré un existentialisme athée. La présentation qui va suivre, et qui sera plus individualisée, va confirmer cette tendance à une modernisation qui, faut-il le souligner, n'est pas synonyme de césure totale avec la pensée religieuse. Les sources sont essentiellement sitographiques, les textes étant généralement des reproductions du WIKIPÉDIA légèrement adaptés.

1- MOHAMMED CHAOUKI ZINE

C'est un *philosophe et écrivain* algérien, né le 13 mai 1972 à Oran (Algérie). Il s'intéresse depuis plusieurs années à la philosophie occidentale comme le témoigne son ouvrage *Herméneutiques et déconstructions* (Beyrouth-Casablanca, 2002) et la traduction arabe du livre de Hans-Georg Gadamer : *La philosophie herméneutique* (Alger, 2002 ; nouvelle édition, Alger-Beyrouth, 2006).

En 2004, le jeune philosophe a obtenu avec succès son doctorat en travaillant sur l'œuvre et la pensée du mystique andalou *Ibn Arabi* intitulé : *Connaissance et dévoilement chez Ibn Arabi*. Il a notamment étudié la théorie de la connaissance et les étapes de l'éveil de l'homme dans la pensée de cet auteur. Mais ce n'est pas en tant que mystique et théosophe qu'il a abordé sa pensée. Familier des textes de la philosophie occidentale, et des outils méthodologiques des sciences humaines, Mohammed Zine a étudié la pensée d'Ibn Arabi en utilisant ces outils avec rigueur, efficacité et prudence. La pensée d'Ibn Arabi offre des possibilités nouvelles sur la manière de penser l'être. Bien qu'elle soit singulière, cette pensée partage avec les philosophies antérieures (néoplatonisme, stoïcisme) des idées d'ordre métaphysique et cosmologique. L'intérêt du jeune philosophe est de chercher les alliances possibles entre ces pensées, si disparates et contradictoires soient-elles (le maté-

rialisme des *Stoïciens*, l'idéalisme de *Platon*, le théophanisme d'*Ibn Arabi*. Il y a bien en effet une unité d'esprit malgré la diversité des tendances philosophiques.

L'intérêt était en particulier porté sur la notion de *voyage* (au sens de pérégrination, cheminement initiatique, ascension) et ses implications spirituelles. D'où le titre de sa thèse de doctorat : *La théorie de la connaissance et son rapport avec les modes intuitifs de cognition comme l'inspiration, le dévoilement et la science infuse*. La formation philosophique de l'auteur a nécessité une adaptation du texte d'Ibn Arabi au discours philosophique, ce dernier n'étant pas réellement un philosophe au sens classique du terme. L'usage qu'il faisait du style philosophique a cependant fait de lui le carrefour des idées philosophiques et gnostiques.

Dans ses propres pérégrinations intellectuelles, il a connu une première rencontre avec **Jacques Derrida**, en mars 1998 lors d'une conférence présentée à l'Université d'Aix-en-Provence sur la nature du *langage* d'après une lettre de *Geshom Scholem* envoyée à *Franz Rosenzweig*. Depuis, il n'a pas cessé d'échanger avec le philosophe français, des lettres, et des discussions qui se sont poursuivies à *Nice* dans le cadre d'un Congrès international sur l'avenir de la raison et le devenir des rationalités ; et à *Paris*, lors d'une rencontre au Boulevard Raspail en juillet 2002. Jacques Derrida a ainsi exercé une influence prépondérante sur Chaouki Zine, et celui-ci n'a pas hésité à composer des articles sur les alliances possibles entre la pensée de Derrida et celle d'Ibn Arabi, publiés dans de nombreuses revues.

Par la suite, il s'est intéressé à *Ali Harb*, un philosophe libanais qui, lui aussi, a exercé une autorité intellectuelle sur lui, au point de lui consacrer quelques études qui montrent sa filiation. Le philosophe libanais est de tempérament critique, comme l'attestent ses

innombrables ouvrages destinés à critiquer les fondements théoriques et philosophiques de nombreux penseurs d'expression arabe comme *Mohammed Abed El Jabri* et *Taha Abdulrahman*, ou d'expression française comme *Mohammed Arkoun*. Le ton kantien de M. El Jabri et de M. Arkoun est mis en cause par le style derridien d'Ali Harb. La critique de la *raison* (*naqd al-'aql*), arabe pour M. El Jabri et islamique pour M. Arkoun, est supplantée par la critique du *texte* (*naqd al-nass*) au sens large de structures langagières, sémantiques, sémiologiques et intentionnelles. Il pourrait s'agir d'une *textologie* qui examine de l'intérieur la valeur historique, philosophique et littéraire des textes établis et transmis jusqu'à aujourd'hui. C'est autour du texte (mystique et philosophique) que la tâche de l'auteur est déployée, dans le sillage d'Ali Harb.

Ce dernier a, par exemple, annoncé la **fin de l'Intellectuel** dans son livre *Les illusions de l'élite* (Beyrouth, 1997). Soucieux de traduire exactement la pensée d'Ali Harb, Mohammed Zine a employé le mot *finitude* pour décrire les tâches pédagogiques et morales qui incombent à l'Intellectuel. Depuis l'introduction du terme *finitude* dans son approche de l'Intellectuel et de la modernité dans son ouvrage *Déplacements intellectuels* (alger, 2005), les idées de Mohammed Zine ont fait l'objet de multiples lectures et commentaires de la part de certains écrivains algériens comme Bachir Mefti.

Modernité et invention de l'événement

Les lecteurs de Chaouki Zine s'interrogent, par exemple, sur la **modernité** qui reste, aujourd'hui, une question majeure et prépondérante dans les écrits des intellectuels d'expression arabe. Quelle modernité (*badâtha*) adopter ? Se limite-t-elle au modernisme (*tabdîth*) ? L'auteur a trouvé une formule qui consiste à associer le modernisme à

la prise de conscience d'une modernité locale, rendue possible grâce aux efforts de tous, chacun dans son métier. Il appelle cela : *"la fabrication de l'événement"*, la modernité (*hadâtha*) n'étant rien d'autre que l'élaboration consciente et consciencieuse d'un événement (*hadth*), au sens d'un modernisme auquel se rajoute une conscience individuelle et collective de ce qui se fait et se défait dans leurs actions et leurs interactions.

Contrairement aux débats lancés dans les milieux intellectuels arabes sur **le rôle de l'intellectuel**, l'auteur a préféré emboîter le pas comme on sait, au philosophe libanais Ali Harb qui a été le premier à dénoncer les illusions de l'élite. L'intellectuel n'est pas une figure universelle qui se veut le garant du capital symbolique ou le gardien des valeurs. Il n'est qu'une figure singulière et un acteur social comme les autres, ayant son métier, ses attentes, ses exploits, mais aussi ses déboires, ses échecs et ses limites. Tandis que les autres érigent l'intellectuel dans une position quasi supérieure à ce qu'on pourrait nommer *"la masse"* (l'homme ordinaire), l'auteur fait descendre l'intellectuel de son piédestal, et lui assigne un rôle professionnel, loin des combats politiques qui, dans l'aire géographique et culturelle arabe, n'a généré que désillusions et trahisons. Le rôle professionnel (artistique de surcroît) pourrait rectifier l'image *"désastreuse"* que l'intellectuel se donne auprès de la *"masse"* (la majorité acquise au discours officiel, ou aux tentations popularistes et traditionnalistes), et de la *"place"* (le pouvoir politique) si on emploie deux termes de **Michel de Certeau** auquel Mohammed Zine voue une admiration affichée.

Identité et altérité

C'est la question cruciale aux confins du choc des cultures. Qu'est ce qui définit l'identité ? N'est-elle pas une *"altérité"* aux yeux d'une autre *"identité"* ? Et l'altérité n'est-

elle pas une "identité" ayant ses cadres de référence et ses principes d'intellection et d'action. L'auteur tente de rapporter des éléments de réponse en se basant sur des lectures aussi diverses que studieuses de plusieurs philosophes comme Gadamer, Hegel, Kant, Francis Fukuyama, ainsi que sur les interprétations de nombreux penseurs arabes et musulmans : El Jabri, Arkoun, Jalal Al-Azm, Ali Harb, etc. Son article *L'Islam et l'Occident* (en français et en arabe), traduit en serbo-croate *Islam i Zpad*, s'applique à définir les défaillances de part et d'autre dans la perception de l'autre et de l'altérité, une perception qui reste prisonnière des représentations narcissiques, sans s'élever au rang des contacts concrets. Il s'agit, pour l'auteur, plus d'une **aperception** (qui comporte le jugement négatif et la défiance) que d'une **perception directe** qui saisit l'autre dans sa singularité et son cadre de référence (historique, anthropologique, culturel...) La thématique de l'identité et de l'altérité est l'une des plus complexes qui nécessite labeur et prudence.

Vient ensuite l'admiration de l'auteur pour l'historien et jésuite *Michel de Certeau*, lui aussi spécialiste de *Mystique*, notamment la *mystique chrétienne*. Il s'est basé sur ses nombreuses analyses pour lire et interpréter la pensée mystique d'Ibn Arabi. Michel de Certeau reste, de près, la personnalité la plus influente sur les écrits de l'auteur. Ce dernier a tenté un autre doctorat (inachevé) sur Michel de Certeau, dans le domaine de l'épistémologie des sciences sociales, en lisant son œuvre sociologique *L'invention du quotidien : 1- Arts de faire* (Gallimard, coll. Folio, 1990) à la lumière des théories contemporaines de l'action : *l'interactionnisme symbolique* de **Goffman**, l'ethnométhodologie de **Garfinkel**, **Donald Davidson**, **Pierre Bourdieu**, etc. Mais l'intérêt de l'auteur pour Michel de Certeau consiste, sans conteste, dans les lectures historiques et

psychanalytiques du texte mystique que ce dernier a opérées. Son œuvre *La fable mystique, XVI et XVII^e siècles* (Gallimard, 1982) a été, pour lui, un guide méthodologique pour la lecture de la *mystique musulmane*, étant donné l'unité intrinsèque qui caractérise l'ensemble des expériences mystiques par-delà le temps, l'espace, la culture, et l'appartenance religieuse.

Publications

- *Herméneutiques et déconstructions : figures de la pensée occidentale contemporaine* (Beyrouth-Casablanca, 2002, 255 p.)
- *Identités et altérités* (Alger, 2002, 303 p.)
- *Politiques de la raison* (Oran, 2005, 258 p.)
- *Déplacements intellectuels : la modernité et l'intellectuel* (Alger, 2005, 129 p.)
- *La philosophie herméneutique* (Alger – Beyrouth, 2^e éd., 2006, 192 p. : traduction arabe du livre de Hans-Georg Gadamer).
- *Herméneutiques et déconstructions (II) : (archi) tectoniques critiques dans la culture occidentale* (à paraître, 345 p.)
- *Le discours des fins ultimes : la mondialisation et l'identité culturelle* (traduction française du livre de Ali Harb) (à paraître, 240 p.)
- *Ibn' Arabi : gnoséologie et manifestation de l'être* (à paraître, 455 p.)

2- MOHAMMED ARKOUN

Mohammed Arkoun (1928-) est un intellectuel algérien, philosophe et historien de l'islam. Un des professeurs les plus influents dans l'étude islamique contemporaine, il est professeur émérite d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne (Paris-III), et enseigne l'« islamologie appliquée », discipline qu'il a développée,

dans diverses universités européennes et américaines. Parmi ses sujets d'étude, il y a l'impensé dans l'islam contemporain.

Mohammed Arkoun se situe en effet dans la branche critique du réformisme musulman. Prônant le modernisme et l'humanisme islamique, il a développé une critique de la modernité dans la pensée islamique, et plaide pour une « repensée de l'islam » dans le monde contemporain. Il y a consacré de très nombreux ouvrages dont *La Pensée arabe* (Paris, 1975), *Lectures du Coran* (Paris, 1982), *Penser l'islam aujourd'hui* (Alger, 1993), ou encore *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (Londres, 2002).

Biographie

Mohammed Arkoun est né en 1928 à Taourirt-Mimoun (Ath Yemi), un village Kabyle du nord de l'Algérie, dans l'actuelle wilaya de Tizi-Ouzou. Il fait ses études primaires dans son village natal, puis secondaires à Oran. Il étudie ensuite la philosophie à la Faculté de littérature de l'Université d'Alger puis à la Sorbonne à Paris. Il est agrégé en langue et en littérature arabes en 1956 et Docteur en philosophie en 1968.

Il obtient une certaine renommée dans les milieux universitaires en 1969 avec ses importants travaux sur l'œuvre de l'historien et philosophe perse, du premier millénaire, **Ibn Miskawayh**, du courant humaniste musulman, notamment en traduisant son *Tahdhib al-ahlaq wa Tathir al-Araq* en *Traité d'éthique*. Directeur scientifique de la revue *Arabica*, dont il a contribué depuis 1980 à la grande réputation, Mohammed Arkoun a joué un rôle significatif dans l'érudition du langage occidental sur l'islam. En s'interrogeant sur la possibilité et la façon de repenser l'islam dans le monde contemporain, sa réflexion a fourni un contrepoids aux interprétations parfois fortement idéologisées du monde musulman et occidental. Il est

l'auteur de nombreux ouvrages, en français, anglais et arabe, de sociologie religieuse consacrés à l'islam. Ses travaux sont publiés dans de nombreux journaux universitaires et sont traduits en plusieurs langues.

Mohammed Arkoun a enseigné comme professeur à la Faculté de philosophie de l'Université de Strasbourg (1956-1959), au Lycée Voltaire de Paris (1959-1961), comme maître-assistant de l'Université de Sorbonne (1961-1969), professeur associé à l'Université de Lyon II (1969-1959) puis comme professeur à Lyon II (1969-1972), comme professeur à l'Université de Paris VIII, Paris III- Sorbonne Nouvelle (1972-1979). Il a été membre du *Wissenschaftskolleg* de Berlin (1986-1987 et 1990) et de l'*Institute for Advanced Studies* de Princeton, dans l'État du New Jersey aux États-Unis (1992-1993), Professeur affilié de l'Université de Californie à Los Angeles (1969), du *Temple University*, de l'Université de Louvain-la-Neuve de Wallonie en Belgique (1977-1979), de l'Université Princeton (1985), du *Pontifical Institute of Arabic Studies* à Rome et à l'Université d'Amsterdam (1991-1993). Il a également dispensé de nombreux cours et conférences à travers le monde.

Mohammed Arkoun a été membre du Comité directeur puis du Jury du Prix Aga Khan d'architecture (1989-1998), du Jury international du Prix UNESCO de l'éducation pour la paix (2002), et du Conseil scientifique du Centre international des sciences de l'homme de Byblos (Liban, UNESCO).

Il est fait, en juillet 1996, Officier de la Légion d'honneur, puis Officier des Palmes académiques. L'Université d'Exeter (Royaume-Uni) le fait ensuite Docteur honoris causa. En 2001, Mohammed Arkoun est invité à donner les « Conférences de Gifford » (*Gifford Lectures*) à l'Université d'Edinburg (Ecosse), qu'il intitule « Inauguration d'une critique de la raison islamique ». (*Inaugurating a Critique*

of Islamic Reason), un des honneurs les plus prestigieux dans le milieu universitaire, permettant à un chercheur de grande renommée de contribuer à l'«avancement de la pensée théologique et philosophique». Il reçoit en 2002 le dix-septième «*Giorgio levi Della Vida Award*» pour l'ensemble de ses contributions dans le domaine de l'étude islamique⁶². Il est également, en 2003, lauréat du Prix Ibn-Rushd.

Mohamed Arkoun est actuellement professeur émérite à la Sorbonne, Associé Senior de la Recherche à l'Institut des Etudes Islamiques (*The Institute of Islamic Studies*, (IIS) (<http://www.iis.ac.uk>) et membre du Conseil Supérieur de l'Administration de l'IIS.

Pensée

En ce qui concerne sa pensée elle-même, on peut dire qu'elle se caractérise par un dialogue serré entre le monde musulman et le monde occidental. Il plaide pour l'identification systématique et la destruction des préjugés et des stéréotypes négatifs, parfois très anciens, qui ont cours de part et d'autre. Selon lui, l'Occident n'est pas plus l'incarnation du démon matérialiste, immoral et athée, que l'Islam n'est réductible au fondamentalisme intégriste, terreau du terrorisme et incompatible avec la démocratie et la modernité.

Mohammed Arkoun entretient lui-même un dialogue étroit avec le christianisme et le judaïsme, et il a co-écrit des ouvrages avec des intellectuels des deux confessions.

Laïcité

Il réfléchit sur la laïcité qu'il défend comme valeur, y compris pour le monde musulman, mais dans le cadre de la

⁶² «Il est vital que l'islam accède à la modernité», *L'Express* du 17/03/2003.

nécessité qu'il rappelle, de devoir prendre en compte les spécificités de cette culture dans son histoire. Son plaidoyer pour la laïcité n'est pas dépourvu d'une critique envers celle-ci, du fait des formes particulières qu'elle a empruntées dans l'histoire et des contradictions qu'elle a aussi engendrées, qu'il voudrait voir dépassées, et qui se résument selon lui, à une incompréhension de l'autre culture :

« Je m'efforce depuis des années, à partir de l'exemple si décrié, si mal compris et si mal interprété de l'islam, d'ouvrir des voies d'une pensée fondée sur le comparatisme pour dépasser tous les systèmes de production du sens — qu'ils soient religieux ou laïcs — qui tentent d'ériger le local, l'historique contingent, l'expérience particulière en universel, en transcendantal, en sacré irréductible. Cela implique une égale distance critique à l'égard de toutes les « valeurs » héritées dans toutes les traditions de pensées jusques et y compris la raison des lumières, l'expérience laïque déviée vers le laïcisme militant et partisan » (Ouverture sur l'islam, p. 199).

Cette défense de la laïcité, s'accompagne ainsi d'une critique d'une certaine tradition historique, plus particulièrement la française. Si la laïcité peut s'exporter, ni son histoire, ni ses formes ne le peuvent. Il pense en effet que *« la pensée laïque dans son cadre institutionnel le plus avancé - la République française - en est encore au stade du refus, du rejet, de la condamnation à l'égard d'une grande tradition de pensée et de civilisation. Au lieu de reconnaître la fécondité intellectuelle du débat que l'islam, grâce, si je puis dire, à son décalage historique, réintroduit dans une société qui n'a pas épuisé la confrontation des modes religieux et laïque de production du sens, on voit se multiplier des campagnes de dénigrement contre le retour des « ténèbres du Moyen Âge » (Ouverture sur l'islam, p. 200).*

M. Arkoun pense en effet que sans l'appréhension des particularités des sociétés islamiques, le projet laïc n'a pas de sens pour lesdites sociétés. Et d'après lui, l'absence de

tradition laïque dans cette culture n'est pas seulement analysable en termes de développement, moindre, des sociétés islamiques, mais tient aussi à leurs différences qui ne montrent pas seulement ce fameux retard historique, mais ont une expérience différente dans leur rapport à la raison et à la science. Il insiste sur ce qui lui apparaît comme une différence caractérisant les sociétés islamiques, profondément différentes des sociétés occidentales, dans leur rapport au sacré, et de ce fait, dans leur apport à la science et à la raison laïque. Il écrit encore :

« Il est certain que la conscience collective musulmane actuelle ne connaît pas cette rupture psycho-culturelle, qu'on constate depuis au moins le XIX^e siècle, dans l'Occident sécularisé. Mais il faut se garder d'attribuer cette différence à une résistance au mouvement de laïcisation plus efficace en islam qu'en chrétienté. La catégorie théo-anthropologique de la Révélation est identique pour les trois religions du Livre, mais elle a connu des assauts différents de la part de la raison scientifique et de la civilisation industrielle. Cela ne veut pas dire non plus que le passage à la laïcité entraînant la marginalisation, voire l'élimination de la théologie par l'anthropologie (Cf. les débats sur la mort de Dieu) est une évolution inéluctable que doit connaître l'islam après le christianisme » (*The Politics of Islamic Revivalism*, « **Algeria** »).

Néanmoins, ces réserves exprimées, Mohammed Arkoun pense que, pour sauver le monde musulman de ses démons et le sortir de ses impasses, il est essentiel que l'islam accède à la modernité, politique et culturelle, et il en pense les conditions. A savoir qu'il faut envisager une « subversion » de la pensée islamique, qui lui permettrait de rejoindre le monde moderne et la laïcité : « Rien ne se fera sans une subversion des systèmes de pensée religieuse anciens et des idéologies de combat qui les confortent, les réactivent et les relaient. Actuellement, toute intervention subversive est doublement censurée : censure officielle par les Etats et censure des mouvements islamistes. Dans les deux cas, la pensée moderne et ses acquis scientifiques sont rejetés ou, au mieux,

marginalisées. L'enseignement de la religion, l'islam à l'exclusion des autres, est sous la dépendance de l'orthodoxie fondamentaliste » (« Il est vital que l'islam accède à la modernité », *L'Express* du 17/03/2003)

Politique

Mohammed Arkoun étudie également l'histoire politique des régimes arabes ou musulmans d'après la colonisation, et il en vient à en dénoncer les échecs successifs : *« Les échecs ont commencé dès le lendemain de l'indépendance. Partout se sont imposés des régimes policiers et militaires, souvent coupés des peuples, privés de toute assise nationale, indifférents ou ouvertement hostiles à tout ce qui peut favoriser l'expansion, l'enracinement d'une culture démocratique. Les moyens par lesquels les régimes se sont mis en place n'ont nulle part été démocratiques. »*

L'islamologie appliquée

Mohamed Arkoun a développé une discipline nouvelle : l'islamologie appliquée. Il a inauguré celle-ci dans diverses universités d'Europe et des Etats-Unis.

Il explique que la notion d'*islamologie appliquée* lui est venue après l'indépendance de l'Algérie, en constatant et en analysant les contradictions dans la culture de son pays et des pays du Maghreb, ainsi que dans une certaine orientation politique, qui voulait réintroduire l'islam après la fin de la période coloniale. Cette ligne et cet objectif sont apparus lorsque les Algériens se sont mis à invoquer l'islam, à la fois en tant que religion et en tant que culture, dans le but de reconstruire la spécificité arabo-islamique mise sous l'éteignoir par le colonialisme. Mais selon l'auteur, cette conception ainsi que la politique qui lui est corrélative, ne tenaient absolument pas compte, dans ce pays nouveau qu'est l'Algérie, ni de la réalité ni des caractères propres à

son histoire, ni du Maghreb dont il fait partie, et ni non plus de l'histoire de l'islam et de la pensée islamique de manière plus générale.

Or cette culture et la pensée islamique, plus particulièrement, ont connu des moments divers et très différents dans une histoire, partiellement oubliée ou à tout le moins, mise de côté. Depuis les commencements de l'islam, au VII^e siècle, jusqu'à aujourd'hui, cette culture a connu des périodes tout à fait différentes. Au XIII^e siècle s'est produit une rupture au sein de la pensée islamique, bien avant l'intervention extérieure de la colonisation, qui est le fait de l'histoire propre de l'islam et de la culture.

Mohamed Arkoun affirme que la plupart des musulmans refusent aujourd'hui de prendre véritablement en compte l'histoire de l'Islam et de la reconnaître telle qu'elle est, y compris en remontant assez loin dans le temps pour avoir une vision d'ampleur qui intègre le passé lointain et permette un recul éclairant pour l'esprit.

Il insiste sur le fait que le XIII^e siècle marque une interruption dans le développement de l'islam. Au X^e siècle, en effet, il exista une vie intellectuelle brillante et très riche, au sein du monde musulman. Ce fut un moment où la philosophie était très présente, et occupait les esprits savants. La philosophie islamique est née et s'est développée au contact de l'Antiquité grecque. Platon, Aristote furent lus et traduits dans un échange avec les Anciens, repris, étudiés et accueillis dans la perspective d'une synthèse à accomplir avec la pensée musulmane. Ils furent lus et interprétés également dans un échange avec les philosophes européens, chrétiens et juifs. C'est l'époque qui a vu l'apparition d'un humanisme où la culture musulmane était ouverte aux autres cultures, en particulier à celles qui étaient présentes au Proche-Orient, et également dans l'Espagne de Al-Andalus. Ce fut sa période

la plus brillante. Mohamed Arkoun précise, toutefois, que la religion n'était pas alors en situation de prétendre contrôler la culture et la vie intellectuelle.

L'auteur, qui raisonne en savant historien et philosophe, refuse les oppositions simplistes, plus ou moins figées dans les mentalités, entre cultures d'islam et d'Europe, que serait censée redoubler l'opposition politique entre colonialisme (destructeur des cultures) et islam.

La perspective qui est la sienne consiste à soutenir que l'écriture de l'histoire, et la vision portée sur le passé dans son lien avec la religion, d'une part, et d'autre part, une lecture critique de l'islam à la fois comme religion et comme tradition de pensée, se trouvent nouées à la notion d'identité nationale pour tous les pays musulmans.

L'islamologie appliquée qu'il a fondée s'occupe d'étudier les problèmes politiques tels qu'ils apparurent après la décolonisation, c'est-à-dire au moment où les pays arabomusulmans gagnent leur indépendance. Mohamed Arkoun fait remarquer que les hommes politiques refusaient alors la prise en compte de l'histoire de l'Islam et de la culture arabe, ainsi que les particularités culturelles, sociales et anthropologiques des pays du Maghreb. Cette discipline analyse les contradictions d'une histoire ainsi que les différences entre le monde musulman et le monde occidental et les différents discours qui les expriment.

Principaux ouvrages

Mohammed Arkoun et Maurice Bormans : *L'Islam : religion et société*. Interviews dirigées par Mario Arosio, traduit de l'italien par Maurice Bormans. Ed. du Cerf. 1982.

Mohammed Arkoun et Louis Gardet : *L'Islam hier, demain*. Paris : Buchet-Chastel, 1982.

L'Humanisme arabe au X^e siècle (1982, Vrin),

Lecture du Coran (1982, Maisonneuve et Larose),

Pour une critique de la raison islamique (1984, Maisonneuve Larose)

L'Islam, morale et politique (1986, Desclée de Brouwer/Unesco)

La pensée arabe (1991, PUF, Que sais-je ?).

Ouvertures sur l'islam, Paris : Grancher, 1992

Penser l'islam aujourd'hui. Alger : Laphomic ENAL, 1993.

Mohammed Arkoun et Joseph Maila : *De Manhattan à Baddad. Au-delà du bien et du mal*, Desclée de Brouwer. 2003.

3- SAMIR AMIN

Samir Amin est un éminent professeur d'économie politique du développement. Il est le directeur du **Forum du Tiers-Monde**. Samir Amin enseigne l'économie à l'Université de Poitiers, Paris et Dakar. Il a beaucoup publié sur le droit, la société civile, le socialisme, le colonialisme et le développement, particulièrement en Afrique et dans le monde arabe et islamique. Parmi ses nombreuses publications figurent *Eurocentrisme* (1988), *L'empire du chaos* (1991) et *Au-delà du capitalisme* (1998).

Biographie

- Diplôme de l'Institut d'Etudes Politiques (1952)
- Diplôme de l'Institut de Statistiques de l'Université de Paris (1956)
- Doctorat es Sciences Economiques (1957)
- Professeur agrégé de Sciences Economiques (1966)

Bibliographie

Afrique : Pour un nouveau contrat de développement, Hakim Ben Hammouda- Contribution de Samir-Amin ;

Afrique et monde arabe. Echec de l'insertion internationale, Samir Amin, Hakim Ben Hammouda, Bernard Founou-Tchuigoua

Critique de l'air du temps. Le cent cinquantième anniversaire du Manifeste Communiste, Samir Amin ;

Itinéraire intellectuel, Samir Amin ;

L'Ethnie à l'assaut des nations : Yougoslavie, Ethiopie, Samir Amin – Avec la collaboration de J. Vansy ;

La Faillite du développement en Afrique et dans le tiers monde. Une analyse politique, Samir Amin ;

La gestion capitaliste de la crise. Le cinquième anniversaire des institutions de Bretton-Woods, Samir Amin ;

Les défis de la mondialisation, Samir Amin – Préface de S.Amin et P. Casanova ;

Mondialisation et accumulation, Samir Amin – Préface de S. Amin et P. Casanova ;

Le Maghreb : Enlisement ou nouveau départ, (avec R.Abdoun, A. Abouhani, H. Ben Hammolida, A. El-Kenz, A. Jabi, F. Yachir), Samir Amin ;

L'Avenir industriel de l'Afrique, Samir Amin ;

L'avenir industriel de l'Afrique, Samir Amin- Faire et Malkin ;

L'hégémonisme des Etats –Unis et l'effacement du projet européen. Face à l'OTAN, le combat pour un monde multipolaire et démocratique, Samir Amin ;

Le monde arabe, Enjeux sociaux – Perspectives méditerranéennes, Ali El Kenz- Préface de Samir Amin ;

Mondialisation des résistances et des luttes, Ali El Ken Samir Amin

Mondialisation des résistances et des luttes, Samir Amin, François Houtart ;

Cuba révolutionnaire, Tome 2- *Economie et planificat* Présentation de Samir Amin et Rémy Herera

Par-delà les innombrables ouvrages de Samir Amin, l'essentiel de sa pensée peut se refléter dans l'une de ses plus récentes interviews ci-dessous reproduite. L'idée qui ressort principalement de ce débat est que la mondialisation en cours induit un apartheid à l'échelle planétaire qui prolonge le système colonial formellement aboli.

Une interview significative

Etes-vous surpris par l'ampleur de l'indignation que suscite chez les jeunes générations la loi sur le caractère positif de la colonisation ?

Samir Amin : *Cette loi est scandaleuse, ne serait-ce que parce que dans un Etat démocratique il n'y a pas d'histoire officielle. Les réactions que vous évoquez montrent que les jeunes s'intéressent au passé plus qu'on ne le dit et qu'ils l'observent avec esprit critique. Descendants ou non de colonisés, ils partagent un même point de vue : la colonisation a été misérable, elle constitue, comme l'esclavage, un défi aux droits fondamentaux. Toutefois, si l'on veut comprendre pourquoi ces droits ont été bafoués et pourquoi ils le sont encore dans le monde, il faut se défaire de l'idée que le colonialisme aurait été le résultat d'un complot. Ce qui est en jeu, c'est une logique économique et sociale qu'il faut absolument appeler par son nom : le capitalisme.*

C'est plutôt la République qu'on entend accuser en ce moment...

Samir Amin : *Comme la mémoire de la colonisation se confond avec celle de la III^e République, on a tendance aujourd'hui à lier mécaniquement les deux phénomènes. On oublie que cette république était de part en part capitaliste, on oublie par ailleurs que la colonisation a commencé bien avant la république, qu'on pense aux Antilles et à Saint-Domingue, qu'on pense à la Grande Bretagne qui*

n'a jamais été républicaine et qui a constitué le plus grand empire colonial pendant trois siècles et demi. On oublie que le colonialisme est antérieur à la république et qu'il ne se confond pas avec un régime politique.

Dans quelle mesure faut-il lier capitalisme et colonialisme ?

Samir Amin : Ils sont inséparables. Le capitalisme a été colonialiste, plus exactement impérialiste à toutes les étapes marquantes de son développement. La conquête des Amériques par les Espagnols et les Portugais au XVe siècle, puis par les Français et les Anglais constitue la première forme moderne d'impérialisme et de colonisation : une forme extrêmement brutale qui s'est soldée par le génocide des Indiens d'Amérique du Nord, la mise en esclavage des sociétés indiennes dans l'Amérique latine et par l'esclavage noir dans tout le continent du Nord au Sud. Au-delà de cet exemple, en obéissant à une logique de déploiement précise à travers les différentes étapes de son histoire, on peut affirmer que le capitalisme a construit une même dichotomie de rapports entre un centre (le cœur du système d'exploitation impérialiste) et la périphérie (constituée des pays et peuples dominés).

Comment fonctionne le système d'exploitation coloniale ?

Samir Amin : Il repose sur l'échange inégal, c'est-à-dire l'échange de produits manufacturés, vendus très cher aux colonies par des monopoles commerciaux soutenus par l'Etat contre l'achat de produits ou de matières premières très bon marché, car fondées sur un travail quasiment gratuit fourni par les paysans et ouvriers situés à la périphérie. A toutes les époques, le pillage des ressources des périphéries, l'oppression des peuples colonisés, leur exploitation directe ou indirecte par le capital, restent les traits communs du phénomène colonial.

Au-delà des injustices et des inégalités qu'il a semées dans la société française, l'âge du colonialisme est-il révolu ?

Samir Amin : *On peut discuter des termes, mais la réalité reste, c'est-à-dire la surexploitation et le pillage du Sud. A cet égard, comment caractériser l'OMC sinon comme le club des multinationales pour le pillage du Tiers-monde, une sorte de super ministère mondial des colonies ? S'agit-il vraiment d'une organisation chargée d'organiser le commerce planétaire comme elle se prétend être, ou d'une organisation chargée de défendre les monopoles des pays capitalistes impérialistes en surprotégeant les droits de propriété dits industriels et intellectuels, en établissant une fausse symétrie dans l'ouverture des marchés qui permet de piller les ressources du Sud sans laisser ces pays avoir accès aux marchés du Nord ? J'appelle cela un apartheid à l'échelle mondiale, le prolongement dans le monde d'aujourd'hui du système colonial.*

(Entretien réalisé par Lucien DEGOY, paru dans l'édition du 14 décembre 2005 du journal *L'Humanité*)

4- MICHEL FATTAL

Michel Fattal, né en 1954 à Alexandrie, Egypte, est un auteur en langue française dont les ouvrages sont traduits notamment en italiens et en polonais.

Michel Fattal traite du statut du *logos* (langue, raison) dans la philosophie grecque. Les œuvres d'Héraclite et d'Aristote, de Parménide, Platon, Chrysippe et Plotin sont des sources d'inspiration. Michel Fattal est actuellement professeur et maître de conférence à l'université Pierre Mendès France (Grenoble 2).

Bibliographie

Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient l'Occident, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 1988.

Logos et image chez Plotin, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998.

Etudes sur Plotin, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000.

La Philosophie de Platon, Paris-Budapest-Turin, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2001.

Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, Paris-Montréal Budapest-Turin, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2001.

Logos et langage chez Plotin et avant Plotin, Paris, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2003.

La philosophie de Platon 2, Paris-Budapest-Turin, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2005.

Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques, Paris Budapest-Turin, Ouverture Philosophique, 2006.

Plotin face à Platon. Suivi de Plotin chez Augustin et Farâbî, L'harmattan, ouverture Philosophique, novembre 2007.

5- FUAD RAMSÈS

Fuad Ramsès (11 août 1902 – 23 janvier 1963) est un philosophe égyptien.

Ses œuvres donnent des réponses aux principales questions existentielles que se pose l'homme. Elles ont toutes été publiées aux Editions L'Harmattan en 1976.

Fuad Ramsès fut assassiné par des anarchistes qui étaient farouchement opposés à ses opinions déistes. Sa mort tragique fut une humiliation le jour où le quotidien « *Al Abram* », le 6 mars 1965, dévoila la manière dont il avait été tué.

Ouvrages

1930 : *La vérité sur Dieu* ; 1943 : *Lumière est faite sur le Big Bang* ; 1948 : *L'Homme neuronal* ; 1954 : *la vie ne tient qu'à un fil* ; 1960 : *L'Homme n'est rien sans l'Homme*

6- MONCEF CHELLI

Moncef Chelli, né le 11 février 1936 à Tunis et mort le 18 mars 1994 à Paris, est un philosophe franco-tunisien.

Venu en France après des études secondaires au Collège Sadiki de Tunis, il entame des études supérieures et étudie la philosophie à Sorbonne ainsi que l'arabe et les mathématiques, et obtient le grade de docteur d'Etat ès lettres et sciences humaines en 1979.

Maîtrisant six langues (français, anglais, espagnol, arabe, latin et grec ancien), il pratique également les mathématiques et la géométrie et étudie la théorie de la relativité qui inspirera beaucoup ses écrits philosophiques. Il effectue notamment la première traduction de l'ouvrage *Les Règles pour la direction de l'esprit* de René Descartes du latin vers l'arabe, traduction envoyée par l'Unesco au Liban. Le projet de publication avorte en raison de la guerre du Liban. Il assume en 1983 la présidence d'un séminaire au congrès mondial de philosophie à Montréal.

Auteur de nombreux livres, son principal et dernier ouvrage, *Le Mythe de cristal*, fruit de douze années de recherches et publié à titre posthume, traite comme la majeure partie de son œuvre de la théorie de la relativité des cultures, à laquelle il travailla toute sa vie, et tente d'expliquer les raisons de la supériorité actuelle de l'Occident ainsi que les raisons de confrontation avec l'Orient. Ce thème, plus que jamais d'actualité et repris depuis par de nombreux auteurs, notamment suite à la première et deuxième guerre

en Irak et aux attentats du 11 septembre 2001, est le témoin de la pensée novatrice et en avance sur son temps de l'auteur, qui avait prédit et tenté d'expliquer dans son dernier ouvrage les causes du choc des cultures à venir.

Livres

La Parole arabe, éd. Sindbab, Paris, 1980 (épuisé)

L'Évolution des idées dans la culture occidentale, éd. Ellipses

Marketing, Paris, 1987 (ISBN 2729887148)

Trois visions du temps (coauteur), éd. du Centurion, Paris, 1993

Le Mythe de cristal ou le secret de la puissance de l'Occident, éd. Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1997 (ISBN 2908602954)

Nombre d'autres ouvrages pédagogiques de l'enseignement supérieur édités aux éditions Ellipses Marketing

Articles

« Conscience arabe et conscience occidentale », *Les Temps modernes*, 1963 (traduction de cet article publiée dans la revue libanaise Mawakif).

« La place de l'histoire parmi les sciences humaines », éd. Ellipses, Paris, 1980.

« L'illusion lyrique ou le refus de l'histoire dans *L'espoir* de Malraux », éd. Ellipses, Paris, 1980.

« La parole arabe et l'être », *Le Temps*, 21 mars 1981.

« L'ambiguïté du rapport de la spiritualité et de l'efficacité dans une culture », *L'action tunisienne*, 1981.

« L'originalité de l'art occidental dans l'art universel », Ellipses, Paris, 1984.

« La place de la littérature parmi les beaux arts », Ellipses, Paris, 1984.

« Tocqueville vu par Raymond Aron », Ellipses, Paris, 1985.

« Le langage poétique », éd. Bréal, Paris, 1986.

« Le rôle du verbe être dans les langues occidentales », éd. Ellipses, Paris, 1986.

« Montesquieu sociologue », éd. Ellipses, Paris, 1987.

« Le langage de Tlön » (étude sur *Ficciones* de Jorge Luis Borges), éd. Ellipses, Paris, 1989.

« Trois étapes dans l'évolution de la philosophie du droit », éd. Bréal, Paris, 1989.

« Le mythe de la nature dans la publicité », éd. Ellipses, Paris, 1990.

« Nature déchue et nature rédemptrice », éd. Bréal, Paris, 1990.

« La nature dans la physique relativiste », éd. Bréal, Paris, 1990.

« Désir et pouvoir dans *Le second Faust* de Goethe », éd. Ellipses, Paris, 1990.

L'amour de l'amour dans *Roméo et Juliette* de Shakespeare », éd. Ellipses, Paris, 1991.

« La station debout et l'espace de la pensée », éd. Ellipses, Paris, 1992.

« Dessins Caduvéo et villages Bororo » (étude sur un texte de *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss), éd. Ellipses, Paris, 1992.

« Vic et mort dans la sexualité », éd. Bréal, Paris, 1992.

« L'artiste modèle dans *Le chef d'œuvre inconnu* de Balzac », Paris, 1993.

7- MEZRI HADDAD

Mezri Haddad, né le 2 juillet 1961 au Kram, dans la banlieue nord de Tunis, est un journaliste, écrivain et philosophe tunisien. Auteur de plusieurs essais principalement politiques, il intervient régulièrement dans la presse française (*Le Figaro*, *Libération* et *Le Monde*), belge (*Le Soir* et *La Libre Belgique*) ou suisse (*La Tribune de Genève*).

Malgré son milieu social très modeste, Mezri Haddad suit ses études primaires au Kram, puis secondaires au Lycée Technique de La Goulette. En juin 1978, alors qu'il est premier de sa classe, il est arbitrairement empêché de poursuivre ses études au Lycée technique de Tunis en raison de son activisme politique lors des événements du *jeudi noir* en janvier 1978. Il part alors en Algérie où il réussit le concours d'entrée à l'institut national du génie mécanique à Boumerdès. L'Algérie lui accorde une bourse, mais la Tunisie l'empêche d'en bénéficier – convention tuniso-algérienne oblige – l'autorisation de poursuivre ses études comme prévu. Il regagne alors son pays en décidant de renoncer définitivement aux études scientifiques et à son rêve de devenir ingénieur, pour se consacrer exclusivement au combat politique.

En 1979 naît sa vocation pour le journalisme : il signe son premier article, intitulé « Un jeune tunisien très en colère », dans le quotidien *La Presse de Tunisie*. Ce n'est que trois ans plus tard qu'il signe son second article, intitulé « L'effet Wassila », dans *Jeune Afrique* le 20 octobre 1982. Il y critique violemment la première dame de Tunisie. Arrêté puis pardonné, il entame une carrière de journaliste dans la presse officielle. Il la quitte en janvier 1984 en pleines émeutes du pain. Après une année de remise à niveau, il s'inscrit à la Sorbonne en choisissant la section philosophie. En 1987, année de l'arrivée au pouvoir du président Zine el-Abidine Ben Ali, Mezri Haddad, longtemps opposé au régime d'Habib Bourguiba, accueille positivement le nouveau pouvoir et rend publiquement hommage à celui-ci.

Mezri Haddad parvient à achever son cursus universitaire. En 1987, il obtient son DEUG en philosophie à Paris IV et, en 1988, il décroche sa licence dans la même université. Il s'inscrit alors en sociologie et suit les cours des professeurs Raymond Boudon, François Bourricaud et

Bernard Valade. Parallèlement, il participe durant trois années au séminaire de Dominique Chevallier consacré à l'histoire du monde arabe. En 1989, il soutient sa maîtrise de philosophie morale et politique sur *L'idéologie communiste et l'islamisme : analyse et perspectives*, dans laquelle il démontre les points de convergences entre les totalitarismes communiste et théocratique. En 1990, il obtient son DEA sur le thème du *Matérialisme historique et luttes des classes chez Karl Marx*. La même année, il s'inscrit en thèse de doctorat, toujours à Paris IV, section philosophie morale et politique. Contre l'avis de ses professeurs, il choisit de travailler sur la thématique du religieux et du politique dans l'islam et le christianisme. *La problématique des rapports entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel dans l'islam et dans le christianisme* est le sujet de la thèse qu'il soutient en 1997. Selon les membres du jury, par sa démarche comparatiste et pluridisciplinaire, Haddad montre que le théologico-politique est le problème majeur de toutes les religions et de toutes les civilisations.

Carrière professionnelle

Entre 1989 et 1993, il est assistant du professeur Jacqueline Brisset, à Paris II, en philosophie du droit et en histoire des idées politiques. De 1991 à 1992, Pierre Aubenque, grand spécialiste d'Aristote, le prend comme chercheur au Centre de recherche sur la pensée antique, laboratoire associé au CNRS. De 1999 à 2001, il est chercheur au Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes médiévales, laboratoire dirigé par Roschdi Rasched et associé au CNRS. A la même époque, il est enseignant d'histoire (ATER) à ParisVII, affecté à l'UFR « Géographie et sciences de la société ». De 2003 à 2005, il est chargé d'enseignement vacataire à HEC dans un séminaire baptisé « Religions et cultures ».

Activités politiques

Très tôt, il prend ses distances avec le nouveau régime tunisien. En 1989, il constate que l'euphorie, l'unanimité et le culte de la personnalité menacent déjà le nouveau pouvoir. De retour en France, il renoue avec le journalisme. De 1989 à 1991, il est l'un des rares intellectuels à contester ouvertement, dans la presse tunisienne (*Réalités*), la dérive autoritaire du régime. Il appelle au dialogue avec l'opposition, au respect des droits de l'Homme et à l'ouverture démocratique. Interdit de parole en Tunisie, il poursuit son combat dans le quotidien *Libération*, le seul journal à lui ouvrir ses colonnes à l'époque.

Après trois longues années d'attente, la France lui accorde le statut d'exilé politique. Respecté par toutes les mouvances de l'opposition, Mezri Haddad devient une pièce maîtresse de l'échiquier politique tunisien. A chaque article dans *Libération*, il déclenche une crise diplomatique entre la France et la Tunisie. Un ancien ministre dit de lui qu'il était le véritable cerveau de l'opposition tunisienne en exil comme à l'intérieur du pays.

Mais en 1997, dans une interview au quotidien belge *Le Soir*, il surprend tout le monde en annonçant son désaccord avec une opposition qu'il soupçonne de compromission avec les islamistes. Deux hommes influents vont alors jouer un rôle dans le rapprochement entre le président Ben Ali et Mezri Haddad : Mohamed Masmoudi, ancien ministre des affaires étrangères à l'époque de Bourguiba, et Béchir Ben Yahmed, patron de *Jeune Afrique*. Dès 1998, ce dernier le persuade de rompre l'exil et de rentrer en Tunisie, mais Haddad ne rentre au pays qu'en avril 2000, quelques jours avant le décès de Bourguiba. Il rencontre alors le président Ben Ali et plaide pour une amnistie générale et le retour des exilés politiques en Tunisie, notamment Ahmed Ben Salah et Mohamed Mzali.

Avec son nouvel ouvrage, *Non Delenda Carthago. Carthage ne sera pas détruite*, publié aux éditions du Rocher en 2002, il s'en prend violemment à l'opposition mais n'épargne pas non plus certains hommes du pouvoir.

Appartenance

Membre sociétaire de la société des gens de lettres ;
Membre du conseil d'administration du Dacdalos Institute of Geopolitics (Nicosie) ;
Fondateur et secrétaire général du Cercle des libres penseurs franco-tunisiens (Paris) ;
Membre du rassemblement des écrivains ;
Membre de la fondation des philosophes arabes.

Bibliographie

Outre les nombreuses conférences données dans les plus grandes universités européennes, américaines et arabes, ainsi que les très nombreux articles de presse qu'il a publiés en France et en Tunisie, Mezri Haddad est l'auteur et le coauteur de plusieurs essais politiques, philosophiques et islamologiques dont :

« Introduction à la pensée islamique », *Histoire des idées politiques*, éd. de l'Espace européen, 1990 (réédité en 1991 et 1992)

« Islam et athéisme », *Rétrospective*, éd. Eska, Montréal, 2000

« Le politique est coupable, pas le religieux », *L'islam est-il rebelle à la libre critique ?*, éd. Corlet-Marianne, Paris, 2001

« Symbiose et non osmose, diversité et non dilution », *Arabofrancophonie*, éd. L'Harmattan, Paris, 2001

« Du théologico-politique comme problématique commune à l'islam et au christianisme », *Pour un islam de paix*, éd. Albin Michel, 2001

« Réflexion sur l'islam et le christianisme dans leur rapport au personnalisme », *La personne et son avenir* (hommage à Emmanuel Mounier), éd. Au signe de la Licorne, Paris, 2002

Non delenda Carthago. Carthage ne sera pas détruite. Autopsie de la campagne anti-tunisienne, éd. du Rocher, Paris, 2002

« Rôle du dialogue des religions pour asseoir les fondements de la paix », *Du dialogue euro-arabe. Exigences et perspectives*, éd. ALESCO (Arab League Educational Cultural and Scientific Organization), 2003

Tunisie : des acquis aux défis, éd. Médiane, Paris, 2004

« L'information et la continuité culturelle entre les Arabes et l'Occident » (arabe), éd. ALESCO (Arab League Educational Cultural and Scientific Organization), 2004

« Violence anomique ou violence atavique ? », in Raphaël Draï et Jean-François Mattéi [Sous la dir.], *la République brûle-t-elle ? Essai sur les violences urbaines françaises*, éd. Michalon, Paris, 2006

« Génèse de la dissidence dans l'islam des origines », préface au livre de Moncef Gouja, *la grande discorde de l'islam*, éd. L'Harmattan, Paris, 2006

« Peut-on considérer le comparatisme comme pierre angulaire du dialogue entre les religions et les civilisations et comme fondement éthique et épistémologique de la tolérance ? », *Dialogue des religions d'Abraham pour la tolérance et la paix*, éd. Université de Tunis - El Manar, 2006

8- YOUSSEF SEDDIK

Né en 1943 à Tozeur, Youssef Seddik est un philosophe et anthropologue tunisien spécialiste de la Grèce antique et de l'anthropologie du Coran.

En 1966, il obtient une licence et une maîtrise en philosophie ainsi qu'une licence en littérature et civilisations françaises. Durant les quatre années suivantes, il enseigne le

français au Lycée de Compiègne et obtient en 1967 un DES de philosophie (*Le déterminisme du désir et de la liberté de l'amour chez Avicenne et Spinoza*) et une licence de grec ancien. De 1971 à 1977, il enseigne la philosophie.

Obtenant un DEA en langue et civilisation helléniques (*Sur la marche des dix mille de Xénophon*) à l'Université Paris III (1988) et un doctorat à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris (1995), il y est chargé de conférences puis enseigne la pensée islamique moderne à l'Université Paris III de 1995 à 1996. Directeur d'une société d'édition spécialisée dans les ouvrages destinés à la jeunesse entre 1984 et 1987, il est également grand reporter au journal *La Presse de Tunisie* entre 1975 et 1983.

Il publie de nombreux ouvrages et traductions autour du patrimoine islamique dont *Les Dits du prophète Muhammad* ; *Les Dits de l'imam Ali* ; *Le Coran : autre lecture, autre traduction*, et *Nous n'avons jamais lu le Coran*. En 2002, sa traduction et ses analyses du Coran font ressortir une forte influence hellénistique sur le texte, ce qui a scandalisé les musulmans intégristes qui pensent que le texte émane de Dieu.

Le président tunisien Zine el-Abidine Ben Ali lui adresse en 2004 une lettre de félicitations pour son dernier ouvrage :

« Je vous félicite pour la profondeur de votre double culture, l'audace qui a été la vôtre d'établir des ponts entre tradition et rationalité en vue de comprendre le Coran, une compréhension qui n'est pas aliénée à une époque ni monopolisée par une élite particulière. »

Publications

Brins de chicane. La vie quotidienne à Bagdad au Xe siècle (co-écrit avec Tanûkhî), éd. Actes Sud, Arles, 1999 (ISBN 9782742716913)

Le Coran : autre lecture, autre traduction (traduction du Coran), éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2002 (ISBN 9782752602114)

L'arrivant du soir : cet islam de lumière qui peine à devenir, éd. De l'Aube, La Tour d'Aigues, 2004 (ISBN 9782752603821)

Nous n'avons jamais lu le Coran, éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2004 (ISBN 9782752600264)

Qui sont les barbares ? : itinéraire d'un penseur d'islam, éd. De l'Aube, La Tour d'Aigues, 2007 (9782752603838)

Les Dits du prophète Muhammad, éd. Actes Sud, Arles (ISBN 9782742736812)

Les Dits de l'imam Ali

TROISIÈME PARTIE
LES GRANDS COURANTS

CHAPITRE SEPTIEME

LE PANAFRICANISME

On peut dire que la tendance à la défense des droits de l'homme noir, qui commence chez les philosophes africains du XVIII^e siècle, est celle qui se prolonge et qui s'amplifie un siècle plus tard dans le panafricanisme qui n'est plus une simple critique des principes du droit et de la morale, mais qui, tout en étant cela aussi, se double d'une dimension pratique et opérationnelle : dénoncer le principe de l'oppression tout en cherchant les voies et moyens de briser les chaînes de cette oppression. Il faut par ailleurs rassembler les Noirs de la diaspora et restaurer l'unité d'une Afrique balkanisée par les puissances coloniales depuis le Congrès de Berlin en 1885. D'où le préfixe « Pan » qui suppose l'assemblage d'une totalité, comme dans les concepts « pan-arabisme », « pan-germanisme », etc. Une certaine élite noire va se mobiliser à la fois pour l'élaboration théorique des principes doctrinaux et pour la reconstitution osirienne de l'Afrique déchiquetée. On peut citer Edward Wilmot Blyden, Booker Talianc Washington, Marcus Aurelius Garvey, Dr. William Burghart Du bois, etc.

1- E.W.BLYDEN

Il est né le 03 août 1832 à Saint Thomas, une île des Antilles danoises. Envoyé aux Etats-Unis en 1850 pour y poursuivre ses études, aucun établissement ne veut l'accueillir. Il émigre alors au Libéria et intègre la Presbyterian High School de Monrovia. Enseignant plus tard au Liberia Collège, il en devient Président de 1880 à 1883. Après avoir tenté vainement d'entrer en politique, il se retire des affaires publiques et meurt en 1912.

On lui doit deux ouvrages principaux : *A Vindication of the African Race* (Une justification de la race africaine) en 1857, et *Christianity, Islam and the Negro Race* (Christianisme, Islam et la race nègre), en 1887. Il existe aussi d'autres publications comme : *Les Nègres dans l'histoire ancienne ; L'Afrique et les Africains ; L'influence néfaste des religions chrétiennes sur l'Africain ; La race africaine*, etc.

Comme on le voit, le thème prédominant est la race. L'humanité est divisée en plusieurs races et son histoire ne peut être comprise que si l'on tient compte des rapports entre ces races. Blyden réfute en particulier le préjugé d'une supériorité congénitale de la race blanche sur la race noire. Bien qu'elles soient distinctes, toutes les deux s'équivalent. Par ailleurs, le christianisme, d'origine asiatique, est devenu une religion aryenne pour encore convenir parfaitement à la race noire. Ainsi les Noirs-Américains ont-ils été obligés de suivre un idéal conçu par des Blancs et de rejeter leur propre héritage. Le christianisme a déraciné les Blancs et déracinera aussi l'Afrique. Dans *Les buts et les méthodes d'une éducation libérale pour les Africains*, Blyden propose qu'on remplace les écrivains liés à la domination de la race blanche par des auteurs classiques de la Grèce, de Rome et de l'Islam, qui n'ont pas été souillés par des préjugés raciaux. D'après A.J. Smet, Blyden est le premier à avoir employé le terme « African Personality » dans une conférence prononcée à Freetown en 1893. « Le terme avait pour lui une connotation raciale ; il recouvre un *ethos* pan-nègre... Il voulait rendre à l'Africain la conscience de soi et la fierté de sa race. Son apport a été considérable, surtout dans l'Afrique anglophone » (op. cit. p. 35).

2- MARCUS GARVEY, 1887-1940

Noir de pur sang, il est né de parents africains dans l'île antillaise de la Jamaïque, le 7 août 1887. Il arrive aux

Etats-Unis en 1916 avec l'idée de sa jeunesse de bâtir une solide et puissante nation nègre. Dès son arrivée, il lança un mouvement populaire parmi les Noirs avec son slogan : « L'Afrique pour les Africains en Afrique et ailleurs ». Ce slogan est emprunté au pasteur Booth du Nyassaland qui avait créé l'idée, en 1896, de « l'Afrique aux Africains », lui-même la prenant chez P. Otlet qui édita en 1888, à Bruxelles, une brochure intitulée *L'Afrique aux Noirs*⁶³

Au début d'août 1920, Garvey rassembla son premier parlement au Liberty Hall de New York sous la formule d'une convention internationale, et lança sa célèbre *Déclaration des Droits des Peuples Nègres du Monde* qui comportait un programme en 54 points. Il y fut créé l'Association Universelle pour le Progrès des Noirs, dont il devint naturellement Président Général et Administrateur. Il est mort à Londres en 1940, après avoir séjourné au Libéria.

Marcus Garvey a laissé un ouvrage de philosophie de grande importance : *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey, or Africa for the Africans*, en 2 volumes, édité à Londres en 1923-26, puis en 1977.

⁶³ Philippe Laburthe – Tolra, un coupeur de cheveux en quatre, rectifie cette erreur dans le cadre d'une analyse critique sur un livre de B. Adoukounou (*Jalons pour une théologie africaine*) : « Contrairement à ce que croit notre auteur, « l'Afrique aux Africains » n'est pas d'abord un slogan panafricaniste lancé par Booth : c'est une maxime inventée cinq ans plus tôt par Zintgraff dans un contexte colonialiste, on pourrait presque dire déjà néo-colonialiste. Sa formule complète, qui donne à réfléchir, est très exactement : « L'Afrique aux Africains, les Africains pour nous » (« Y aura-t-il une pensée africaine spécifique en philosophie et en théologie ? », in *Cultures et développement*, Revue internationale des sciences du développement, Université catholique de Louvain, vol XIII-3, 1991, pp. 452-453.

3- W.E. B DU BOIS, 1868-1963

Ce grand idéologue est né le 23 février 1868 à Great Barrington, Massachusetts, dans une famille aisée de la classe moyenne. Après des études universitaires, il fut le premier Noir à être élu membre de l'Institut des Arts et Lettres des Etats-Unis.

Dans son action il combattait à la fois l'attentisme de Washington et le racisme de Garvey.

D'accord avec Washington pour une collaboration entre Blancs et Noirs, fils d'un même pays, il exigeait que cette collaboration soit réalisée dans la fraternité humaine, dans la liberté parfaite et dans l'égalité complète des droits. En 1905, il organisa avec William Monroe Trotter une conférence qui donna naissance au « Mouvement du Niagara », qui adopta un programme comprenant, notamment : la liberté de parole et de critique ; une presse libre et sans subsides ; le suffrage masculin ; l'abolition de toutes distinctions de castes, basée uniquement sur la race la couleur ; la reconnaissance des principes de la fraternité humaine, etc.

« Ainsi, Du Bois a lutté pour la reconnaissance des droits civiques des Noirs d'Amérique en élaborant une idéologie panafricaine, à l'échelle de toute l'Afrique. Vers la fin de sa vie, il adopta la nationalité ghanéenne et mourut à Accra en août 1963, à l'âge de 95 ans (cf. Nguyen van Chien, p. 29-33) ».⁶⁴

4- LA DOCTRINE DU PANAFRICANISME.

Elle s'élabore au cours des congrès successifs, dont le premier fut convoqué à Londres en 1900 par Sylvester Williams, avec pour objet la protection des Africains et de

⁶⁴ A.J. Smet, *Op. cit.* P. 40.

leurs terres contre le pillage des bâtisseurs d'empires (les Anglais et les Boers en Afrique du Sud).

Sylvester Williams meurt malheureusement peu d'années après, aux Antilles, et Du Bois prend le relais pour l'organisation des cinq conférences panafricaines qui suivirent : Paris, 1919 ; Londres, Bruxelles, Paris, 1921 ; Londres 1923 ; New York, 1927 et Manchester, 1945.

« Les Congrès étaient abondants de déclarations et de pétitions, bien qu'à l'époque, ils n'obtinrent rien de la part des puissances coloniales. Cependant, le résultat de leurs efforts était positif. D'abord, ils ont pu dénoncer ouvertement et officiellement les atrocités de leurs oppresseurs ; ensuite, ils ont encouragé les Africains et les peuples colonisés à prendre conscience de leur condition, de leurs droits et enfin de leur dignité.

Ils ont forgé l'âme des jeunes leaders africains qui allaient lutter et prendre en main le destin de leur pays en donnant un nouveau visage à l'Afrique actuelle » (Nguyen van Chien, p. 41) »⁶⁵

On peut résumer la doctrine de ces congrès en neuf points : 1- L'Afrique aux Africains ; 2- Les Etats-Unis d'Afrique ; 3- Renaissance d'une morale et d'une culture africaines ; 4- Remplacement du tribalisme de papa par un nationalisme africain ; 5- Rénovation africaine de l'économie ; 6- Foi dans la démocratie ; 7- Rejet de la violence ; 8- Solidarité mondiale ; 9- Neutralité positive.

Comme on peut le constater, les congrès se sont arrêtés en 1945, et l'on n'en reparlera plus qu'en avril 1994 à Kampala, en Ouganda, où s'était effectivement tenu la 7^e conférence panafricaine consacrée à la relance du mouvement.

⁶⁵ A.J. Smet, *Op. cit.*, p. 41

On pouvait croire qu'avec l'accession des pays africains à la souveraineté internationale, le contenu doctrinal du panafricanisme deviendrait désormais sans objet. Il n'en a rien été. Les mêmes points sont toujours à l'ordre du jour. George Padmore, qui est le plus grand théoricien du panafricanisme, assimile cette doctrine progressiste au communisme dont elle s'inspire. Il est donc évident qu'elle va continuer à faire la critique des indépendances africaines en tant qu'indépendances purement formelles. D'ailleurs l'Afrique indépendante n'a-t-elle pas tenu à consacrer le principe de l'intangibilité des frontières léguées par la colonisation, au moment de la création de l'OUA à Addis-Abéba en 1963 ? La balkanisation est donc sauvée et le rêve d'unité brille toujours dans le projet du panafricanisme. En témoignent l'ouvrage de Nkrumah, *Africa Must Unite*, ou celui de Sékou Touré, *Les Etats-Unis d'Afrique*, ou l'impulsion de l'« Union Africaine » sous la houlette de Moammar Khadafi.

Dans une optique toujours progressiste, et en organisateurs de la 7^e conférence, les Ali Mazrui, les Chief Abiola, les A.M. Babu, etc., avaient inscrit à l'ordre du jour la remise en cause du principe de la dette africaine, la réparation des préjudices subis du fait de l'esclavage et de la colonisation. Un périodique de la même mouvance déplorait aussi le fait que les dirigeants africains, lors de leurs différentes rencontres, n'aient jamais songé à débattre du problème de l'esclavage des Noirs dans les pays arabes.

Par ailleurs, la grande conférence panafricaine de Durban en septembre 2002, qui devait déclarer la colonisation comme crime contre l'humanité, n'est-elle pas un prolongement de cette tonalité progressiste, au même titre du reste que la « Renaissance africaine » de Thabo Mbeki ?

CHAPITRE HUITIEME

LA NEGRITUDE

Certes, la négritude n'est pas de la philosophie proprement dite, comme le panafricanisme que l'on vient de parcourir. Mais comment raisonnablement traiter de l'histoire de la philosophie africaine sans mentionner la négritude qui a fini par se retrouver au centre d'une réflexion fondamentale sur le destin de tout un peuple? Nul ne peut nier, en tout cas, que la négritude ait été une réponse concrète à une angoisse existentielle. A un moment donné de son errance, la négritude a pris la main de l'homme négro-africain à la recherche de son moi perdu. Le divorce, d'ailleurs, n'est pas envisageable entre la poésie et la philosophie, l'image et le concept. Interprétant la poésie de son ami Hölderling, Heidegger n'a-t-il pas reconnu, du reste, que le poème était l'habitable de l'être? Puis, toute l'ontologie pratiquée aujourd'hui ne vient-elle pas du long poème de Parménide *Sur la nature*? Nous ne pouvons donc pas évacuer la négritude parce que mouvement poétique et littéraire.

Reste à présent à dire ce qu'elle est. Si nous l'avons placée si près du panafricanisme, c'est parce que, quoique d'apparition tardive, dans les années trente, elle vise les mêmes objectifs : la restauration de l'identité et de la dignité du monde noir.

1- SENGHOR ET CÉSAIRE

En reconnaissant explicitement que c'est Aimé Césaire qui a créé le concept « **négritude** », Senghor définit invariablement cette dernière comme « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir ». Il est bon de lire les

définitions contenues dans *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'Universal*.⁶⁶

Dans son ouvrage *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?*, Marcien Towa distingue la négritude de Césaire en tant que progressiste et révolutionnaire, de celle de Senghor en tant que conservatrice et réactionnaire. Les Africains anglophones, eux, préfèrent le concept d'« *African Personality* » parce que plus pragmatique, comparativement à la négritude qui semblerait plus contemplative. A ce sujet, Wole Soyinka déclare que le tigre ne perd pas le temps à chanter sa *tigritude*. Il saute tout simplement sur sa proie. A quoi Senghor répond : « C'est parce qu'il est une bête ».

Définissons néanmoins la négritude, qui a connu une assez longue carrière, et cédon la parole à Senghor, qui en fait une grande synthèse :

« Pour revenir donc à la Négritude, Césaire la définit ainsi : « La Négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture » ; ce texte est d'autant plus intéressant que, dans sa brièveté, il contient deux définitions complémentaires du concept. En effet, comme j'ai eu à l'exposer dans une conférence récente, intitulée *Négritude et Modernité*, le mot et, partant, le concept – a un double sens : objectif et subjectif.

« *Objectivement*, la Négritude est un fait : une *culture*. C'est l'ensemble des valeurs économiques et politiques, intellectuelles et morales, artistiques et sociales non seulement des peuples d'Afrique noire, mais encore des minorités noires d'Amérique, voire d'Asie et d'Océanie. Je parle des peuples d'Afrique noire qui bâtirent les

⁶⁶ Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'Universal*, Le Seuil, Paris, 1977.

civilisations, élaborèrent les arts qu'historiens, spécialistes des sciences humaines, critiques d'art découvrirent et commencèrent d'exalter au début du siècle. Pour ne pas insister sur les Nègro-Américains, dont les ancêtres venaient d'Afrique, les anthropologues, ethnologues et sociologues ont souvent signalé des affinités de civilisation entre Noirs d'Afrique, Noirs d'Asie et Noirs d'Océanie. Les écrivains grecs les avaient déjà signalées, qui appelaient les uns et les autres *Ethiopiens*, distinguant seulement les « orientaux » (Asiatiques) des « occidentaux » (Africains). N'est-il pas significatif que l'écriture de la première civilisation indienne - celle de Mohenjo-Daro et de Harappa -, qui florissait 2500 ans avant Jésus-Christ, servit à exprimer une langue dravidienne : une langue de Noirs ?

« Subjectivement, la Négritude, c'est « l'acceptation de ce fait » de civilisation et sa projection, en prospective, dans l'histoire à continuer, dans la civilisation nègre à faire renaître et accomplir. C'est, en somme, la tâche que se sont fixée les militants de la Négritude : assumer les valeurs de civilisation du monde noir, les actualiser et féconder, au besoin avec les apports étrangers, pour les vivre par soi-même et pour soi, mais aussi pour les faire vivre par et pour les autres, apportant ainsi la contribution des Nègres nouveaux à la *Civilisation de l'Universel*.

« Il est donc entendu que, dans le présent exposé, le mot *négritude* vise le concept dans son acception la plus générale, englobant ainsi tous les mouvements culturels lancés par une personnalité ou par un groupe de Nègres : aux Etats-Unis, mouvements de Niagara et de la *Négro-Renaissance* ; aux Antilles, mouvement de l'Ecole haïtienne ; en Afrique, mouvement anglophone de l'*African personality* ; et en Afrique, mouvement francophone de la « Négritude ».

« La querelle de la Négritude, par-delà le vocabulaire, est née de plusieurs raisons, qui touchent au fond des choses : à la problématique du concept. Ce sont, outre l'ambivalence du terme, les différends entre Anglophones et Francophones, Négro-Américains et Négro-Africains. Et aussi le conflit entre les générations – sans oublier que la querelle fut d'abord soulevée et continue d'être alimentée par les Blancs de tous bords ». ⁶⁷

2- STANISLAS ADOTEVI

Stanislas Spero K. Adotévi mérite une place de choix dans cet exposé sur la négritude, dont il déroule brillamment la théorie en même temps qu'il en démonte les conséquences engendrées tant chez elle que chez les observateurs. Par exemple chez J.P. Sartre qui, voulant bien la défendre et la soutenir dans son *Orphée noir*, n'a pas manqué de laisser voir ses préjugés à la fois de race et de révolutionnaire plus moderne, etc. Voici deux textes illustratifs de la pensée du philosophe togolais, tirés de son livre percutant : *Négritudes et négrologues* (Union Générale d'Editions, 10/18, Paris, 1972)

I- « Mais si, nonobstant délire et instabilité, cette poésie du bizarre et de l'insolite parvient finalement aux sources de sa vérité en s'incrustant dans la nuit ancestrale, si en s'enfonçant dans l'être noir elle découvre les conditions de sa santé, dès lors, et puisque c'est par le refus de trahir que le poète se rétablit, l'acte par lequel il prononce cet arrêt n'est plus simplement poétique mais éminemment politique. Point n'est besoin de solliciter les textes pour affirmer que la négritude est politique avant d'être poétique. Pratique elle l'était avant d'être lyrique. En d'autres termes, c'était hier une des formes possibles de la lutte d'émancipation : le premier

⁶⁷ L.S. Senghor, *Liberté 3*, pp. 270-271

moment de l'exigence actuelle. Par conséquent quelles que soient les réticences que nous nourrissons à son égard et bien que certains aspects en soient démodés ou réactionnaires, nous devrions la considérer comme le temps primitif de la Renaissance africaine.

« Au moment où, en effet, piaillaient à qui mieux mieux les esbroufeurs de tout acabit, il y eut un coup de pistolet au beau milieu de ce concert : la négritude. Des nègres osèrent proclamer le droit à l'existence autonome du noir en rappelant bruyamment et sauvagement le passé africain, la civilisation et la culture africaines. L'exaltation de ces héros obscurs, de nos héros n'était pas qu'abstraite. Elle sous-entendait la revendication contemporaine, celle qui postule que la vieille négritude faite de soumission et de silence se « cadavérise » devant la « négritude qui se met debout ». La négritude des années trente annonçait confusément Lumumba et les séismes d'aujourd'hui ! Il n'est pour preuve que de sentir la violence raciale du vertige, à son point incandescent, dans l'abîme des injures : Du même fleuve à la même mer, chez tous, le même raidissement saturnien.

« Timorés ou malotrus, tous... Même ceux qui étaient affligés d'aphonie précoce n'hésitaient pas à s'enivrer du même pollen de feu. Il suffira d'ouvrir les *Chants d'Ombre* pour découvrir :

les mains blanches qui tirèrent les
coups d'un fusil qui croulèrent les
empires
les mains qui flagellèrent les esclaves,
qui vous flagellèrent
les mains blanches poudreuses qui vous
gifièrent qui vous gifièrent
les mains sûres qui m'ont livré à la
solitude à la haine

Les mains blanches qui abattirent la
forêt de rôniers qui dominaient l'Afrique,
au centre de l'Afrique
Droits et durs les Saras beaux comme les
premiers hommes qui sortirent de nos mains
brunes
Elles abattirent la forêt noire pour en
faire des traverses des chemins de fer
Elles abattirent les forêts d'Afrique
pour sauver la civilisation, parce qu'on
manquait de matières premières humaines. »
(*Négritude et négrologues*, pp 29-30)

* * *

II- « Nous avons eu à dire ce que nous pensions du
texte de Sartre en bien et en mal, nous n'avions cependant
pas encore suffisamment insisté sur la vue juste qu'il avait
eue de retirer au nègre toute possibilité de revenir à la
négritude : A la source de sa source, la négritude tarit toute
source. La négritude n'est, ne pouvait être qu'une étape.
C'était ce que dit Sartre :

*« (...) A chaque époque sa poésie, à chaque époque, les
circonstances de l'histoire élisent une nation, une race, une classe pour
reprendre le flambeau en créant des situations qui ne peuvent s'exprimer
ou se dépasser que par la poésie, et tantôt l'élan pur poétique coïncide
avec l'élan révolutionnaire et tantôt il diverge. Saluons aujourd'hui la
chance historique qui permettra aux noirs de pousser :*

*« D'une telle rigueur le grand cri nègre, que les assises du
monde en seront ébranlées ». (Sartre cite Césaire ici).*

« Telle était la prophétie. Elle postulait que la
négritude alors relative et transitoire deviendrait un jour
inaccessible et même hostile à nos masses. En termes plus

actuels, la négritude, en prétendant que le socialisme existait déjà dans les communautés traditionnelles africaines et qu'il suffirait de suivre les traditions africaines pour parvenir au socialisme authentique, maquille délibérément la réalité et ainsi devient mûre pour la destruction.

« Si la négritude ancienne est un refus de l'humiliation, le nègre qui aujourd'hui parle au nègre, doit être au centre du drame de son peuple, conscient de soi, c'est-à-dire présent aux tâches de l'heure. Cette présence à soi et à l'Afrique, cette présence qui n'est rien d'autre que la dignité s'appréhende dans le sérieux avec lequel on aborde ces toutes petites questions qui sont :

- 1°) Dans quelle voie moderniser l'Afrique ?
- 2°) Comment percevoir correctement les vieilles structures ?
- 3°) Comment adapter la culture technique ?
- 4°) Quel rôle accorder à chaque couche de notre société ?
- 5°) Quelle place donner aux femmes, aux jeunes ?
- 6°) Comment utiliser le dynamisme de la réalité tribale dans la volonté de l'unité africaine ?
- 7°) Comment comprendre les religions traditionnelles ?
- 8°) Comment promouvoir une véritable culture africaine ? etc.

« Pour l'intellectuel, l'ouvrier, le commerçant, le paysan, pour qui ne vont pas faire du tourisme ni de l'exotisme, ce sont là des problèmes quotidiens qui demandent une solution urgente et qui n'ont rien à voir avec la négritude.

« La négritude est un cul-de-sac. « Le nègre poète » est un malade qui, incapable de retrouver la vie simple des tâches enrichissantes se veut rageusement contagieux.

Lorsqu'il décide de retrouver le chemin de la quotidienneté après ce qu'il prétend être le *rut* avec son peuple, il ne ramène, nous dit Fanon, après son étourdissante odyssée « que des formules terriblement infécondes ». Il privilégie, selon toujours l'auteur de *Peau Noire* : « les coutumes, les traditions, les modes d'apparaître et sa quête forcée (...) ne fait qu'évoquer une banale recherche d'exotisme »*.

C'est bien cela que nous avons toujours cru. La négritude creuse, vague, inefficace est une idéologie. Tant que le « nègre-poète » ne s'insèrera pas dans le combat de son peuple, tant qu'il refusera de trahir ses maîtres, il sera négrologue, négrophile. Il fera de la négritation, il fera de la négritude. Mais du nègre il ne parlera pas ! » (pp : 151-153)

* Sartre cite Césaire, *Les armes miraculeuses*, p. 255.

CHAPITRE NEUVIEME

L'ETHNOPHILOSOPHIE

Il semble normal de situer l'ethnophilosophie, ici, dans le prolongement des grands courants identitaires qu'on vient d'étudier, son ambition étant de prouver qu'il y a de la philosophie dans les éléments de la culture africaine.

Pourquoi n'avoir pas cherché à prouver, par exemple, qu'il a aussi existé du **base ball** ou du **ping-pong** en Afrique ? Le comparatisme apparaît prioritaire au niveau de la philosophie, plutôt, parce que la pensée est la caractéristique essentielle de l'homme. La philosophie, qui se définit comme la **pensée de la pensée**, se constitue donc comme le critère par excellence de l'humanité en l'homme. Les degrés d'évaluation de la pensée apparaissent ainsi comme autant de critères de différenciation entre les hommes. Bien que Descartes ait fait du bon sens la chose du monde la mieux partagée, les penseurs occidentaux, par exemple, se sont taillé la part du lion dans la distribution de la raison. Ils se prévalent parfois, comme Heidegger, et avant lui Hegel et Gobineau, de son appropriation exclusive. Au contact des tout premiers Noirs rencontrés, leurs lointains ancêtres s'étaient déjà demandé si ces êtres avaient même une âme et si, par conséquent, ils méritaient d'être évangélisés.

1- TEMPELS, KAGAME, FOU DA

Tout comme leurs congénères de la littérature, les premiers intellectuels inscrits dans le domaine de la philosophie se devaient donc de relever le défi de la déshumanisation et de la dépersonnalisation, et prouver que chez eux aussi, il y avait de la philosophie. Le coup de gong

du vaste mouvement d'affirmation fut donné par *La philosophie bantoue* du Révérend Père Placide Tempels⁶⁸. Aussitôt s'éleva toute une nuée de philosophes qui se firent ses épigones, ses fidèles disciples quant au contenu et quant à la méthode : Alassane Ndaw avec *La pensée africaine*⁶⁹, Alexis Kagame avec *La philosophie bantu comparée*⁷⁰, Basile – Juléat Fouda avec *La philosophie négro-africaine de l'existence*⁷¹, John Mbiti avec *Religions et philosophie africaine*.⁷²

Bien qu'on ne puisse pas classer le P. Tempels parmi les philosophes africains, ces derniers lui sont néanmoins rattachés par les liens d'une filiation « génétique ». On peut donc se permettre de citer un texte de lui, pour illustrer sa thématique et son orientation.

« Pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est même plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi (...). L'être est la force, la force est l'être. Notre notion d'être c'est « ce qui est », la leur « la force qui est ». Là où nous pensons le concept « être », eux se servent du concept « force ». Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature. » (pp.35-36).

« Dans ce texte, Tempels traite de *la philosophie bantoue*, comme d'autres, ailleurs, traitent de *la philosophie bantu comparée*, de *la pensée africaine* ou de *la philosophie négro-africaine de l'existence*, ou même, comme chez William E.

⁶⁸ Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Op. cit.

⁶⁹ Alassane Ndaw, *La pensée africaine*, Op. cit.

⁷⁰ Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Op. cit.

⁷¹ Basile-Juléat Fouda, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de 3^e Cycle, Lille, 1967.

⁷² John Mbiti, *Religions et philosophie africaine*, Op. cit.

Abraham le Ghanéen, de *The Mind of Africa*.⁷³ La caractéristique de ces désignations consiste en ce qu'elles connotent toutes une entité globale, le vaste ensemble africain pourtant rempli d'éléments hétéroclites. Quoique émergeant en même temps que la pensée critique qui sera présentée plus loin, Basile-Juléat Fouda n'a pas manqué d'emboîter le pas à Tempels et Kagame.

Ce philosophe camerounais, ancien professeur et chef du département de philosophie à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé résidant actuellement en France où il vit une retraite paisible avec sa famille, est l'un des tout premiers philosophes de la première génération africaine à avoir franchement emboîté le pas au Père Tempels. A vrai dire, il n'a pas publié un livre majeur, en dehors de sa brillante thèse de doctorat soutenue à Lille (France) en 1967 et intitulée *La philosophie négro-africaine de l'existence. Essai sur le pancalisme ontologique*.⁷⁴ Bien que cette thèse n'ait pas été

⁷³ W.E. Abraham, *The Mind of Africa*, University of Chicago Press, 1962.

⁷⁴ Il a cependant distillé sa pensée, marquée par une ironie caustique, au gré des conférences et autres exposés qui mériteraient d'être rassemblés pour une reconstitution de sa personnalité. On peut tout au moins signaler cette conférence de mai 1975 : *Le chrétien camerounais : authentique ou faussaire*, où il décrit admirablement l'ambivalence du chrétien écartelé entre les promesses du christianisme et l'attrait sécuritaire des religions ancestrales ; et cette autre, également, présentée à Alger en juillet-août 1969, au symposium consacré à « **La culture africaine** » dans le cadre du premier festival culturel panafricain. Sa communication s'intitulait : *Personnalité africaine et émergence technique et industrielle*, et a tenté de faire un décryptage sélectif des valeurs africaines, « qui font suffisamment autorité pour discipliner la vie des Africains malgré l'irruption de l'industrialisation ». Il y a aussi le petit livre signé avec un congénère, Sindjoun Pokam, et publié en 1981 à Yaoundé, aux éditions du l'lambeu : *La philosophie camerounaise à l'ère du soupçon. Le cas de Towa*, où les deux avaient stigmatisé sévèrement Marcien Towa : le premier pour l'avoir classé parmi les ethnophilosophes, le second pour avoir prétendument compliqué son recrutement à l'université où son dossier s'était égaré.

publiée, aucun ouvrage sérieux de philosophie africaine ne peut oublier de la mentionner, en tant que point de départ épistémologique, qui peut guider, ou que l'on doit dépasser. Cédons la parole à l'auteur lui-même, dans un passage caractéristique :

« La philosophie nègre ne se situe pas dans le cadre de la science positive. Elle n'est pas suscitée par l'intérêt scientifique, mais par *l'intérêt esthétique*. La science veut connaître les existants par leurs causes prochaines grâce au rôle fécondant des mathématiques. *Le Nègre, au contraire, veut connaître les choses par leur cause première, qui permet leur harmonisation*. L'aspect gnoséologique se double d'une préoccupation esthétique. La position du Nègre se rapproche fort de ce que P. Masson-Oursel nomme *le fait métaphysique* » : « la métaphysique, dit-il, est explication des phénomènes par de l'absolu ; l'acte métaphysique est fondation d'un plan de relativité ou, à l'inverse, justification d'un plan de relativité par de l'absolu » (*Le fait métaphysique*, Paris, PUF, 1941, p. 43). Or la raison nègre utilise son dynamisme à poser Dieu comme l'Absolu, c'est-à-dire comme principe d'existence et d'intelligibilité de toutes choses. C'est par référence à l'absolu divin que *l'existence de l'homme et du cosmos se justifie et acquiert une signification profonde. Dieu est le centre de compréhension et d'unification de l'homme et de l'univers...*

« Ici, la vision négro-africaine apparaît nettement fonctionnelle et anthropocentrique. Car si l'homme s'harmonise avec Dieu, la collégialité clanique et le cosmos, c'est toujours pour l'avènement d'une vie individuelle authentique sur le plan tellurien et post-tellurien. *L'accomplissement authentique de l'homme passe obligatoirement par l'harmonie pancaïstique*. N'est-ce pas là un signe indubitable que, pour le Nègro-africain, la dynamique rationnelle ne peut valoriser la condition humaine que dans le cadre d'un vaste ensemble fonctionnel

fondé sur l'Absolu divin ? » (*La Philosophie négro-africaine de l'existence*, Lille, 1967, pp.226-228).

2- LA CRITIQUE : TOWA ET HOUNTONDJI

Ce que les observateurs critiques ont donc globalement reproché à l'ethnophilosophie est son unanimité. Tout se passe en effet chez elle comme si l'Afrique constituait une entité parfaitement homogène en toutes ses parties, avec les mêmes archétypes, les mêmes mythes, les mêmes traditions, les mêmes religions, etc.

« L'ethnophilosophie apparaît alors sous son vrai jour. D'avoir à rendre compte d'une unanimité imaginaire, de s'employer à interpréter un texte qui n'existe nulle part et qu'elle doit sans cesse réinventer, elle est une science sans objet, un « langage en folie » abandonné à lui-même⁷⁵ : discours d'autant plus « libre » qu'il est sans référent et qu'on ne peut d'aucune manière en démontrer la fausseté. Tempels peut alors soutenir que pour le Bantu l'être est force, et Kagame se convaincre du contraire, nous n'aurons aucun moyen de les départager : la « philosophie bantoue » de l'un n'est pas la philosophie des Bantu, mais celle de Tempels lui-même ; la « philosophie bantu-rwandaise » de l'autre n'est pas celle des Rwandais, mais celle de Kagame lui-même. L'un et l'autre n'utilisent les traditions et la littérature orale africaines que pour y projeter leurs propres croyances philosophiques et en renforcer la crédibilité par l'effet de masse ainsi produit. » (Hountondji, *Op. Cit.*, p.64)

⁷⁵ « J'emprunte cette expression au Zaïrois V.Y. MUDIMBE, dont le beau livre, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1973, compte parmi les meilleurs ouvrages qui aient été écrits, à ce jour, sur (... je dis bien sur et non dans) l'ethnologie. » (Hountondji, *Op. cit.* P. 64.)

Marcien Towa, un autre critique, dénonce, lui, l'abâtardissement d'une discipline sans nom et sans origine, une discipline hybride même dans son procédé d'auto-constitution : ce procédé ne relève ni de la philosophie, ni de l'ethnologie. Il est tout simplement *ethnophilosophique*⁷⁶. A ce courant critique, il faut aussi ajouter Fabien Eboussi Boulaga dans *La crise du Muntu* dont on peut citer cet extrait caractéristique :

« Le « Aussi » est la comparaison. L'unité insaisissable en soi prend conscience d'elle-même en reconnaissant qu'elle possède « aussi » ce qu'elle voit chez autrui. Son être labile ne s'affermir qu'en se réfléchissant sur autrui, en répondant en écho à son être. « Nous aussi nous avons des philosophies ». Le « Aussi » est l'opportunisme et l'inconsistance compatibles avec tout, associables à tout, le vide qui se prend pour richesse, le creux qui se croit profondeur et l'abstraction qui se fait passer pour pensée »⁷⁷.

3- UNE TROISIEME VOIE : LES NYCTOSOPHES

D'après deux philosophes ivoiriens, Niamkey Koffi et Touré Abdou, cette position de Hountondji et de Towa est elle-même une position élitiste, de deux penseurs bourgeois qui veulent denier l'accès à la philosophie aux individus d'origine populaire. En réalité, et dans les sociétés africaines précoloniales, ce sont les **nyctosophes**, ou sorciers et devins, qui exerçaient la fonction de penseurs⁷⁸.

⁷⁶ Voir Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Op. cit., p31

⁷⁷ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Op. cit., pp. 220-221.

⁷⁸ Niamkey Koffi et Toure Abdou, "Controverse sur l'existence d'une philosophie africaine », in *Revue ivoirienne de philosophie et de culture*, n° 3 et 4, nov-déc., 1976, p. 23.

Il convient effectivement d'ajouter, par ailleurs, que l'ethnophilosophie, dans cette controverse, n'a pas fait profil bas, bien des penseurs majeurs, comme le Révérend Père Meinrad Hebga, ayant pris fait et cause pour elle, en préconisant le dépassement de la querelle entre la philosophie et l'ethnophilosophie. On sait par exemple que l'Abbé Alexis Kagame a cru pouvoir dégager les principes de la métaphysique bantu-rwandaise à partir d'une analyse linguistique. Ainsi du *Ntu*, venant de *Umuntu* (hommes), de *Ikantu* (choses), de *Abantu* (localité) et de *Ukuntu* (mode d'être). Mais il a essuyé des tirs groupés d'une critique assez générale selon qui l'analyse linguistique serait radicalement hétérogène à la philosophie. Meinrad répond :

« Chez Heidegger, l'analyse étymologique est si naturellement imbriquée dans la réflexion philosophique qu'il est malaisé, sinon impossible, de relever tous les passages dans lesquels le philosophe allemand s'adonne, avec délectation, à son exercice favori... George Steiner, dans son livre *Martin Heidegger*, observe que l'ouvrage capital *Sein und Zeit* ne sépare jamais l'analyse étymologique de la réflexion métaphysique. Heidegger compare l'abstraction dynamique de l'infinitif « être » et le substantif « être » en apparence statique : (*sein* et *das sein*) ; ensuite il fouille les racines linguistiques de la copule « sein » et découvre deux racines indo-européennes contenues dans le grec « *einai* » et le latin « *esse* ». Première racine : *es*, le sanscrit *asus* que Heidegger rend en allemand par « *das Leben, das Lebende, das Eigenständige* », « la vie elle-même, l'intégral, l'autonome ». A cette racine de vie, il rattache le grec « *esti* », le latin « *est* », l'allemand « *ist* », l'anglais « *is* ». L'*Introduction* à la Métaphysique nous fait assister au même dépeçage savant des mots, dont le philosophe tire d'éblouissantes pages de pensée méta-physique. Je doute que les auteurs qui pourfendent la méthode kagaméenne osent jamais s'en prendre aussi à Heidegger couvert

par son immunité de penseur célèbre. Mais alors, la faute de Kagame réside-t-elle dans la recherche étymologique associée à la réflexion philosophique, ou dans un aspect circonstanciel, à savoir l'absence d'auréole chez un pionnier africain, en un mot la tare de la négritude ? »⁷⁹

4-TEDANGA IPOTA BEMBELA

Dans son *Etat de lieu sur le débat philosophique/ethnophilosophie* (source : Wikipédia), le Congolais Tedanga Ipota Bembela présente une synthèse admirable et précise de cette problématique. Il s'agit d'une réelle étude topologique dans laquelle il présente tout d'abord le « camp des anti-ethnophilosophes », alliés de F.Grahay et de H. Maurier, dans lequel il range Eboussi Boulaga, Marcien Towa, P.J Hountondji, Mamoussé Diagne (*de la philosophie et des philosophes en Afrique Noire*, IFAN-KARTHALA, 2006), Aimé Césaire, puis le « camps des ethnophilosophes » qui accusent leurs contradicteurs d'élitisme, d'eurocentrisme ou de « scritophilie » (Dossou). Il s'agit de Alexis Kagame, de Yai Olabiyi Babalola (« Théorie et pratique en philosophie Africaine : misère de la philosophie spéculative », in *Présence Africaine*, n° 108) ; de Niamkey Koffi, de Vincent Mulago, de Assane Sylla (*La Philosophie morale des Wolof*), de Hubert Mono Ndjana (*philosophie africaine et formes symboliques*, 1983).

Comme tentative de dépassement de cette opposition tranchée, Tedanga rappelle la position conciliante de Moussa Diagne pour qui cette opposition recouvre plutôt une divergence axiomatique. « D'après M.Diagne, la véritable philosophie africaine naîtra le jour où l'on interrogera les données implicites de ses mythes, de ses légendes, de ses contes et de ses épopées. Il y a donc espoir? Il est dommage

⁷⁹ Meinrad Hegba, *Afrique de la Raison, Afrique de la Foi*, Karthala, Paris, 1995, ch. 5. Voir aussi, du même auteur, « Eloge de l'ethnophilosophie », in *Présence Africaine*, n° 123, 1982, pp. 20-41.

que M. Diagne ne l'ait pas fait et qu'il se contente de distribuer les bons et mauvais points aux uns et aux autres. Selon lui, la vraie discussion concerne en définitive la question de l'existence ou de la non-existence de l'Afrique et des Africains comme foyer et créateurs de cultures ».

Au début de son article, Tedanga avait en effet posé l'importante problématique de l'origine même de la philosophie, en rappelant la question que se pose l'égyptologue gabonais Grégoire Biyogo, pour savoir si la philosophie est née chez les Ethiopiens, les Egyptiens ou les Grecs. « On dit que les Grecs ont laïcisé la philosophie et l'on porté au terme d'une rupture d'avec l'ordre mythologico-religieux pour passer à l'explication rationnelle qui reste malgré tout entachée de métaphysique. Mais cette philosophie en Grèce ne vient pas *ex-nihilo*. Comme son devancier Ch. A. Diop, Biyogo appartient au clan de ceux qui mettent en avant la thèse de la relocalisation ou de la re-territorialisation du berceau égypto-nubien de la philosophie déjà soutenu par les premiers penseurs Grecs (Hérodote), par les pères fondateurs de l'histoire de la philosophie et par de nombreux égyptologues et pas des moindres...

Apprehendée par Eboussi Boulaga comme la marque d'un conservatisme austère, l'allégation de l'origine égypto-nubiène de la philosophie dessert, selon le philosophe camerounais, la pensée négro-africaine et la philosophie elle-même qu'il dit naître du défaut de l'origine. Biyogo lui répond bruyamment en distinguant le *commencement* de l'origine de la philosophie :

-postérieur à l'origine, le commencement est daté et réfère au moment de la naissance historique de la philosophie. Il est de l'ordre de l'attestation historique et formelle.

-L'origine rend compte du commencement à l'exclusion de l'argument du miracle considéré par G. Biyogo comme l'argument paresseux de l'indémontrable » (voir G.Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine. Livre I : Le berceau égyptien de la philosophie*, L'Harmattan, 2006).

CHAPITRE DIXIEME

LA RENAISSANCE AFRICAINE

Ce concept ne procède pas d'une théorisation systématique en amont comme l'auront été, par exemple, la Négritude, le Panafricanisme ou le Socialisme africain, sous la plume des Senghor et Césaire, de Blyden et de Dubois, de Nkrumah et de Nyerere. Mais sa grande imprégnation dans la culture africaine d'aujourd'hui est une réalité indubitable. De quoi tient donc ce paradoxe ?

1- THABO MBÉKI

Si l'on ne peut coller ce concept à un théoricien réellement assignable, concept qui anime pourtant la théorie africaine actuelle, on doit incontestablement le rattacher à l'homme politique qu'est Thabo Mbeki, Président de la République Sud-africaine, qui l'a créé en 1997 au moment où il succédait à Nelson Mandela.

« En juin 1997, le Président sud-africain introduisait le concept, en rappelant à son audience « l'obligation de contribuer à une renaissance africaine, qui incluse l'établissement de démocraties stables, et une vie meilleure pour tous les peuples d'Afrique ». Thabo Mbeki entend promouvoir un développement de l'Afrique, par l'Afrique et pour l'Afrique, menée par la puissance économique et régionale que constitue l'Afrique du Sud », précise Stéphanie Savariaud, une journaliste qui observe de près l'évolution du phénomène.

Pour comprendre la signification de ce concept, il faut analogiquement recourir à la « Renaissance » européenne, qui désigne le moment de la grande

régénération de la culture occidentale, dans les arts, les sciences et la littérature, au terme de la longue sclérose dont avait souffert le Moyen Age. Le levier de cette grande effervescence de l'esprit, c'était le retour aux sources gréco-romaines, l'effort de retrouver le génie inventif des anciens et de l'imiter. En littérature par exemple, le groupe de La Pléiade (Ronsard, Du Bellay et Rabelais) s'illustra par le recours à Pindare et autres poètes anciens. Rompant par ailleurs avec la science spéculative (aristotélico-thomiste), Newton recommanda de retourner à la nature, à l'expérimentation, consacrant ainsi la révolution technomathématique comme base de la prodigieuse civilisation industrielle dont nous jouissons aujourd'hui.

Ce paradigme de la rupture avec l'ordre caduc nous permet donc de mieux comprendre le concept de *Renaissance africaine*, puisqu'il faut ici, également, rompre avec une situation qui ne convient plus à la nouvelle donne politique. Les négativités qui caractérisent en effet l'Afrique des années 60 et 80, et qui ont fait naître les théories de l'afro-pessimisme, sont, au plan économique, le pillage des ressources naturelles, la faiblesse du taux de croissance, la marginalité du continent (3% seulement du commerce mondial), la baisse continue des cours des matières premières, la dépendance ; au plan social, la pauvreté, les pandémies et la famine ; au plan démographique, une très forte natalité ; au plan de l'environnement, de nombreux accidents climatiques avec une mauvaise gestion de l'écosystème ; au plan politique, le caractère arbitraire des frontières et des conflits incessants, la patrimonialisation de l'Etat, l'absence de démocratie, la violation permanente des droits de l'homme, la grande corruption et les détournements massifs des fonds publics, etc.

Des qualificatifs négatifs viennent en effet stigmatiser ce noir paysage : *L'Afrique noire est mal partie* (René

Dumont), *L'Afrique étranglée* (René Dumont), une Africaine bon teint, Axelle Kabou, ne se fait pas la moindre illusion dans sa question : *Et si l'Afrique refusait le développement ?*

Il faut donc rompre à la fois avec la vision afropessimiste et avec les réalités mêmes qui ont inspiré cette vision. La Renaissance africaine est la doctrine par laquelle on théorise la nécessité de cette rupture en vue d'une nouvelle naissance.

Pour redorer psychologiquement le blason de l'homme noir d'Afrique, et en se référant aux travaux de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga, Thabo Mbeki recommande le retour à un passé pré-colonial qui fut glorieux, et qui peut légitimer une certaine fierté « africano-centriste », à la pensée des apports multiformes de la société égyptienne, donc de la civilisation noire, à la civilisation grecque.

Dans la pratique, il est évident que la Renaissance africaine adapte la conscience noire au contexte néolibéral de la mondialisation, et cela tant pour rassurer les dirigeants du monde que pour gagner l'estime des entrepreneurs noirs locaux. Il s'ensuit que son discours s'apparente à celui des grandes institutions mondiales, notamment des Nations Unies en matière de démocratie et des droits de l'homme.

Partie d'un slogan politique, et eu égard à la suprématie économique et militaire de l'Afrique du Sud, et surtout aussi à un volontarisme soutenu et dynamique, la Renaissance africaine a fini par devenir une grande doctrine de référence pour tout le continent. « La référence à ce thème est également devenue un exercice quasi obligé des discours des chefs d'Etat en visite en Afrique du Sud » (Crouzel, p. 174).

L'harmonie qui règne en ce moment entre les options fondamentales de la Renaissance africaine et la pensée dominante de l'heure, la pensée de la mondialisation, permet de croire que cette nouvelle doctrine continentale connaîtra une certaine longévité, une certaine efficience pour que son nom signifie effectivement ce qu'il veut dire. Mais la montée en force de la tendance communiste au sein du parti de l'ANC pourrait hypothéquer le développement de cette option néolibérale.

Mais comment réaliser ce rêve généreux, comment véritablement donner corps aux idéaux de la Renaissance africaine ? La correspondante de RFI à Johannesburg, Stéphanie Savariaud, répond : « Le concept s'appuie ... sur deux instruments : l'Union Africaine, qui doit voir la réalisation d'un parlement panafricain, d'un conseil de paix et de sécurité, d'une banque centrale, et d'une cour de justice. Le pendant financier étant le Nepad..., qui doit garantir, avec l'aide des pays occidentaux, la renaissance économique du continent ».

Mais en dehors de cette fonction idéologique, la Renaissance africaine joue également, et primordialement, un rôle pragmatique, au sens politique du terme, dans la mesure où elle contribue à renforcer l'influence personnelle de Thabo Mbéki tout en servant de levier au développement africain. Il convient de citer Ivan Crouzel à ce sujet, qui écrit :

« Parfois évoqué par Nelson Mandela, le thème de la renaissance africaine se développe en effet avant tout autour de la personne du nouveau Président. En 1997 dans un document intitulé « *The African Renaissance: a workable Dream* », un de ses proches conseillers, Vusi Mavibela, élaborait une vision plus substantielle de ce qui constituait jusque-là un simple slogan. Différents discours de Mbeki

vont ensuite préciser sa conception de la renaissance africaine. Dans une définition très large, celle-ci doit être interprétée comme « un renouveau de l'Afrique en termes de démocratisation ainsi que de développement économique et culturel ». Selon Thabo Mbeki, la renaissance africaine vise à construire un « nouveau monde africain » fait de « démocratie, de paix et de stabilité, de développement durable et de vie meilleure pour le peuple, d'absence de racisme et de sexisme, d'égalité entre nations et d'un système de gouvernance internationale qui soit juste et démocratique ».⁸⁰

Quoique beaucoup insistent comme dans le texte ci-dessus, sur le fait que la Renaissance africaine sert tout d'abord à légitimer Thabo Mbeki dans le cadre de son parti et dans celui de l'Etat, où il en a bien besoin puisque n'ayant pas le charisme d'un Nelson Mandela, cette doctrine n'en recèle pas moins une incontestable dimension internationale, une réelle portée générale. Thabo Mbeki n'a pas manqué, en effet, de s'entourer des hommes ayant travaillé dans la mouvance de la *Conscience Noire* (Black consciousness) de Steve Biko, qui était une idéologie générale s'étendant au-delà de l'Etat, et même du continent malgré sa tendance nationaliste.

2- STÈVE BIKO, EN AMONT DE LA RENAISSANCE AFRICAINE

Les grandes idées apparaissent parfois comme l'effet d'une providentielle conjonction de la pensée et de l'action. On peut aussi dire que la Renaissance africaine, grandement théorisée par Thabo Mbeki, est le fruit lointain de la forte

⁸⁰ Ivan Clouzel, « La « Renaissance africaine » : un discours sud-africain ? », in *Politique Africaine*, n°77, mars 2000, Paris, p. 172.

action mobilisatrice du jeune Steve Biko à travers son mouvement de la *Conscience noire*.

Alois étudiant à l'université de médecine du Natal, il est élu au conseil représentatif des étudiants noirs, et se retrouve comme délégué en 1967 à la conférence de la *National Union of South African Students* (NUSAS).

Mais révolté par la condition des Noirs dans l'Afrique du Sud, il rompt avec le libéralisme et la diversité multiraciale prônée par la NUSAS. En 1969 et à l'université du Nord près de Pietersburg, il participe aux côtés de nombreux étudiants noirs du Natal à la création de la *South African Students Organisation* (SASO) dont il est élu le premier président.

La SASO se réclame de la non-violence, mais se monte cependant plus radicale que l'ANC en remettant profondément en cause la sincérité des convictions des Blancs libéraux. Steve Biko se déclare en particulier contre « le fait qu'une minorité de colons impose un entier système de valeurs aux peuples indigènes ». En 1972, la SASO se prononce même contre toute coopération avec les leaders noirs impliqués dans le système de l'*Apartheid* et Biko lance d'ailleurs, la même année, la *Black Peoples Convention*, version post-étudiante de la Saso.

Accusé de terrorisme, Steve Biko est banni et assigné à résidence dans sa région du Cap-Oriental. Devant le développement des actions de la BPC, notamment les émeutes de Soweto, provoquées par la volonté d'imposer l'éducation en *afrikaans*, Biko est arrêté par la police le 18 août 1977, emmené à Port Elisabeth où il est torturé, transféré ensuite à Port Elis, au Transval, le « 11 septembre 1977, pour y mourir le 12 septembre 1977, officiellement des suites d'une grève de la faim. Mais, en fait, des suites d'un assassinat perpétré par ses geôliers. Le 7 octobre 2003, soit

près de 10 ans après l'avènement d'un régime multiracial, la justice sud-africaine renonce à poursuivre les 5 policiers concernés par ce meurtre, pour manque de preuves et absence de témoins.

Stephen Bantu Biko est né à Ginsberg, une *township* noire près de King William's Town (Eastern Cape) le 18 décembre 1946. *Le Monde diplomatique* du 11 septembre 2007 rapporte de lui quelques pensées lumineuses : « *Le principe de base de la conscience noire est le rejet par l'homme noir du système de valeurs qui veut faire de lui un étranger dans son propre pays et qui détruit jusqu'à sa dignité humaine* », « *L'arme la plus puissante dans les mains des oppresseurs, est la mentalité des opprimés* », puis cette déclaration prophétique faite trois mois avant sa mort : « *Soit tu es vivant et fier, soit tu es mort, et quand tu es mort, tu ne peux plus t'en soucier. La façon de mourir peut elle-même être une chose politique (...) car si je n'arrive pas dans la vie à soulever la montagne de l'apartheid, l'horreur de la mort y parviendra sûrement.* » (cité par Augusta Conchiglia). La vaste réprobation mondiale qui a suivi ce lâche assassinat, ponctuée d'embargos et autres représailles contre l'Afrique du Sud, a effectivement été pour beaucoup dans la normalisation survenue par l'avènement d'une société multiraciale et plus conviviale. Nelson Mandela avait raison de dire que Steve Biko était le premier clou planté dans le cercueil de l'Apartheid. La Renaissance africaine s'origine donc, elle aussi, au niveau de cette tragédie.

3- LE NEPAD

Comme on sait, le Nepad est le bras séculier de l'idéologie de la Renaissance africaine. Mais que signifie ce mot nouveau aux apparences quelque peu bizarres ? Pour vite satisfaire cette curiosité sémantique, il faut dire que NEPAD est l'abrégié anglais de *New Partnership for Africa's*

Development, c'est-à-dire un Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique.

Bien qu'il s'agisse d'un concept essentiellement économique, il peut être intéressant de l'intégrer dans le corpus philosophique actuel en raison des incidences évidentes qu'il induit. En particulier se trouveront mis en jeu, à travers l'analyse, tant la problématique de l'exploitation et de la domination que celle de l'égalité et de l'aliénation, le partenariat supposant, en lui-même, le principe de la justice ou de l'équité entre les présumés partenaires.

Les principes cardinaux du Nepad

Bien que le NEPAD se présente aujourd'hui comme la nouvelle idéologie africaine, une sorte de propriété collective, l'histoire des idées oblige à en attribuer la paternité conceptuelle à quatre promoteurs différents, commis par leurs pairs pour la finalisation formelle du projet : l'un se trouve en Afrique du Nord, Abdelaziz Bouteflika, un autre en Afrique de l'Ouest, Abdoulaye Wade, le troisième dans la partie médiane du continent Olesgun Obasanjo, et le quatrième dans sa partie septentrionale, Thabo Mbeki. Cette intervention de toutes les parties de l'Afrique pourrait faire croire à une parfaite correspondance entre l'unité continentale et le consensus idéologique souhaité.

Mais avant d'examiner le problème de sa pertinence, il convient tout d'abord de retracer, ne serait-ce que sommairement, la genèse du NEPAD et présenter globalement les principes cardinaux qui structurent cette nouvelle doctrine.

L'on sait en effet que l'OUA, créée à Addis-Abeba en 1963, a été remplacée par un nouvel organisme, l'Union Africaine (UA) au cours du sommet des chefs d'Etat tenu du 09 au 11 juillet 2001 à Lusaka en Zambie. Cette nouvelle

organisation est appelée à travailler progressivement pour jeter les bases de l'intégration politique et économique du continent, à l'image de l'Union Européenne. M. Moussa Tchangari explique ainsi le processus qui aboutit au NEPAD.

« Dans la foulée de la création de l'UA, les chefs d'Etat africains ont adopté un plan stratégique de développement du continent dénommé *Nouvelle Initiative Africaine* (NIA), dont l'objectif est de placer les pays africains, individuellement et collectivement, sur la voie de la croissance et d'un développement durables. Ce plan stratégique est né de la fusion de deux projets distincts : le *Partenariat du Millénaire pour le Programme de Relance de l'Afrique*, du Président Sud-Africain, a été rebaptisé lors d'une réunion tenue à Abuja au Nigeria, et s'appelle désormais le *Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique* (NEPAD en Anglais). Cette réunion d'Abuja n'a apporté que des modifications légères au contenu du document adopté par le sommet de Lusaka en Juillet 2001 ; mais elle a comblé le vide en ce qui concerne les mécanismes de mise en oeuvre du NEPAD en créant des structures de pilotage : Comité des Chefs d'Etat, Comité Directeur, secrétariat et équipes de travail »⁸¹.

Quant au contenu du NEPAD, on doit rappeler, d'après le Document cadre diffusé par le Secrétariat de cet organisme, que le *Nouveau Partenariat* vise deux objectifs majeurs :

I- « Eradiquer la pauvreté en Afrique et placer les pays africains, individuellement et collectivement, sur la voie d'une croissance et d'un développement durables pour

⁸¹ Moussa Tchangari, *Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique* (NEPAD). Un projet néo-libéral pour l'Afrique, Internet, site NEPAD, p. 1. Précisons que c'est le 08 juillet 2002 que les mécanismes de pilotage (le plan d'action initial) ont été adoptés à Durban en Afrique du Sud.

mettre ainsi un terme à la marginalisation de l'Afrique dans le contexte de la mondialisation ».

II- « Promouvoir le rôle des femmes dans toutes les activités ».

Les deux objectifs majeurs ainsi posés ne permettent pas de douter qu'il s'agisse d'une réelle bonne volonté de la part de ceux qui émettent ce discours, et qui espèrent certainement la rencontre d'une bonne volonté symétrique chez le destinataire. Des objectifs spécifiques sont également diffusés dans le même document, qui permettront d'atteindre ces objectifs majeurs ;

1. « L'initiative pour la paix, la sécurité, la démocratie et la bonne gouvernance », qui implique la capacité de l'Afrique à gérer tous les conflits par un renforcement des institutions régionales et continentales existantes. Cette initiative prouve déjà son caractère opérationnel par-ci par-là dans quelques foyers de tension en Afrique.

2. « L'initiative pour la gouvernance économique et la gouvernance des entreprises ». Celle-ci implique la réalisation d'une série de réformes institutionnelles, notamment celle de la fonction publique et de l'administration, le renforcement du contrôle parlementaire, la promotion de la démocratie directe et participative, la lutte efficace contre la corruption et les détournements de fonds, et la réforme judiciaire. La visée finale de ces réformes, au fond, est de crédibiliser l'environnement et attirer ainsi les investisseurs étrangers.

Comment donc résoudre le problème du financement du développement comme objectif central ? C'est ici que surgit la plus grande difficulté qui est celle des incertitudes d'un projet qui, dans la mouvance d'un univers ultra-libéral, ne sait pas comment s'alimenter pour se soutenir. Le NEPAD peut-il être viable sans s'aliéner ? « Les

initiateurs du NEPAD affirment que le développement du continent passe par un afflux massif de capitaux étrangers, notamment par le biais de l'aide publique au développement (APD) à court terme, et par le biais des investissements privés étrangers à plus long terme. Le Président Abdoulaye Wade, qui est l'un des plus grands défenseurs de l'approche néolibérale, affirme que l'aide publique au développement (APD) entraîne les pays africains dans un cycle de dépendance. Pour le Président sénégalais, il est dans l'intérêt de l'Afrique de miser plutôt sur un afflux de capitaux privés étrangers pour financer son développement. Le point de vue de Me Wade est contesté par certains de ses homologues africains, tels les Présidents algérien Abdelaziz Bouteflika et sud-africain Thabo Mbeki, qui considèrent que l'aide publique au développement est incontournable à l'heure actuelle. Cette position rejoint celle de beaucoup d'économistes africains, qui estiment que « les investissements de capitaux étrangers viennent après la croissance, ils ne l'engendrent pas ».

Il s'agit ici, malgré un consensus essentiellement pragmatique, d'un débat intéressant qui fait subrepticement apparaître des arrière-fonds idéologiques, les promoteurs du NEPAD ayant été trempés, les uns et les autres, dans les moules contradictoires du socialisme et du capitalisme. Cette dualité idéologique est toujours présente au sein de la classe des experts, des technocrates et autres intellectuels africains. Mais la tendance qui semble déterminante en dernière instance est celle qui entraîne les engagements de l'organisme panafricain dans le giron de la mondialisation et de cette fameuse « loi d'airain » dont parlait Marx, la loi du profit. Bien des propositions d'action évoquées ne sont donc, en fait, et comme l'ont également souligné beaucoup d'observateurs, qu'une reprise des directives des institutions de Bretton Woods, au point que dans le mot même de

NEPAD, la *Nouveauté* devient aussi problématique que le *Partenariat*.

4- Ni nouveaux, ni partenaires

Parler en effet de partenariat, donc de partenaires, en donnant à cette figure l'aspect de la nouveauté, est tout simplement une erreur, ou, si l'on veut, une illusion d'optique. « Le NEPAD qu'un grand nombre de gens considèrent comme la seule chance d'un avenir viable pour le continent pourrait n'être rien de plus que du vieux vin dans de nouvelles bouteilles », a écrit M. Henning Melber, et cela, d'autant que les structures politiques moins originales sont toujours en place⁸².

Un autre expert, Yao Assogba, Professeur à l'Université du Québec Hull, constate à son tour : « Sans détour, le document sur le NEPAD affirme qu'améliorer les infrastructures y compris le coût et la fiabilité des services, serait dans l'intérêt de l'Afrique comme de la communauté internationale, qui pourrait obtenir des biens et des services africains à meilleur marché ». Si c'est à cette fin que serviront les infrastructures qui seront développées en Afrique grâce au financement extérieur, il ne s'agit pas d'un nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique »⁸³.

Pour cet auteur, il faut rompre avec l'extraversion en misant sur l'utilisation maximale des ressources locales et nationales, de même que sur la consolidation de l'économie sociale qui débouche sur des économies de marché

⁸² Cf. Correspondance de la PANA, Abidjan, 6 mars 2002 (Internet, site NEPAD, Google). M. Henning Melber est un éminent chercheur de l'Institut nordique pour l'Afrique, basé en Suède.

⁸³ Yao Assogba, *Le NEPAD, « qu'OSSA donne de neuf » ? L'Afrique doit absolument rompre avec un modèle de développement extraverti*, site Internet, Google, édition du mercredi 03 juillet 2002.

nationales, régionales et panafricaines, pour que l'Afrique s'inscrive solidement dans le système économique mondial. « Le succès de ce paradigme, conclut-il, ne peut être assuré que par les forces progressistes africaines résolument décidées à sortir l'Afrique du « gouffre » et à l'engager sur la voie de la Renaissance »⁸⁴

Par ailleurs, dans son article déjà cité, Moussa Tchangari ne fait qu'attirer l'attention sur l'absence de nouveauté dans la compréhension d'un NEPAD qui n'a même pas voulu requérir l'avis des forces sociales et politiques. En effet, « Adopté par les chefs d'Etat africains lors du sommet de Lusaka, sans aucune concertation avec les forces sociales et politiques, le NEPAD ne fait pourtant que remettre au goût du jour des politiques néolibérales imposées par les institutions de Bretton Woods depuis trois (03) décennies, et qui n'ont fait qu'appauvrir les populations du continent »⁸⁵.

De son côté, l'économiste Babissakana dénonce avec véhémence la reprise par le NEPAD de l'éternel binôme aide-crédit comme stratégie de développement : « En ce qui concerne la mobilisation des ressources nécessaires pour la mise en œuvre du plan d'action, l'on note curieusement dans l'approche d'analyse du NEPAD une prééminence notoire et regrettable de la logique du binôme aide-crédit, dont il faut toujours rappeler qu'il a déjà montré ses limites. Ceci en contradiction avec l'idée maîtresse qui prescrit l'exigence de sortir l'Afrique de ce binôme destructeur. Il transparaît dans cette approche d'analyse un profil cognitif et psychologique des bureaucrates du Business de l'aide au développement. Tel qu'il a été démontré en ce qui concerne les objectifs du

⁸⁴ Yao ASSOGBA, *Ibidem*. Rompre avec l'extraversion est un thème très prisé également de Samir Amin qui parle, lui, de « déconnexion ».

⁸⁵ Moussa Tchangari, *Op. cit.*, p. 1.

NEPAD, il est totalement absurde et inadmissible que l'Afrique prenne les bonnes intentions et autres engagements sur l'honneur de la communauté internationale, comme cibles crédibles et opérationnelles, si elle veut sincèrement opérer une moindre renaissance économique et sociale »⁸⁶.

Les démonstrations qui précèdent ont tenté de prouver que les protagonistes des Etats et des peuples africains dans le monde ne sont pas nouveaux, mais ceux-là mêmes qui les avaient toujours écrasés, soit par l'esclavage, soit par l'échange inégal, ou récemment, par les ajustements structurels. Par le fait même de ce phénomène d'exploitation et d'oppression qui ne faisait que changer de forme tout en demeurant le même, on ne saurait raisonnablement parler de partenariat ni de *partenaires*. Au plan purement sémantique, ces mots impliquent la nécessaire reconnaissance d'une égalité réciproque entre les acteurs en coopération. Malheureusement, la rupture constante de cette réciprocité instaure l'inégalité, et, conséquemment, la tendance à l'hégémonisme et à la domination, telle qu'on le remarque dans les relations commerciales de la mondialisation d'aujourd'hui, relations sans égard pour l'autre, sans égard pour les valeurs humaines, relations ayant tout simplement transformé le monde en marchandise.

5- LA RENAISSANCE ETHIQUE

Quoique peu connu, ce courant voit le jour en Afrique du Sud à la fin du siècle dernier, et principalement sous la houlette du Professeur **Martin Prozesky**, directeur de l'*Unilever Centre for Comparative and Applied Ethics*, un centre d'éthique comparée et appliquée de l'Université du Natal, à Pietermaritzburg.

⁸⁶ Babissakana, « le NEPAD apprivoisé par les institutions financières internationales, in *Amand'la*, Yaoundé, Juin 2003.

La Leçon inaugurale donnée le 12 mai 1999 dans ledit centre par Martin Prozesky définit à la fois le principe et le programme de la *Renaissance éthique*.

Le propos commence en effet par l'affirmation qu'il n'est plus temps de faire montre de timidité quand il s'agit d'éthique, vu la quantité et la gravité des problèmes d'ordre moral que l'humanité affronte. Pour montrer l'importance de l'éthique, l'auteur n'hésite pas à la comparer à ce qu'est le Nil pour l'Égypte, c'est-à-dire un sang nourricier, qui donne vie, beauté et valeur aux terres désertiques de ses deux rives.

Intitulé : « The Quest for Inclusion Well-Being : Groundwork for an Ethical Renaissance » (*Recherche d'un bien-être général : un travail de fond pour la renaissance éthique*), le texte de Martin Prozesky commence par rappeler les grandes figures qui ont porté au plus haut point la passion de la justice et de la lutte contre le mal, comme Confucius, Akhenaton, l'ancien dirigeant indien Ashoka, les grands prophètes sémites que sont Amos, Mahomet, et, plus près de nous, le mouvement anti-esclavagiste, les braves femmes qui ont réclamé une égalité de statut pour tous, le combat de Karl Marx contre l'exploitation des masses laborieuses à l'aube de la révolution industrielle, tout comme, en ce qui concerne l'Afrique du Sud elle-même, les Colenso, les Gandhi, les Luthuti, les Helen Joseph, les Nelson Mandela, etc. Il s'agit d'autant de paradigmes remarquables qui prouvent, de par les succès obtenus dans les domaines divers comme l'éducation, les soins de santé et même la démocratie, que la conscience est une force significative dans le développement des cultures.

Et Martin Prozesky de se demander : « *Unless this moral power has somehow evaporated, why should it be seen naive or utopian to believe that conscience can yet again turn history around and lift live to a new and higher ethical lane ?* »

Mais malgré cet optimisme éthique qu'il cherche à faire partager, l'auteur demeure réaliste en montrant que la face hideuse de l'histoire est toujours là. Le siècle qui était alors en train de finir fut exemplaire. Malgré son surcroît de sagesse, son développement religieux, sa maîtrise des sciences, des techniques et des arts, il a basculé vers des destructions massives sans le moindre espoir de renverser la suprématie des armes.

Les voies de redressement de la tendance sont cependant multiples, selon les croyances, les idéologies et les traditions : le judéo-christianisme, l'Islam, l'humanisme séculaire, les croyances ancestrales, tous avec des subdivisions intérieures. Ce pluralisme des valeurs apparaît donc comme un problème pour la renaissance éthique. Comment un centre universitaire d'éthique peut-il contribuer à résoudre ce problème ? Un tel centre peut déjà, tout au moins, montrer que c'est précisément en raison du déclin des valeurs traditionnelles, et de l'écartèlement des valeurs en cours, que s'impose une renaissance éthique.

Cette réponse générale n'empêche tout de même pas de proposer des pistes comme programme, étant entendu que le mandat qu'une société donne à ses universités est de créer et diffuser les connaissances, faire émerger les nouvelles idées indispensables à la promotion du bien commun.

Qu'y a-t-il donc de *nouveau* dans cette nouvelle éthique⁸⁷ ? La réponse est que nous avons besoin d'une moralité

⁸⁷ La renaissance éthique est effectivement un courant qui est apparu comme un besoin, comme un appel naturel devant une dépravation des mœurs suffisamment généralisée pour le faire émerger. L'ancien ministre camerounais de l'Éducation, Adamou Ndam Njoya, avait lui aussi créé le concept de *Nouvelle Éthique* à Yaoundé, dans les années 1977-1978. Mais ce concept n'avait qu'une dimension purement sectorielle, puisque

qui se caractérise par la manière dont elle travaille en faveur d'une époque qui se veut démocratique, sensible au problème du genre, pluraliste, aimant la liberté, scientifique et technologique, dans laquelle chaque personne bénéficie d'un statut égal, légal et éthique. Cette éthique démocratique sera également mondiale quoique respectueuses des différences culturelles. Il ne s'agit pas du bonheur, sensation qui relève davantage de la subjectivité, mais de quelque chose d'objectif à quoi on donne ici le nom de bien-être⁸⁸

Mais c'est aussi et surtout une *éthique du bien-être général*. Celle-ci suppose en premier lieu qu'on ait un sens élevé de l'opposition fondamentale du bien et du mal, du convenable et de l'inconvenable au lieu de les considérer en termes de simple opposition binaire. En deuxième lieu, elle signifie un engagement libre, éclairé et actif pour le bien-être des autres au moins autant qu'à l'égard de notre propre bien-être. Et, en troisième lieu, elle signifie aussi être engagé dans les valeurs morales qui vont logiquement avec la valeur de base qu'est le mode de vie bon et convenable.

"What is most needed, instead, is what we could call objective well being, namely societies marked by freedom, justice and peace in which personal fulfilment and feelings of happiness can be lasting and profound and above all very widespread. The term "well-being" captures this broader requirement. It has a subjective aspect which we can speak of as happiness or enjoyment, but is also broad

concernant seulement le monde de l'enseignement. En dehors du ministre lui-même, plusieurs enseignants s'étaient efforcés de lui donner un contenu doctrinal, une consistance théorique, par de nombreux articles dans le périodique *Cameroon Education Today*. Si ce concept, très en vogue à l'époque, avait acquis une portée plus générale et avec le même enthousiasme, le Cameroun aurait sans doute été classé, par la suite, parmi les pays les moins corrompus du monde.

⁸⁸ On peut éclairer la situation en rappelant cette réflexion du Docteur Rieux dans *la peste* de Albert Camus, qu'il y a de la honte à être heureux tout seul !

enough to have an objective aspect, meaning the set of conditions involving nature, political and economic systems and other people, which make an enriched, creative, caring and responsible personal life possible. Thus the ethic I have in mind cannot but be an applied ethic with important things to say about good and bad government, economic systems, education, religion and the like (cf. Giddens 1998). It would be an ethic which is personal, social and environmental, and which says that our natural desire for happiness and enjoyment cannot lastingly be satisfied unless it is built on a foundation which will provide the same things for all others.)." (Extrait de la Leçon)

CHAPITRE ONZIEME

EGYPTOLOGIE, AFROCENTRICITÉ

Cet ouvrage de présentation panoramique de la philosophie africaine ne saurait s'achever, sans un aperçu sur l'égyptologie qui s'impose de plus en plus comme un courant dominant de la pensée africaine contemporaine. Il ne s'agira pas d'une doublure par rapport à la philosophie égyptienne qui est déjà apparu dans les premières pages. Il est plutôt question d'une mise en valeur de toute une école dont les grands inspirateurs sont des philosophes africains bien connus, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Grégoire Biyogo, mais dont les principaux animateurs sont, pour la plupart, des Africains Américains : Jean Philippe Omutunde, Maulana Karenga, Ama Mazama, et bien d'autres encore.

L'égyptologie se caractérise généralement par une tendance essentiellement polémique, en raison de l'idéologie négativiste qui s'est créée autour des propositions qu'elle avançait au fur et à mesure de ses découvertes au sujet de l'antériorité de la civilisation égyptienne en tant que civilisation nègre. Le préjugé était en effet tenace, aux XVIIIe et XIXe siècles, sur l'infériorité de la race noire, notamment à travers la littérature dévalorisante des Hegel et des Gobineau, ou plus récemment avec les manifestations de Hitler et de ses semblables.

Quand Champollion accompagnait Napoléon dans ses expéditions militaires en Egypte et qu'il apprenait à déchiffrer les hiéroglyphes, tout en étudiant les secrets de l'art des pyramides, par quoi il découvrait aussi que les Egyptiens étaient des Noirs, une race nègre, les philosophes des Lumières et grands zélateurs de la raison triomphante

étaient certainement abasourdis devant un tel paradoxe : la civilisation chez les nègres, chez ceux que les civilisés réduisaient plutôt en esclavage ! Déjà que Montesquieu blaguait sur le Persan : « Monsieur est Persan ? Comment peut-on être Persan ! » Sous leurs yeux en 1802, Napoléon avait rétabli l'esclavage des Noirs sans tenir compte du fait de la nouvelle situation dévoilée par les savants à leur sujet : des créateurs de culture. Les philosophes des Lumières, auteurs de *L'esprit des lois*, du *Contrat social* et de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, n'avaient pas protesté contre cette reconduction d'un déni d'humanité. Leurs successeurs se sont mis à combattre l'objectivité des Champollion et des autres savants en décrétant la fausseté présumée de leurs thèses sur l'antériorité des civilisations égyptiennes.

Leur étonnement, et leur incrédulité forcenée étaient le seul argument de cette fausseté. Les démonstrations de Cheikh Anta Diop, de Théophile Obenga et des autres archéologues sérieux d'Occident n'y ont rien fait. Leurs épigones doivent donc poursuivre le travail de défense et d'illustration de la civilisation noire pour dissoudre l'idéologie négativiste. C'est pour cette raison que l'égyptologie, quoique rigoureuse et scientifique dans sa méthode, ne peut pas éviter d'évoluer aujourd'hui dans un climat essentiellement polémique.

1- CHEIKH ANTA DIOP, 1923-1986

On le présente généralement comme historien et anthropologue de formation. Il s'agit en fait d'un génie pluridisciplinaire qui a sa place dans presque tous les créneaux de la connaissance, au point que nul ne devrait s'étonner de le retrouver dans ce panorama de la philosophie africaine, au même titre d'ailleurs que ses congénères comme Théophile Obenga, du Congo, ou Engelbert Mveng, du Cameroun, tous du même profil et de la même érudition.

Une brève biographie de Cheikh Anta Diop, prise dans *Internet* (Wikipédia, l'encyclopédie libre), le présente ainsi :

« Cheikh Anta Diop est né le 29 décembre 1923 à Thégton, dans la région de Diourbel (Sénégal). A l'âge de 23 ans, il part à Paris pour étudier la physique et la chimie, mais se tourne aussi vers l'histoire et les sciences sociales. Il suit en particulier les cours de Gaston Bachelard et de Frédéric Joliot-Curie⁸⁹. Il adopte un point de vue spécifiquement africain face à la vision de certains auteurs de l'époque, selon laquelle les Africains sont des peuples sans passé.

« En 1951, Diop prépare sous la direction de Marcel Griaule une thèse de doctorat à l'Université de Paris, dans laquelle il affirme que l'Égypte antique était peuplée d'Africains noirs⁹⁰ et que la langue et la culture égyptiennes se sont ensuite diffusées dans l'Afrique de l'Ouest. Il ne parvient pas dans un premier temps à réunir un jury, mais d'après Doué Gnonsoa, sa thèse rencontre un « grand écho » sous la forme d'un livre, *Nations nègres et culture*, publié en 1954⁹¹. Il obtiendra finalement son doctorat en 1960. Il poursuit dans le même temps une spécialisation en physique nucléaire au laboratoire de chimie nucléaire du Collège de France. Diop met à profit sa formation pluridisciplinaire pour combiner plusieurs méthodes d'approche.

« Il s'appuie sur des citations d'auteurs anciens comme Hérodote » et Strabon pour illustrer sa théorie selon

⁸⁹ Article « Diop, Cheikh Anta » du *Dictionnaire de l'Afrique*, par Bernard Nantet, éd. Larousse, Paris, 2006, page 96.

⁹⁰ Bulletin de l'IFAN, XIV, 3-4, 1962 : où Diop précise ce qu'il entend par « nègre », « blancs », « noirs », « race » ; qui seraient des « données immédiates », au sens bergsonien, dont il propose les « définitions opératoires ».

⁹¹ Doué Gnonsoa, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga : combat pour la Renaissance africaine*, éd. L'Harmattan, Paris, 2003.

laquelle les Egyptiens anciens présentaient les mêmes traits physiques que les Africains noirs d'aujourd'hui (couleur de la peau, aspect des cheveux, du nez et des lèvres). Son interprétation de données d'ordre anthropologique (comme le rôle du matriarcat) et archéologique l'amène à conclure que la culture égyptienne est une culture « nègre ». Sur le plan linguistique, il considère en particulier que le Wolof, parlé aujourd'hui en Afrique occidentale, est génétiquement apparenté à la langue égyptienne antique.

« Diop est un des historiens controversés de son époque. Lorsqu'il obtient son doctorat en 1960, c'est avec la mention honorable, ce qui en pratique, l'empêche d'enseigner en France. Il revient au Sénégal enseigner comme Maître de Conférences à l'Université de Dakar, désormais renommée Université Cheikh Anta Diop (UCAD)⁹². C'est seulement en 1981 qu'il y obtiendra le titre de professeur. Mais dès 1966, il crée au sein de cette université de Dakar le premier laboratoire africain de datation des fossiles archéologiques au radiocarbonate⁹³, en collaboration avec celui du Commissariat français à l'énergie atomique (CEA) de Gif-sur-Yvette. Il y effectue également des tests de mélanine sur des échantillons de peau de momies égyptiennes, dont l'interprétation permettrait, selon Diop, de confirmer les récits des auteurs grecs anciens sur la mélanodermie des anciens Egyptiens⁹⁴... »

L'œuvre de Cheikh Anta Diop est abondante. On peut citer :

⁹² Diop prend plusieurs exemples. Ainsi, lorsque Hérodote veut montrer que le peuple des Colchidiens est parentèle des Egyptiens, il prend comme argument que les Colchidiens « sont noirs, et qu'ils ont les cheveux crépus » (*Histoire*, livre II, sur Wiki source).

⁹³ Université Cheikh Anta Diop (<http://www.ucad.an>).

⁹⁴ Doué Gnonsoa, *Op. cit.*

- *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Présence Africaine, Paris, 1954, réédité en livre de poche en 1979 ;
- *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Prés. Afr., Paris, 1960, réédité en livre de poche en 1982 ;
- *L'antiquité africaine par l'image*, IFAN-NEA, Dakar, 1975
- *L'Afrique noire précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire. De l'antiquité à la formation des Etats modernes*, Prés. Af., 1960, Livre de poche, 1987 ;
- *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur Etat fédéral d'Afrique noire*, Prés. Afr., 1960, Edition revue et corrigée, 1974 ;
- *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?* Prés. Af., 1967 ;
- *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, IFAN-NEA, Dakar, 1977 ;
- *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Prés. Af. Paris. 1981 ;
- *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues africaines modernes*, Prés. Af. Paris, 1988 (Ouvrage posthume) ;
- *Le laboratoire du radiocarbone de l'IFAN*, IFAN. Dakar, 1968 ;
- *Physique nucléaire et chronologie absolue*, IFAN-NEA, Dakar, 1974.

L'ensemble des idées de Cheikh Anta Diop, éparpillées dans toute son œuvre, a fait l'objet d'une grande synthèse dans *Civilisation ou barbarie*, d'où l'on peut aussi dégager des aspects d'une grande profondeur philosophique comme dans la présentation de la métaphysique égyptienne, ou épistémologique selon ce témoignage de Théophile Obenga, son disciple :

« Cheikh Anta Diop a opéré une coupure, une rupture épistémologique, en refusant l'historiographie hégélienne et l'ethnographie africaniste. Voici les acquis majeurs de la recherche historique de Cheikh Anta Diop :

- Introduction du temps dans le fait culturel africain pour sortir du non-temps des cartons ethnographiques
- démontage et destruction du rideau de fer ethnographique c'est-à-dire des fausses barrières africanistes qui séparaient dogmatiquement les "tribus nègres" entre elles : c'est toute la dynamique du concept historiographique de l'unité culturelle de l'Afrique noire ;
- restauration du sentiment de la continuité historique des peuples africains, de la haute antiquité à nos jours, c'est-à-dire que l'histoire des peuples africains n'est plus quelque chose d'exclusivement guidé par le fortuit, l'accidentel, le contingent, le caprice, le pur hasard ;
- élaboration du concept de "conscience historique africaine", chose purement impensable pour l'africanisme ancien et moderne : il s'agit de la confiance en soi, face à l'histoire qui a été, qui est et qui sera, selon la propre volonté africaine ;
- renaissance africaine, comme effet attendu de la vie politique, économique, culturelle de l'Afrique moderne : jamais aucun africaniste n'a discoursu sur la renaissance africaine ;
- émergence de l'historiographie africaine qui ne soit pas un travail répétitif de l'historiographie occidentale (hégélienne), en vue d'une historiographie mondiale moins eurocentriste, biaisée, travestie, partisane ;
- construction d'un monde de paix, à l'avantage de tous les héritages culturels de l'humanité, pour accroître toujours l'œuvre de la raison et de l'émotion humaine,

contre la barbarie : il s'agit du destin global de l'humanité, une fois certaines valeurs assumées ou réinventées.

- Cheikh Anta Diop ne fut jamais un chercheur empirique. Jamais. Il a sollicité les faits alors connus et à sa disposition pour interroger l'histoire humaine, pour penser et thématiser la vie humaine, pour créer de nouveaux paradigmes d'analyse et de compréhension, pour soulever des questions essentielles.

« Cheikh Anta Diop est un authentique philosophe de l'histoire dans les temps contemporaines. Ce sont les africanistes qui ramènent constamment Cheikh Anta Diop à l'empirisme. Et bien même, les faits n'ont jamais donné raison aux africanistes.

« Je n'ai appris aucun "fait" auprès de Cheikh Anta Diop. En revanche, j'ai tout appris de lui : comment poser les questions, comment réfléchir, concevoir, thématiser, comment formuler ses idées, comment élaborer des paramètres intellectuels, comment s'émanciper intellectuellement et sauvegarder son indépendance, comment éviter toute tutelle intellectuelle, toute compromission, toute platitude. Cheikh Anta Diop m'a fait découvrir, parfois très tard dans la nuit, dans le dialogue fraternel d'un maître à l'élève, les voies qui conduisent à la vérité, les idéaux où le Beau, le Juste, le Bien, bref la Maât, sont les biens ultimes de l'existence terrestre. Ce que me disait Cheikh Anta Diop atteignait parfois le sublime, c'est-à-dire ce que l'être humain peut imaginer de plus élevé, de plus admirable, de plus noble. L'éloquence de Cheikh Anta Diop atteignait au sublime. J'écoutais plus que ne parlais. Je me purifiais dans la sublimité du dévouement de Cheikh Anta Diop. »

2- THÉOPHILE OBENGA, 1936...

Disciple de Cheikh Anta Diop dont il admire le génie, Théophile Obenga est né au Congo (Brazzaville) en 1936, a fait des études de philosophie à Bordeaux à partir de 1963 et s'est intéressé passionnément, par la suite, à l'Égyptologie autant qu'à l'histoire, à la linguistique, et auprès de Cheikh Anta Diop après avoir lu *Nations Nègres et culture* (1954), *L'unité culturelle de l'Afrique noire* (1960) et *L'Afrique Noire précoloniale* (1960), et d'autres textes du même cru.

Le résultat de cette orientation providentielle vers la source de la culture et de la civilisation africaines est incontestablement le volumineux ouvrage, malheureusement trop vite épuisé : *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère* (1990, chez L'Harmattan). Ce livre fondamental nous donne tous les détails de la métaphysique et de la théologie égyptienne, ainsi même que du système politique de l'époque, en dévoilant la filiation fondatrice par rapport à la philosophie grecque. Tous les stages académiques effectués en terre d'Égypte par les « créateurs » grecs de la philosophie et de la mathématique sont répertoriés afin, peut-on dire, que nul n'en ignore⁹⁵ grâce à sa parfaite maîtrise de la grammaire de l'égyptien ancien, Théophile Obenga, pour qui les *hiéroglyphes* n'ont plus aucun secret, a traduit en langue moderne des textes fondamentaux

⁹⁵ On comprend ainsi par exemple que Thalès, estampillé auteur du théorème qui porte son nom, n'en est pas l'auteur réel. Nous avons appris à l'école qu'il avait « découvert » ce théorème en observant la projection de l'ombre des pyramides sur la surface de la mer. Comme si les pyramides avaient été construites par des architectes qui ne connaissaient rien de la géométrie. Thalès et ses ayants droit devraient donc payer aux Africains d'immenses redevances au titre du droit d'auteur, le tout étant si incalculable que la dette africaine actuellement en négociation, est, par rapport à cela, quelque chose de ridicule. La balance montrerait facilement que le débiteur est plutôt le créancier, et réciproquement.

comme celui, très spéculatif, qui montre comment de rien l'être en vint à l'existence. On peut dire que toute l'ontologie des temps moderne s'enracine à cette spéculation fondamentale, depuis le poème de Parménide, *Sur la nature*, jusqu'à « L'être et la puissance » d'Aristote, *L'être et le temps* de Heidegger, ou *L'être et le néant* » de Sartre.

Mais en dehors de la philosophie pure et de l'histoire de la philosophie telle que développées dans le gros ouvrage d'Obenga, ce dernier n'a pas dédaigné les bagarres idéologiques ou théoriques de l'heure, suscitées par ceux qui combattent l'idée même d'une civilisation et d'une histoire africaines, et, surtout, celle de leur antériorité, en taxant tout cela d'afrocentrisme. Obenga, comme son maître, doit donc rebondir, ce qui est également un chemin de la créativité, en développant des théories polémiques anti-polémiques, des théories contre l'africanisme eurocentriste et raciste. On peut citer, à titre d'exemple, quelques passages de la conférence intitulée *La fin de l'Africanisme*⁹⁶.

Afrocentricité et afrocentrisme

« Les Noirs Américains parlent d'**afrocentricité**, et les africanistes racistes ont compris **afrocentrisme**. C'est un groupe d'intellectuels noirs américains de Chicago qui avait forgé le mot afrocentricité, dans les années 60 – 70. C'était le titre même de leur revue qui ne fut pas publié au-delà de deux numéros.

« Dans les années 80, le Professeur Molefi Kete Asante, intellectuel théoricien, a vulgarisé le terme afrocentricité à partir du Cercle de Temple University, Philadelphie, au sein du Département des Etudes Africaines et Africaines Américaines, où j'ai moi-même enseigné

⁹⁶ Théophile Obenga, *La fin de l'Africanisme*, conférence donnée à Paris, le 27 juillet 2002, à la Maison des Mines, 270, rue Saint-Jacques.

quelques années. Le Professeur Asante propose aujourd'hui un autre terme : **africologie**, pour signifier l'étude des civilisations africaines à partir d'un point de vue interne, et non plus exclusivement externe. Ce qui est aussi la signification du terme afrocentricité, pour les intellectuels africains américains.

« C'est dans la nature des Crétois de mentir, de falsifier, de cacher, de tramer des conspirations, d'ourdir des complots. Toute sa vie, le Crétois ne fait que mentir, ne sait que mentir, ne vit que pour mentir. Hier, les bronzes du Benin (Ile-Ife), au Nigéria, étaient dus à des navigateurs et métallurgistes Carthaginois, aujourd'hui Cheikh Anta Diop est "afrocentriste", c'est-à-dire un simple idéologue au service des Africains culturellement et historiquement frustrés.

« Voyons ce qu'en pense le Professeur d'Égyptologie à l'Université de Bâle, Erik Hornung. En décrivant le "mouvement afrocentriste" (pp. 202-209) dans son ouvrage *L'Égypte ésotérique. Le savoir occulte des Égyptiens et son influence en Occident*, le Professeur Hornung étonne beaucoup par ses prises de position, à travers ironie et raillerie, - ce qui est le propre de la mauvaise foi :

« Martin Bernal a fait connaître en Europe, en Occident, le mouvement afrocentriste : Est-ce que M. Bernal a entrepris son travail pour faire connaître l'afrocentrisme ? Non, en toute objectivité. La thèse de cet auteur est pourtant bien connue : les racines africaines, plus précisément égyptiennes, et asiatiques de la civilisation grecque classique qui ne fut pas un "miracle" dans l'histoire de l'Antiquité. Il s'agit d'une profonde réflexion sur les origines de la civilisation grecque. Hornung fait de Bernal un "afrocentriste" par mauvaise foi et raillerie, pour éviter de discuter de la thèse même de Bernal.

« Volney (1757-1820), au XVIII^e siècle, est un "afrocentriste", au dire d'Hornung, parce que Volney avait écrit que les traits de la face humaine du Sphinx de Guizeh étaient des traits physiques reconnaissables aux peuples noirs d'Afrique ;

« Cheikh Anta Diop est "le représentant le plus connu de cette conception afrocentriste", ainsi affirme Hornung, avec une psychologie nettement eurocentriste et raciste. Le mal est qu'Hornung parle sur des généralités, sans la moindre analyse d'un seul écrit de Cheikh Anta Diop. Il fait preuve de mauvaise foi notoire. Il mélange trop naïvement poires et pommes...

« Il est urgent qu'un Colloque International s'organise, sérieusement, entre africanistes et chercheurs africains, afin de sauver ce qui peut l'être encore, et de parvenir, peut-être, à inventer d'autres approches méthodologiques, d'autres terminologies, d'autres paradigmes intellectuels, d'autres finalités, d'autres outils pédagogiques, d'autres coopérations scientifiques.

« La jeunesse Africaine ne peut plus supporter les ruses de l'africanisme eurocentriste et raciste. Le temps s'accélère.

« Il faut agir vite.

« Ce que la jeunesse africaine exige, ici et maintenant, c'est la justice, le respect, la dignité, la vérité, l'amour du bien et du beau. Le long héritage de périodes de souffrance ne doit pas être érigé en point d'attache pour les générations africaines actuelles.

« La fin de l'africanisme vieilli, eurocentriste et raciste, est un espoir pour la jeunesse africaine.

« Le discours de Stockholm d'Octavio Paz (né en 1914), écrivain mexicain, lors de la réception du Prix Nobel 1990, était centré sur "La quête du présent" (*La busqueda del presente*) : la quête du présent, c'est la quête d'une nouvelle vision du temps, c'est la quête de l'histoire, la quête de soi-même. La jeunesse africaine ne peut pas aller à la quête du présent les têtes et les mains vides, au milieu des cartons africanistes. Tout compromis serait suicidaire. La jeunesse africaine a besoin d'une nouvelle vision de l'Afrique solidaire pour la Renaissance.

« La jeunesse africaine a besoin de nouveaux savoirs historiques sur l'Afrique, à la lumière d'une nouvelle historiographie africaine, sans les distorsions, les falsifications, les camouflages, dénoncés par Cheikh Anta Diop depuis 1954.

« La jeunesse africaine a besoin d'exercer sa responsabilité dans la quête du présent et du futur africains, comme la jeunesse européenne le fait pour l'Europe, la jeunesse américaine pour l'Amérique, la jeunesse chinoise pour la Chine, la jeunesse japonaise pour le Japon, la jeunesse indienne pour l'Inde, etc.

« Tout le travail de l'africanisme eurocentriste et raciste consiste à faire émerger et maintenir la conscience de la séparation avec eux-mêmes, c'est-à-dire faire perdre toute confiance des Africains en eux-mêmes. Un peuple qui doute constamment de lui-même, perd confiance en soi, se juge d'après les jugements ethnographiques des Autres, va nécessairement à l'abandon. L'africanisme eurocentriste et raciste est un poison pour les peuples africains. Voilà pourquoi il faut lutter pour sa fin... »

3- MOLEFI KETE ASANTE : L'AFROCENTRICITÉ

Le Pr Molefi Kete Asante est directeur du Département d'Études africaines de l'Université d'État de

Temple (Philadelphie), Initiateur historique des Départements d'Études Africaines au sein des universités américaines, il est encore à l'origine de la philosophie de l'Afrocentricité visant à replacer l'intérêt de l'Afrique au cœur de nos préoccupations.

Parmi la cinquantaine d'ouvrages qu'il a écrits, il faut particulièrement insister sur *Afrocentricity*, traduit par Mme Ama Mazama en français. Pour ne pas avoir à résumer un résumé, nous reproduisons ci-dessous la présentation qui en a été faite sur Internet.

Depuis le début des années 80 les idées du professeur, militant et éminent idéologue Molefi Kete Asante provoquent une onde de choc dans les milieux universitaires des **Black Studies** ou **African Studies** et au sein des communautés africaines et diasporiques de langue anglaise principalement. Il est un des piliers des études africaines aux États-Unis. Auteur d'une cinquantaine d'ouvrages, son influence internationale ne cesse de s'étendre. Le concept d'afrocentricité dont il est l'inventeur se veut l'héritier critique et la synthèse des luttes des peuples africains et descendants d'Africains, une théorisation du changement radical de perspective de tous les Africains, restaurant l'Afrique au centre de l'existence des Africains.

Alors qu'une démarche eurocentriste mièvre et sans contenance tente de se structurer pour contrer le foisonnement des idées nouvelles africaines, africaines américaines, africaines caribéennes, monopolisant les médias de masse pour ré-injecter les arguties révisionnistes d'une histoire dont d'aucuns craignent de plus en plus les effets boomerang de réparations, les idées de Renaissance africaine, les propositions de Cheikh Anta Diop et aujourd'hui d'Asante exercent une séduction sans pareille auprès des jeunes afro-militantes du monde.

La linguiste et universitaire africaine des Caraïbes Ama Mazama, traductrice de *Afrocentricity* en français, définit l'afrocentricité comme le fait pour les Africains du continent et de la Diaspora de se penser en sujet de leur existence et d'en tirer toutes les implications. Ce qui paraît trivial n'est pourtant pas moins qu'une véritable révolution africaine victorieuse que Asante prend sur lui de théoriser et de modéliser dans tous les aspects de la vie sociale.

En effet, il va de soi qu'un peuple autonome, indépendant, vivant en interdépendance culturelle, politique, économique avec le reste du monde soit naturellement centré sur son existence historique et poursuive, sans que la chose ait un relief particulier, ses propres buts et finalités. Il en va autrement pour des peuples locuteurs de langues imposées, ingurgitant à tout crin des faits de culture et de civilisation extérieurs voire hostiles à leur intégrité existentielle. Il en va autrement pour des peuples qui ont été *esclavisés*, transformés en biens meubles, instruments animés, niés en totalité dans leur dimension humaine. Il en va autrement pour des peuples sur lesquels un projet maximisé de réification, de colonisation, de déprogrammation - reprogrammation est appliqué sans faille depuis des siècles.

Toutes les dimensions de l'Africain sont ainsi revues sous le prisme de l'Africain sujet, l'Africain dans sa propre perspective, l'Africain enfin afrocentré. La perspective est littéralement ravageuse. Au nom de quels principes le Français, l'Anglais, l'Arabe seraient-ils supérieurs au Yorouba, au Kikouyou, au Kiswahili, au Wolof ou à l'ébonique [anglais américain parlé de façon idiomatique par les Africains-Américains] par exemple. Tous ces peuples Africains sont porteurs de civilisations millénaires dont certaines ont précédé et de loin les civilisations occidentales. Leurs langues traduisent leurs systèmes culturels particuliers,

éléments constitutifs du Système Culturel Africain plus général dans l'axiomatique de Molefi Asante.

En quoi l'islam dont le lieu et la civilisation sont le Proche-Orient et les cultures arabes auraient-ils une supériorité sur les croyances, mythologies, cosmogonies, pratiques culturelles africaines ? La pratique de l'arabe dans le cadre religieux de l'Islam, langue sanctifiée de cette croyance, ne dé-centre-t-elle pas les adhérents de ce culte qui jouissent pourtant, eux-aussi, de croyances, de langues endogènes culturelles également sacrées ? On pourrait en dire autant du latin pour les catholiques et faire la même analyse pour le christianisme se missionnant d'évangéliser les Africains. Dans ses fondements, l'afrocentricité est une exigence combattante d'un niveau extrêmement élevé, revisitant les différents mouvements ancestraux d'émancipation africaine, des Washington T. Booker, Garvey, King, Elijah Muhammad, Du Bois, Malcom X, Karenga, aux Cheikh Anta Diop, Fanon et autres Césaire. Les luttes, limites et victoires sont acquises à l'indice d'afrocentricité, c'est-à-dire que, dans la vision d'Asante, c'est le contenu en afrocentricité, la primauté de la dimension de sujet africain centré sur son existence et ses perspectives d'Africain qui sont responsables du résultat des combats antérieurs. Et futurs.

A cet indice, si King à l'opposé de Malcom X, trouve rapidement des limites après les apports indéniables mais orientés *in fine* vers des buts téléologiques eurocentristes, Elijah Muhammad sur le fil politique et nationaliste de son combat, a le mérite de mettre en avant très tôt la culture africaine victorieuse dans la symbolique de son engagement. Le savant Cheikh Anta Diop est pour Asante l'afrocentriste par excellence, à jamais la norme par rapport à laquelle les savants africains seront évalués (P.48).

L'afrocentricité est ré-appropriation de symboles africains sans nul doute, libations, invocations des ancêtres, célébrations de fêtes africaines antiques [le **Kwanza**, la fête d'**Osiris** par exemple], elle est aussi investissement actif. De surcroît, cet investissement inclut la connaissance des mouvements d'émancipation des Africains en dehors du continent. L'afrocentriste dispose d'une carte de navigation existentielle, d'un répertoire de références allant de l'Égypte à la Nubie, au Ghana, au Zimbabwe, jusqu'à Haïti, et les figures emblématiques de Harriet Tubman, de Nzinga, de Chaka, de Toussaint Louverture occupent toutes une place centrale dans cette perspective.

Il s'en suit une dimension indispensable d'analyse, de production scientifique impliquant un travail actif de déstructuration et de réorientation du langage en vue d'une réelle libération des idées et de la pensée, les pièges eurocentristes étant évités, qui minent le parcours de l'Africain en quête d'essence victorieuse. C'est l'Africologie qui rend compte du versant scientifique de la conscience africaine de reprise de soi, étude afrocentrique des concepts, questionnements et comportements spécifiques au monde africain, dans la diaspora et sur le continent. Sans surprise, aliénation oblige, afrocentricité, africologie et professeurs noirs africains ne se rejoignent pas... On ne citera pas de noms, pas même celui d'un académicien français récemment décédé.

Asante Molefi tire toutes les implications de cet Africain redevenu sujet, lui l'Africain *détribalisé* par la déportation négrière, *retribalisé* dans le contexte raciste, concentrationnaire et oppressif états-unien, bénéficiant comme toute l'*ethnie africaine d'Amérique* d'une africanité synthétique et émergée hors du continent et des émiettements coloniaux.

L'Afrocentricité de Molefi Kete Asante est un ouvrage très ambitieux en même tant qu'indispensable par sa problématique, ses nuances et son érudition. La verve du militant expérimenté y transparaît à l'évidence, mais fort justement assagie, laissant intacte la créativité du théoricien, le sens pédagogique et analytique de l'universitaire. Auto-afrocentré par l'adoption d'un patronyme africain du Ghana où il a été anobli par les notables ashantis, sa contribution s'impose parmi une mine de propositions intellectuelles, culturelles et idéologiques provenant des Africains des Amériques et des Caraïbes. Fruit de tout sauf du hasard, ces productions culturelles afrocentriques restent trop souvent inaccessibles aux Africains du continent, coupés de la diaspora par les barrières invisibles érigées chaque jour par le projet impérial décliné en une succession de cloisonnements, ethniques, nationaux, linguistiques, religieux, économiques, etc...

4- JEAN-PHILIPPE OMOTUNDE

Dans son article *Egypte ancienne : critique de la reconstitution française du roi africain Toutankhamon*⁹⁷, Jean-Philippe Omotunde a rassemblé les principales thèses jadis avancées par la science occidentale, thèses dont il fait principalement l'origine de l'égyptologie. Voici, in extenso, son texte :

« Le français *Jean François Champollion* (1790-1832), considéré comme le père de l'égyptologie, est à l'origine de la découverte du système de lecture des hiéroglyphes en 1822, près de 20 ans après le rétablissement de l'esclavage par Bonaparte (sauf à Haïti) ».

⁹⁷ J.P. Omotunde, « Egypte ancienne : critique de la reconstitution française du roi africain Toutankhamon », in *Africamaat* http://www.africamaat.com/article.php3?id_article=1029.

Le courant idéologique qui prévaut alors en Europe est par conséquent essentiellement raciste. Chercheur intègre, Champollion attesta néanmoins du lien de parenté entre les Egyptiens anciens et les Nubiens (après avoir observé les fresques murales des tombes royales), en écrivant : « On trouve aussi les Egyptiens et les Africains représentés de la même manière, ce qui ne pouvait être autrement ; mais les Namou (Sémites) et les Tamhou (Indo-européens), offrent d'importantes et curieuses variantes ».

Autre témoignage de JF Champollion : « Les Egyptiens seraient une race propre à l'Afrique (...) La constitution physique, les mœurs, les usages et l'organisation sociale des Egyptiens, n'avaient jadis, en effet, que de très faibles analogies avec l'état naturel et politique des peuples de l'Asie occidentale, leurs plus proches voisins ».

Et nous pouvons encore citer cette nouvelle déclaration de JF Champollion : « Les premières tribus qui peuplèrent l'Egypte, c'est-à-dire la vallée du Nil, entre la cataracte d'Osouan et la mer, venaient de l'Abyssinie ou du Sennar. Mais il est impossible de fixer l'époque de cette première migration, excessivement antique. Les anciens Egyptiens appartenaient à une race d'hommes tout à fait semblables aux Kennous ou Barabras, habitants actuels de la Nubie. On ne retrouve dans les Coptes d'Egypte aucun des traits caractéristiques de l'ancienne population égyptienne. Les Coptes sont le résultat du mélange confus de toutes les nations qui, successivement, ont dominé sur l'Egypte. On a tort de vouloir retrouver chez eux les traits principaux de la vieille race ».

Quelques autres personnalités françaises se sont aussi démarquées du courant idéologique xénophobe des « Lumières », à savoir :

Le *compte de Volney* (1757-1820) qui entreprit de visiter seul l'Égypte en 1793 et qui nous a légué dans son récit de voyage intitulé « Voyage en Syrie et en Égypte », la déclaration suivante : « Cette race d'hommes noirs, aujourd'hui notre esclave et l'objet de nos mépris, est celle-là même à qui nous devons nos arts, nos sciences et jusqu'à l'usage de la parole ».

Dominique Vivant Denon (1747-1825), artiste de talent, fut le dessinateur en chef de l'expédition de Bonaparte (1798-1799). Sa contribution à la création des musées en France est considérable, comme en témoigne le musée du Louvre : « La personnalité de Dominique Vivant Denon (1747-1825) est complexe et ses intérêts multiples. Héritier des Encyclopédistes, auteur d'un roman érotique : *Point de lendemain*, et de livres de voyage, propriétaire du Gilles de Watteau (et d'autres chefs-d'œuvre), il fut aussi le plus âgé des compagnons de Bonaparte lors de la campagne d'Égypte et l'un des introducteurs de la lithographie en France. D'une prodigieuse activité, il fut surtout le premier directeur du musée du Louvre et, en quelque sorte, le père des musées tels que nous les concevons aujourd'hui ».

A propos du Sphinx et des sculptures égyptiennes, son testament officiel confirme la thèse de l'origine africaine des anciens habitants de l'Égypte : « Quant au caractère de leur figure humaine, n'empruntant rien des autres nations, ils ont copié leur propre nature, qui était plus gracieuse que belle. ... en tout, le caractère africain, dont le Nègre est la charge, et peut-être le principe ».

L'égyptologue français *Emile Amelineau* (1850-1915, Collège de France). Pendant longtemps, les chercheurs se sont basés sur la chronologie royale dressée par le prêtre Manéthon à l'époque des Ptolémées. On n'avait que très peu d'informations sur les premières dynasties et surtout aucune

tombe, ni aucune stèle. C'est Emile Amelineau qui, en menant des fouilles sur le site d'Abydos, en haute Egypte, a découvert les tombes des rois très anciens, comme ce roi-serpent dont la stèle est exposée au Louvre. C'est dans une nécropole nommée Oumm el-Ga'ab que des découvertes ont été faites. Il s'agit d'une série de tombes (énormes mastabas en briques de terre crue et en pierres) contenant des offrandes funéraires. Bien que ses méthodes de fouilles furent critiquées, son analyse historiographique éclaire ceux qui veulent remonter aux origines de la civilisation pharaonique : « La civilisation égyptienne, cela ressort parfaitement de ce qui précède, est non d'origine asiatique, mais d'origine africaine, d'origine négroïde quoique cette assertion puisse paraître paradoxale. On n'est pas habitué, en effet, à doter les races nègres ou les races voisines de trop d'intelligence, d'assez d'intelligence même pour avoir pu faire les premières découvertes nécessaires à la civilisation, et cependant, il n'y a pas une seule des tribus habitant l'intérieur de l'Afrique qui n'ait possédé et qui ne possède encore l'une quelconque de ces premières découvertes ! ».

Au *Colloque international du Caire* organisé par l'UNESCO en 1974, des spécialistes français, réticents à l'origine à admettre l'africanité des Egyptiens anciens, vont sur l'argumentation scientifique développée par les professeurs **Cheikh Anta Diop** et **Théophile Obenga**, changer d'avis.

Ainsi, le professeur Lechant « a insisté sur le caractère africain de la civilisation égyptienne » et le professeur Vercounter a déclaré que, pour lui, « l'Egypte était africaine dans son écriture, dans sa culture et dans sa manière de penser ».

Depuis, d'autres déclarations de chercheurs français, sont à rajouter au crédit de la thèse africaine. Ainsi, **Béatrix**

Midant-Reynes (archéologue, chargé de recherche au CNRS), a écrit dans son livre intitulé « *Aux origines de l'Égypte*, 2003 » : « L'Égypte est en Afrique. Evidence trop longtemps superbement ignorée pour focaliser les grands courants civilisateurs vers un brillant Orient ».

Spécialiste du site d'Adaïma (Haute Égypte), Béatrix Midant-Reynes a réalisé des fouilles qui attestent de l'origine des Égyptiens anciens. Son confrère, l'anthropologue Eric Croubezy de l'Université Paul Sabatier à Toulouse, a étudié les momies entreposées dans des sépultures (plus de 500 corps y ont été exhumés et datés de 3700 avant J.C.). Leur conclusion après étude de deux momies est la suivante :

« Ces deux hommes adultes, inhumés ensemble dans la nécropole d'Adaïma en Égypte, 3700 ans avant notre ère, étaient frères ou cousins, selon l'analyse de leur ADN. Celui-ci s'apparente aussi à des populations d'origine subsaharienne, ce qui conforte les éléments morphologiques et épidémiologiques concernant l'ensemble de la population ».

Les fouilles révèlent que l'ensemble de la population d'Égypte prédynastique, il y a 3700 ans, est **d'origine négro-africaine**. De surcroît, des prélèvements d'ADN ont été effectués par les chercheurs européens du CNRS : donc pas de risque de contamination par de l'ADN négro-africain ! De même, les éléments morphologiques et épidémiologiques confortent la Négritude des Égyptiens prédynastiques.

Dans la préface du livre intitulé « *Égypte pharaonique*, 2004 » de **Bernadette Menu** (égyptologue, historienne du droit et directrice honoraire de recherche au CNRS), il est écrit : « **Elle (B. Menu) montre en effet que la formation de l'État égyptien n'est pas un hasard mais l'effet de la volonté de quelques rois (la « dynastie 0 » et les deux**

fondateurs), issus de clans ou de lignages originaires du sud, et purement africains »⁹⁸.

D'autre part, le pape de l'archéo-génétique, le Suédois Svanté Paabo de l'Université d'Uppsala en Suède, a pris le temps d'étudier l'ADN d'un prince égyptien momifié à l'époque de Ptolomée 1^{er}.

Il a prélevé sur le mollet gauche de la momie placée sous le numéro 721 au Musée de Berlin, quelques cellules épidermiques qui ont été analysées. Puis en 1986, c'est autour du foie embaumé d'un prêtre, mort il y a 4000 ans d'être analysé. **L'origine africaine des Egyptiens n'a pas été remise en question** par ces analyses.

Enfin, éditant en 2005 la traduction en français du « Livre II » de l'historien grec Hérodote (-482, -425), les éditions Paléo ont respecté l'esprit des écrits de ce témoin oculaire qui s'est rendu en Egypte, en mentionnant à la lettre sa déclaration :

« Quoi qu'il en soit, il paraît que les Colchidiens sont Egyptiens d'origine, et je l'avais présumé avant que d'en avoir entendu parler à d'autres ; mais comme j'étais curieux de m'en instruire, j'interrogeai ces deux peuples : les Colchidiens se ressouvenaient beaucoup mieux des Egyptiens, que ceux-ci ne se ressouvenaient des Colchidiens.

Les Egyptiens pensent que ces peuples sont des descendants d'une partie des troupes de Sénoustris – Je la conjecturais aussi sur deux indices : le premier, c'est qu'ils sont noirs, et qu'ils ont les cheveux crépus ».

Chercheurs en histoire, ces fondateurs du site **africamaat.com** et de l'**Institut Africamaat**, concepteur de la revue *Afrik@Maïbes mag*, J.-P. Omotunde est un kamite originaire de la Guadeloupe (Karikéra). Il a publié aux

⁹⁸ Souigné par J.-P. Omotundé lui-même.

éditions Menaibuc les ouvrages suivants : *L'origine négro-africaine du savoir grec* ; *Les racines africaines de la civilisation européenne* ; *La traite négrière européenne : vérités et mensonges* ; *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle* ; *Les Humanités classiques africaines pour les enfants* ; *Manuel d'études des Humanités classiques africaines*⁹⁹

5- MAULANA KARENGA

Né le 14 juillet 1941, Ron Karenga, alias Ron Everelt, ou encore Maulana Karenga (Notre maître), ce professeur africain américain est enseignant au sein du Département d'Etudes Africaines de l'Université d'Etat de Long Beach, en Californie, et créateur de la philosophie du **Kwanzaa** célébrée aujourd'hui par la communauté panafricaine à travers le monde. Les principes du Kwanzaa sont : *Umoja* (unité), *Kujichagulia* (Autonomie), *Ujima* (Travail et responsabilité collective), *Ujamaa* (Solidarité économique), *Nia* (But), *Kuumba* (Créativité) et *Imani* (Foi).

⁹⁹ Interrogé le 22 août 2005 par *Afrik.com* sur sa maison d'édition MENAIBUC, J.-P. Omotunde répond : « Par rapport à la problématique de la traite négrière, nous tentons de raconter, dans le détail, la mise en place de la traite négrière, de mettre en avant la thématique des razzias dont la logistique n'est pas africaine. Nous mettons l'accent sur la falsification et sur l'information afin que le public puisse se lancer dans ses propres recherches. La traite et le colonialisme nous ayant fait perdre le fil conducteur de notre histoire, nous travaillons pour raviver les humanités classiques africaines (qui se trouvent dans la civilisation égypto-nubienne). Toute personne recherchant des références en philosophie, mathématique, droit ou autre, doit pouvoir trouver les références africaines. Il faut renouer avec ces humanités afin de voir ce que l'Afrique a apporté à la civilisation. Lorsque je parle d'humanités classiques africaines, j'entends les références classiques africaines. Lorsque l'on nous demande de citer le nom d'une référence en mathématique, plutôt que de répondre Thalès ou Pythagore, il faudrait pouvoir répondre : Alkhnès, par exemple. Et il en va de même pour de nombreuses références philosophiques

En résumant rapidement, on peut signaler que le principe *umoja* nous invite à créer et à maintenir l'unité au sein de la famille, de la communauté et de la nation : que le *ujichagulia* signifie la volonté et surtout le courage de nous définir par nous-mêmes, de créer et de parler par nous-mêmes, et de ne pas laisser aux autres l'opportunité, même la plus désintéressée, de le faire à notre place, que par *Ujima*, nous devons apprendre à construire et à maintenir notre communauté soudée, à nous soucier des problèmes de nos frères et de nos sœurs pour les aider à les résoudre ; que *Ujamaa*¹⁰⁰ signifie que nous pouvons et devons construire et faire fructifier nos entreprises, nos commerces et nos affaires ensemble, utiliser notre force économique collective pour le bénéfice de la communauté entière ; que par le *Nia* il s'agit de préserver l'héritage de nos ancêtres, de découvrir notre mission dans la vie en la rendant profitable à toute la communauté ; que par *Kumba*, il s'agit d'utiliser nos talents individuels, notre génie, notre imagination et notre créativité pour construire l'harmonie, la beauté et les richesses dans nos communautés, et que, grâce à l'*Imani*, il s'agit d'avoir confiance en nous-mêmes, en nos familles, en nos ancêtres et en nos communautés en dépit de toutes les adversités, puis croire en notre réussite, en notre prospérité et en la justesse de notre lutte.

C'est en 1966 que le Pr Maulana Karenga a cherché ainsi à synthétiser les principales valeurs africaines pour en faire un mode opératoire pour les jeunes générations. L'intérêt d'avoir les valeurs communes tient au fait qu'il est plus facile d'orienter l'énergie culturelle, économique, philosophique et idéologique d'un peuple, vers un objectif précis : l'excellence.

¹⁰⁰ Julius Nyerere avait choisi ce concept pour désigner sa propre compréhension du socialisme africain.

Tous les peuples célèbrent en effet, chaque année, et en dépensant beaucoup d'argent (colloques, musées, expositions...), leurs traditions et leurs valeurs. C'est pour cette raison que la période du 26 décembre au 2 janvier a été choisie pour la fête du Kwanzaa, durant laquelle les Noirs se rencontrent, fraternisent, se réconcilient et ravivent leur serment de respecter cette doctrine.

Pour le Pr Maulana Karenga, en effet, il n'est pas possible de grandir en utilisant des références culturelles étrangères à ce que l'on est, surtout lorsque ces références infériorisent continuellement notre moi profond. L'autre idée force est que la culture représente le premier poste économique d'un peuple, en constituant ainsi une garantie contre son écroulement. C'est pour cette raison que les Asiatiques vendent de la cuisine asiatique, les Américains des hamburgers, les Russes de la vodka, les Français du vin, etc.

Il en va différemment pour les Noirs, qui n'ont pas encore saisi la valeur de leur patrimoine historique, et qui n'ont pas vraiment de valeurs culturelles structurées, clarifiées. Il en découle que leur ignorance les pousse à délaisser leur culture pour enrichir celle des autres. C'est au vu de cette situation que Maulana Karenga s'engage à poursuivre les travaux de son maître Cheikh Anta Diop et qu'il collabore étroitement avec *Africamaat*. Publications : *Introduction to Black Studies* ; avec Asanté Molefi, *Handbook of Black Studies*.

6- AMA MAZAMA ⁽¹⁰¹⁾

Originaire de la Guadeloupe, le professeur Ama Mazama exerce à Temple University, Philadelphie (USA), où

¹⁰¹ Les principales informations concernant cette dame sont tirées du livre de Sim Mi Soukou Rémy : *Panafricanisme : les nouvelles perspectives*, Editions Nekhen, Londres.

elle eut pour collègues Théophile Obenga et Molefi Kete Asante. Militante acharnée de la cause noire, elle a rejeté son nom issu de l'esclavage, Marie-Josée Cérol, pour prendre un nom négro-africain : Ama Mazama.

Dans un ouvrage collectif, *Afrocentrisme. Histoire des Africains entre Egypte et Amérique* (Khartala, Paris, 2000), les africanistes ont consacré une étude virulente et raciste à Ama Mazama, signée de Stella Vincenot et intitulée « Peut-on être afrocentriste en Guadeloupe ? ».

De par sa pensée, Ama Mazama appartient à la lignée des intellectuels noirs qui aborde efficacement les réalités historiques des peuples noirs dans le monde. Elle critique sévèrement la créolité, discours mystifiant des valeurs africaines, tout en dénonçant aussi le caractère négrophobe et extraverti de cette pensée.

Ama Mazama a obtenu une licence en linguistique à l'Université de Bordeaux III en 1981, une maîtrise en linguistique avec haute distinction dans la même université en 1982, puis un doctorat dans la même discipline avec haute distinction à l'université de Sorbonne en 1987, doctorat ayant pour titre : *Le créole guadeloupéen*.

L'activité éditoriale est débordante. On peut citer quelques unes de ses publications :

- *Une introduction au créole guadeloupéen*, avec une préface du Pr Claude Agège, Jasor, Pointe-à-Pitre, 1991.
- *Langue et identité en Guadeloupe : une perspective afrocentrique*, Jasor, Pointe-à-Pyre, 1997
- *Egypt vs Greece, and the American Academy*, en collaboration avec Molefi Kete Asanté, African American Images, ChicagoII, 2001
- Edition spéciale du *Journal of Black Studies*, Actes du 12^e colloque sur Cheikh Anta Diop, 2002

- *Le paradigme afrocentrique*, Africa World Press, Trenton, 2003
- *L'impératif afrocentrique*, Jasor, Pointe-à-Pyre, à paraître
- *L'Afrocentricité*, trad.fr. de *Afrocentricity* de Molefi Kete Asante (1988), Société d'Édition et de Communication Africaine, Conakry (Guinée), à paraître.

Et beaucoup d'autres articles également, en collaboration avec Molefi Kete Asante, qui paraîtront dans la prochaine *Encyclopedia of Black Studies*, Sage Publications, Thousand Oaks : « Afrocentricity » ; « The Struggle to Maintain Afrocentricity at Temple University » ; « Graduate programs in African American Studies » ; « Theorizing the Afrocentric Methodology », in "Handbook of Black Studies" ; etc...

Ici s'arrête, pour l'instant cette présentation panoramique de la philosophie africaine, qui est appelée à se compléter de jour en jour. Après avoir mis un point final à son texte, l'auteur a par exemple rencontré, à la faveur d'un colloque à Paris, des grands noms qui devront être repertoriés dans les éditions futures.

CONCLUSION

C'est avec raison que le lecteur pourrait refermer ce livre avec un certain sentiment d'insatisfaction. Tous les philosophes qui composent le corpus de la philosophie africaine n'ont pas été évoqués. Surtout ceux de l'Afrique anglophone et arabophone. Il ne s'agit cependant pas d'une discrimination volontaire, mais, plutôt, d'un manque imputable aux difficultés d'accéder à la documentation nécessaire.

Au moins peut-on signaler, en ce qui concerne la philosophie africaine d'expression anglaise, les *Actes* du colloque tenu à l'Université d'Ibadan, au Nigeria, en février 1981, édités par la suite dans le même pays et aux Presses de l'Université d'Ifé par P.O. Bondunrin sous le titre : *La philosophe en Afrique : Tendances et Perspectives*.

L'exposé introductif est de Joseph I. Omoregbe et s'intitule précisément : « La philosophie africaine : hier et aujourd'hui ». L'auteur y démontre qu'il existe deux tendances dans la philosophie africaine : la tendance traditionnelle et la tendance moderne. Celle qui est dite moderne porte sur les débats actuels que les penseurs africains engagent sur des questions philosophiques propres ou non à l'Afrique, comme c'est le cas avec un Kwasi Wiredu préoccupé par les questions de l'être et de la vérité. Quant à la tendance traditionnelle, elle est déterminée par les mythes, les cosmogonies, les proverbes, les aphorismes et les organisations socio-politiques inhérentes à la culture orale d'antan. On peut dire globalement que M. Omoregbe évolue encore dans le sillage de l'ethnophilosophie.

Viennent ensuite, après Odera Oruka que nous connaissons déjà, les exposés de Christopher Nwodo (Ghana), sur « L'explicite et l'implicite dans la philosophie de

Amo » ; de Pieter H. Coetzee, sur « Le problème de l'identité politique en Afrique du Sud : Entre marxisme et pluralisme » ; de Anthony Appiah (Nigeria) sur « Soyinka et La philosophie de la culture » ; de Kwasi Wiredu (Ghana) sur « La conception de la vérité dans la langue Akan » ; de F. A. Adeigbo (Nigeria), sur « Arguments de neutralité et pertinence éducative : analogie du jeu d'échecs ». Dans ce texte qui est d'une grande importance institutionnelle et déontologique, F. A. Adeigbo porte sa réflexion sur le cas de la démission du Professeur Adaderoh et de six autres de l'Université de Lagos. Le problème est celui de la neutralité institutionnelle de l'Université à travers trois axes : le partenariat de cette institution avec les autres dimensions de la vie (politique, idéologie, religion), la logique des discussions relatives à ce concept, et la pertinence pédagogique de ce débat. L'auteur écrit : « ... Là où les institutions ont été partisans, elles ne se sont pas toujours trouvées du côté de la vérité, du bon et du beau. Peut-être que pour cette raison on aurait dû recommander le silence collectif de l'Université. »¹⁰²

Un aperçu de la philosophie maghrébine heureusement, se trouve également présenté dans ces *Actes*, sous la plume de Mourad Wahba (Egypte) avec le titre : « Les philosophies musulmanes contemporaines d'Afrique du Nord », qui expose sommairement les pensées de Afghani, Abdu, Rashid Rida, Osman Amin, Zaki Naguib Mahmoud, Ben Nabi, Lahbi et Loroui, Abdel – Rahman Badawi... L'ensemble de ces philosophes se divise en deux tendances principales : la tendance traditionaliste pour qui le Coran est l'Alpha et l'Oméga de toute réflexion (Abdu,

¹⁰² Les philosophes africains d'expression anglaise sont naturellement bien plus nombreux que la brochette ci-dessus indiquée, tels Peter Bodunrin, K.C. Anyanwu, J.O Sodipo, Abdel Ghaniyi Belo, Segun Gbade Gesin, Oladipo Fasina, du Nigéria, Lansana Keita, Dismas Masolo du Kenya, William Abraham, du Ghana, etc.

Rashid Rida), et celle des modernistes et positivistes qui professent la rationalité technologique comme voie d'accès à la modernité (Zaki, Badawi). Internet nous a permis de combler le gap à la fin, et de compléter quelque peu l'information. Les auteurs classiques comme Henri Corbin (*Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964) n'en ayant pas parlé dans leur corpus pourtant très fouillé.

L'Afrique lusophone et hispanophone est beaucoup moins connue encore : l'Université de Guinée Equatoriale est toute jeune, comme celle du Cap Vert ou de Sao Tomé et Principe ; quant à l'Angola, les bruits de bottes et de canon, ininterrompus durant toute une génération, n'ont certainement pas permis l'éclosion d'une pensée philosophique réellement assignable, sauf certainement dans la diaspora.

On peut donc dire, en définitive, que la philosophie en Afrique, et dans l'acception technique de ce terme, n'en est encore qu'à sa phase de décollage malgré les jalons prometteurs présentés tout au long de ces pages. Les efforts qu'elle accomplit au jour le jour, comme ce fut le cas en Occident, ne devront plus permettre de douter de son existence, et même d'une progression inéluctable qui produira certainement, le moment venu, l'équivalent de ces grands concepts et de ces grands systèmes¹⁰⁵ qui ont parfois bouleversé le monde et le cours de l'histoire. La condition serait alors celle d'une communication intense entre les philosophes africains, non sur la scolastique des autres, mais sur les problèmes de l'heure, sur les problèmes essentiels de leur existence.

¹⁰⁵ Est-il même nécessaire d'en arriver à l'imitation du mode d'expression philosophique qui consiste à construire de vastes systèmes architectoniques, comme chez Kant, Hegel, Heidegger, Hamelin, et les autres ?

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	5
-------------------	---

PREMIÈRE PARTIE : La philosophie du passé.....	7
---	----------

CHAPITRE PREMIER: AUTREFOIS.....	9
---	----------

1. ELEMENTS DE METAPHYSIQUE EGYPTIENNE	11
2- LA TRANSITION IONIENNE	17

CHAPITRE DEUXIEME: AVANT- HIER.....	23
--	-----------

1. PHILON D'ALEXANDRIE, 20 ANS AVANT JÉSUS-CHRIST.....	25
2. FLORUS	26
3. TERTULLIEN, 155 - 225	27
4. ORIGENE, 185 - 251	28
5. PLOTTIN, 205 – 270.....	29
6. SAINT AUGUSTIN, 354-430.....	32

CHAPITRE TROISIEME: HIER.....	35
--------------------------------------	-----------

1- IBN KHALDUN, 1332-1406.....	36
2- AHMED BABA DE TOMBOUCTOU, 1556-1627	37
3- ZERA, YACOB, 1599-1692	39
3- ANTOINE – GUILLAUME AMO, vers 1703- ?	42
4 JACOBUS CAPITEIN, 1717-1749.....	45
5- OGOTEMMÉLI	46
6-KOTCH BARMA FALL.....	49

DEUXIÈME PARTIE: La philosophie africaine contemporaine	51
--	-----------

CHAPITRE QUATRIEME: LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CONTEMPORAINE D'EXPRESSION FRANÇAISE.....	53
---	-----------

1- TEMPELS, LE REV. PERE PLACIDE, 1906-1977	53
2- KAGAME, ALEXIS 1912 – 1981.....	54
3- HEBGA, MEINRAD-PIERRE, 1928-2008	56
4- TOWA, MARCIEN, 1931.....	58
5- ALASSANE NDAW	60
6- EBOUSSI BOULAGA, FABIEN, 1934... ..	62

7- NJOH MOUELLE, EBENEZER, 1938.....	64
8- HOUNTONDI, PAULIN JIDENU, 1942.....	66
9- BIDIMA, JEAN GODIEFROY, 1958.....	67
10- BASSIDIKI COULIBALY.....	69
11- BOURAHIMA OUATTARA, 1962.....	73
12- BASILE TOUSSAINT KOSSOU, 1944.....	77
13- NIAMKEY KOFFI ET TOURE ABDOU.....	79
14- BONAVENTURE MVE-ONDO.....	81
15- MUBABINGE BILOLO.....	84
16- ABBE LOUIS MPALA MBABULA.....	86
17- TSHLAMALENGA NTUMBA : LA BISOÏTE.....	91
18- N'DIAYE, ALOYSE-RAYMOND.....	94

CHAPITRE CINQUIEME: LA PHILOSOPHIE AFRICAINNE CONTEMPORAINE D'EXPRESSION

ANGLAISE	97
1- KWAME NKRUMAH, FRANCIS, 1909 – 1972.....	97
2- ODERA ORUKA, HENRY.....	100
3- WIREDU, KWASI, 1931.....	102
4- MBITI, JOHN SAMUEL, 1931.....	106
5- MUDIMBE, VALENTIN YVES, 1941.....	108
6- STANLAKE SAMKANGE et TOMMIE Marie SAMKANGE : Le Hunhuisme ou l'ubuntuisme comme philosophie politique traditionnelle du Zimbabwe.....	115
7- KENNETH D. KAUNDA : L'HUMANISME EN ZAMBIE	120
8- ALI MAZRUI.....	122
9- ABDUL RAHMAN MOHAMED BABU.....	126
10- BODUNRIN, PETER O.	129
11- APPIAH, KWAME Anthony.....	131
12- EZE, EMMANUEL CHUKWUDI.....	133
13- GYEKYE, KWAME.....	135

CHAPITRE SIXIEME: LA PHILOSOPHIE

MAGHREBINE	139
I- LA SYNTHESE DE MOURAD WAHBA : UNE PHILOSOPHIE CENTREE SUR L'ISLAM.....	140
II- UNE PHILOSOPHIE DE L'OUVERTURE.....	142
1- MOHAMMED CHAOUKI ZINE.....	143
2- MOHAMMED ARKOUN.....	148
3- SAMIR AMIN.....	157
4- MICHEL FATTAL.....	161
5- FUAD RAMSES.....	162

6- MONCEF CHILLI.....	163
7- MEZRI HADDAD.....	165
8- YOUSSEF SEDDIK.....	170

TROISIÈME PARTIE: Les grands courants. 173

CHAPITRE SEPTIEME: LE PANAFRICANISME.....175

1- F.W.BLYDEN.....	175
2- MARCUS GARVEY, 1887-1940.....	176
3- W.E. B DU BOIS, 1868-1963.....	178
4- LA DOCTRINE DU PANAFRICANISME.....	178

CHAPITRE HUITIEME:LA NEGRITUDE.....181

1- SENGHOR ET CESAIRE.....	181
2- STANISLAS ADOTEVI.....	184

CHAPITRE NEUVIEME: L'ETHNOPHILOSOPHIE.....189

1- TEMPELS, KAGAME, FOUA.....	189
2- LA CRITIQUE : TOWA ET HOUNTONDJI.....	193
3- UNE TROISIEME VOIE : LES NYCTOSOPHIES.....	194
4- TEDANGA IPO'TA BEMBELA.....	196

CHAPITRE DIXIEME: LA RENAISSANCE AFRICAINE.....199

1- THABO MBEKI.....	199
2- STEVE BIKO, EN AMONT DE LA RENAISSANCE AFRICAINE.....	203
3- LE NEPAD.....	205
4- Ni nouveaux, ni partenaires.....	210
5- LA RENAISSANCE ETHIQUE.....	212

CHAPITRE ONZIEME: EGYPTOLOGIE, AFROCENTRICITÉ.....217

1- CHEIKH ANTA DIOP 1923-1986.....	218
2- THEOPHILE OBENGA, 1936.....	224
3- MOLEFI KETE ASANTE : L'AFROCENTRICITÉ.....	228
4- JEAN-PHILIPPE OMOTUNDE.....	233
5- MAULANA KARENGA.....	239
6- AMA MAZAMA.....	241

CONCLUSION.....245

Du même auteur :

- *Paradoxes. Essai sur les contradictions du sens commun*, Ed. Objectif, Yaoundé, 1981, 160p. (Épuisé) ;
- *La philosophie en raccourci* (Manuel), Ed. Objectif, Yaoundé, 1981, 156p (épuisé) ;
- *Considérations actuelles sur l'Afrique* (en collaboration avec E. Njoh-Mouelle), Ed. CLE, Yaoundé, 1983, 196p ;
- *L'idée sociale chez Paul Biya*, Université de Yaoundé, 1985, 250p ;
- *De l'ethnofascisme dans la littérature politique camerounaise*, Ed. Silex, Paris 1987, 80p ;
- *Pour comprendre le libéralisme communautaire de Paul Biya*, Ed. CEPER, Yaoundé, 1988. 66p ;
- *Regard sur la Corée, pays mystérieux de l'Orient*, Ed. Afric-Avenir, Douala-Yaoundé, 1985, 160p ;
- *Révolution et création. Essai sur la philosophie du Djoutché*, Université de Yaoundé, 1988, 220p (Traduit en Anglais et en espagnol par les Ed. en Langues Etrangères de Pyongyang – ELEP) ;
- *La Mutation. Essai sur le changement politique au Cameroun*, Ed. Carrefour-Prugnot. Yaoundé/Bruxelles, 1992, 190p ;
- *L'Ecume des tontines. Dissertation sur la crise économique et sociale*, Ed. Carrefour, Yaoundé, 1993, 61p ;
- *Les proverbes de Paul Biya*, Ed. Carrefour, Yaoundé, 1998 140p ;
- *Les chansons de Sodome et Gomorrhe. Analyses pour l'éthique*, Ed. Carrefour, Yaoundé, 1999, 130p.
- *Beauté et vertu du savoir. Esquisse d'une épistémétique*, Ed. Carrefour, Yaoundé, 1999, 150p.
- *A la tombée du jour. Problématique théorie et pratique de la philosophie africaine*, Carrefour/MINESUP, Yaoundé, 2000, 349p.
- *L'Essentiel, en philosophie* (Manuel), Ed. Carrefour, Yaoundé, 2006, 240p.
- *Les vampires du Godstank* (Roman), Ed. Carrefour, Yaoundé, 2006, 139p.

A paraître :

- *Introduction à la philosophie camerounaise*, 260p

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226
Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Ruc KA 028
En face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
(00237) 458 67 00
(00237) 976 61 66
harmattancam@yahoo.fr

Histoire de la philosophie africaine

Voici enfin un parfait condensé de la philosophie africaine, d'hier et d'aujourd'hui, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest du continent. L'Afrique n'a peut-être pas encore produit un Jean-Paul Sartre ou un Martin Heidegger, chez qui culmine une majestueuse spéculation de type ontologique, après les Parménide et les Aristote.

Mais, en commençant la présentation de la philosophie africaine par la pensée de l'Égypte pharaonique, ce petit traité, quoique sans vouloir le démontrer, laisse clairement voir que l'ontologie des modernes (*L'être et le néant*, *Sein und Zeit...*) n'aurait pas existé sans cette réflexion primordiale naguère développée à travers les papyrus égyptiens.



L'auteur, Hubert MONO NDJANA, Chevalier de l'Ordre de la Valeur, est professeur titulaire et chef du département de philosophie à l'Université de Yaoundé I. Il est aussi le créateur d'une société de gestion collective du droit d'auteur et des droits voisins, la SOCILADRA.



9 782296 079069

ISBN : 978-2-296-07906-9

23 €

Couverture : Julien Desjeux

**PROBLÉMATIQUES
AFRICAINES**