



**panorama de la
pensée africaine contemporaine
de langue française**

des ethnologues à Placide Tempels : motivations pures et entreprise ambiguë

C'est dans l'arrogance d'une conquête coloniale faite pour durer des siècles qu'un franciscain belge - Placide Frans Tempels - missionnaire au Kantaga, écrit un petit ouvrage de philosophie dont on peut dire qu'il « barre » encore nombre de penseurs africains. Ce que Tempels sait de philosophie se réduit, pour l'essentiel, aux enseignements reçus pendant sa formation religieuse. Il n'est pas un professionnel de la philosophie, et ses préoccupations majeures sont, dès son arrivée en Afrique en 1933, d'ordre religieux. Un de ses exégètes contemporains, A.J. Smet, a pu même estimer que dans les premiers textes à allure ethnographique que Tempels donne avant **La Philosophie bantoue**, l'influence de Lévy-Bruhl serait manifeste (1). Tempels se sait et se dit nanti d'une mission : celle de conduire le Noir - auquel il ne donne pas (encore) statut d'homme achevé - sur le chemin de la civilisation, de la connaissance et de la vraie religion en « Boula-Matari », « Maître » et « Docteur autoritaire » (2). C'est cette certitude que relativisera fortement **La Philosophie bantoue** qui, à ce titre, pourrait être considérée comme le témoignage d'une révélation et le signe d'une rupture dans la vie de Tempels.

Ce livre connaît un retentissement extraordinaire dès sa publication. G. Bachelard, notamment, le salue comme un trésor. Alioune Diop engage sa foi et le destin de « Présence Africaine » en ce petit ouvrage dont il préface avec sympathie la version française, le qualifiant d'ouvrage le plus décisif qu'il lui ait jamais été donné de lire. Mais que d'ennemis l'ouvrage ne suscite-t-il pas ! En commençant par le Kantanga où, parmi d'autres mais avec un éclat particulier, règne un étrange prince de l'Eglise qui est aussi un puissant prince de la Colonie : Monseigneur Jean Félix de Hemptinne que les coloniaux irrévérencieux appelle « le fils de Léopold II ». Le prélat usera de son pouvoir, semble-t-il, pour arrêter la diffusion de **La Philoso-**

phie bantoue, insistera pour que Rome condamne le livre et que Tempels soit expulsé de la colonie.

C'est que dans le milieu colonial, ce petit ouvrage passe vite pour mettre en doute la grandeur et la dignité de l'entreprise coloniale. Il se trouvait alors des théoriciens parfaitement respectables pour considérer le droit de colonisation comme un droit naturel. D'après la doctrine, c'était aux peuples avancés, disposant des moyens techniques et intellectuels utiles, d'intervenir en ces « régions dormantes » d'Afrique et d'y exploiter des biens destinés à toute humanité depuis la création du monde.

Par sa présence et une politique adéquate, le colonisateur réveillerait « ces peuples léthargiques » et les introduirait à la civilisation et à la vraie religion. On l'a vu, Tempels suivit pendant une dizaine d'années les grandes lignes de cet objectif : à l'instar des administrateurs et des colons, le missionnaire qu'il est, affirme, par sa présence africaine, au moins deux thèses : que la nature sort des mains de Dieu et qu'il appartient à la communauté des meilleurs de civiliser les frères inférieurs. Ainsi le droit de colonisation se double d'un devoir naturel et d'une mission spirituelle. Une métaphore vibrante très en vogue alors, semble d'ailleurs lui donner raison : de même que dans une forêt, il y a des essences fragiles, dépendantes, qui ne peuvent vivre et se développer qu'à l'ombre d'essences plus fortes et plus puissantes, de même entre communautés humaines...

Avec sa **Philosophie Bantoue**, Tempels ne rejette pas complètement, comme on l'a craint dans les milieux coloniaux, cette idéologie dominante. Son projet, de son propre aveu, est de proposer des voies plus efficaces pour un meilleur accomplissement de l'œuvre de civilisation et d'évangélisation. Prêtre, sincèrement soumis aux normes essentielles de sa mission, il indique la possibilité d'un nouveau code de promotion humaine et spirituelle des indigènes : établir la culture européenne et les valeurs chrétiennes sur le socle culturel des Bantous, de manière à construire une

civilisation qui soit en harmonie avec les modes de penser et d'être des Bantous.

Le procès de « philosophie » que l'on a fait ensuite à Tempels, et qui est régulièrement repris, nous paraît exagérément intellectuel. L'ouvrage est assurément ambigu. Il ne mérite, cependant, pas les excès qu'il suscite parfois. Certes, on pourrait à la suite de F. Crahay (3) lui reprocher une confusion du vécu et du réflexif, mais en revenant avec insistance, et de manière incessante sur cette faiblesse mineure, comme si elle constituait philosophiquement un péché capital, les philosophes africains peuvent, à terme, bloquer des travaux utiles qui, à la suite de P. Tempels, même s'ils reconduisent une acceptation vulgaire de la philosophie, introduisent généralement à de stimulantes visions et conceptions africaines. Certes, l'on pourrait aussi, à la suite d'Aimé Césaire (4), noter les complicités politiques que l'ouvrage a pu signifier, et mettre davantage en lumière son concours à l'idéologie coloniale. Mais, sans doute, il serait aussi indiqué de relever, en paradoxe, que **la Philosophie Bantoue** ouvrait des brèches dans le monolithisme idéologique colonial, comme l'avait bien vu Alioune Diop, dans sa préface, lorsqu'il l'indiquait comme livre essentiel au Noir pour sa prise de conscience. Enfin, tout Africain sain d'esprit aurait parfaitement

(1) A.J. SMET, « Le Père Placide Tempels et son œuvre publiée », in *Revue Africaine de Théologie*, Kinshasa, I, 1, 1977, pp. 77-128 ; et « L'œuvre inédite du Père Placide Tempels », même revue, I, 2, 1977, pp. 219-233.

(2) P. TEMPELS, *Notre Rencontre*, I, Léopoldville, Centre d'Etudes Pastorales, 1961.

(3) in *Diogenes*, 1965, 52, pp. 615-84.

(4) *Discours sur le Colonialisme*, Paris, *Présence Africaine*, 1970, p. 33 sq.

(5) in *Présence Africaine*, 1968, 66, pp. 5-40.

(6) Voir notamment : in *Mélanges de Philosophie Africaine*, 3, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1978, pp. 149-180 ; et R.P. Placide TEMPELS, *Philosophie Bantu*, Introduction et Révision de la Traduction de A. Rubbens sur « texte original » par A.J. SMET, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1979, 182 p.

(7) A.J. SMET, *Histoire de la Philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, p. 93-108.

(8) *Etudes Africaines du Crisp*, Travaux Africains, 108-109, juin 1970, pp. 2-28.

(9) *Notre Rencontre*, op. cit. - La suite à ce premier volume qui circule en version multigraphiée n'aurait pas, semble-t-il, reçu l'autorisation ecclésiastique en vue de sa publication.

(10) *Anthologie de la nouvelle Poésie nègre et malgache de langue française*. Paris, P.U.F., 1948 ; nouvelle édit. 1969.

le droit d'interroger la signification socio-historique du livre et, avec F. Eboussi-Boulaga, craindre que la thèse de l'évolution de la pensée bantoue selon Tempels ne signifie simplement réduction de la temporalité bantoue à un passé mort dont la durée s'est figée (5). Faut-il lors, et au moins, se consoler en ne retenant que le mode nouveau, venu de quelques ethnologues antérieurs, de parler plus ou moins respectueusement des cultures et traditions africaines ?

Nous pourrions proposer que la vérité de **La Philosophie Bantoue** réside dans la tension de ces contradictions. Et, il est probable que les travaux savants auxquels se consacre A.J. Smet depuis quelques années (6), en vue d'établir une image plus complète de Tempels et de sa pensée, accentueront, le plus clairement, le flou d'une pensée surgie du croisement de la curiosité ethnologique, d'une mission évangélisatrice et d'une vocation coloniale. Il est, en tout cas, significatif que A.J. Smet (7), afin de situer P. Tempels dans « le courant de reconnaissance de philosophies africaines traditionnelles », remonte à l'ethnologie du début du siècle et au débat spéculaire sur la perfectibilité ou l'imperfectibilité des Noirs.

La manière la plus simple de comprendre **La Philosophie Bantoue** est de situer cet étrange livre dans le cheminement spirituel de son auteur, comme le proposait naguère J. Fabian (8). Tempels civilisateur trouve son moment de vérité dans une rencontre profonde avec d'autres hommes dont il se croyait le maître. Il devient l'étudiant de ceux dont il avait charge d'enseigner, et cherche à comprendre comment ils disent les vérités de la vie et de la mort. Dans ce parcours, il y a un moment discret d'une révélation de l'amour qui, radicalement, ternit les certitudes et évidences du civilisateur. En tout cas, l'aventure aboutira à la constitution d'une sorte de communauté chrétienne : la Jamaa (= famille). Tempels en décrit l'esprit en un curieux petit livre (9) et affirme ne point être le « guide » spirituel du mouvement. La « Jamaa », en conjuration de la Foi, va s'instaurer

comme instrument d'africanisation de l'Evangile en célébrant les thèmes de la vie, l'amour et la fécondité, et gagner du terrain en Afrique centrale avant de se faire excommunier par la hiérarchie catholique pour hétérodoxie. Dans ce parcours, **la Philosophie Bantoue** témoigne d'un moment singulier de la rencontre de Tempels avec « l'autre. » Sans doute indique-t-elle encore un désir de pouvoir et signifie-t-elle clairement une mission civilisatrice. Mais vite, Tempels cède, se tait et s'anéantit dans l'espérance et les certitudes de ses anciennes ouailles.

de Sartre à Senghor : la négritude et ses questions

Avec sa préface à l'anthologie de L.S. Senghor (10), J.P. Sartre va faire entendre largement les voix de la Négritude. Mais que d'ambiguïté dans cette élévation de l'existentialiste français au rang de philosophe « in partibus » de la Négritude ! Les ressources et promesses d'une jeune littérature qui se voue avec force aux exigences d'un recommencement du monde vont être coulées et figées dans un moule.

Dans **Orphée Noir**, Sartre présente les normes d'une action possible contre l'idéologie dominante et affirme un droit pour les Africains à un nouveau style de pensée, de parole et de vie. Ce qu'il avance est beaucoup plus qu'un brillant jeu des contraires dont Senghor aurait pu, peut-être, se satisfaire en introduction à une anthologie littéraire. Mais Sartre va loin : il fixe, avec passion, des paradigmes qui permettraient au Noir colonisé de se prendre en charge, d'affirmer ses droits et son avenir sans le maître colonisateur. Et la Négritude qu'il sacre ainsi, il l'investit aussitôt dans une dialectique singulière : elle ne peut ni se suffire, ni ne doit s'éterniser. Elle serait faite pour être niée, dépassée. Sur les ruines des pouvoirs coloniaux, ses chantages devront réaccorder leurs mythes inspireurs et les soumettre totalement au service et à l'exigence de la révolution prolétarienne qui les aura informés.

On peut dire qu'avec **Orphée Noir**, en même temps qu'il corri-

geait des excès potentiels contenus dans la jeune littérature de la Négritude, Sartre barrait souverainement des orientations possibles du mouvement et, en même temps, soumettait la générosité de pensée et de cœur des militants de la Négritude aux ardeurs d'une philosophie qu'il promouvait. C'est la force de L.S. Senghor de ne s'être pas laissé stériliser par les arguments et la vision péremptoire du premier théoricien de la Négritude qu'il avait imprudemment suscité : il lui avait demandé une préface en vue de la célébration de la Négritude ; en réponse, Sartre avait magistralement couvert celle-ci avec des façons de linceul.

D'**Orphée Noir** aux textes publiés par la suite par Senghor (1964, 50 ; 1971, 111 ; 1977, 206), il y a un jeu allusif qu'on pourrait essayer de décoder afin de situer Senghor, théoricien de la Négritude, face à Sartre, premier philosophe de la Négritude. On notera notamment, pour rester en surface, qu'à l'athéisme militant de Sartre s'oppose le christianisme discret de Senghor ; à l'engagement généreux du premier pour une victoire prolétarienne, les prudences socialistes du second. Mais chez l'un et l'autre, deux facteurs identiques de cohérence : d'une part un recours critique à Marx, d'autre part une volonté explicite de s'accorder à l'histoire qui se fait au quotidien et de penser à l'avenir en termes d'une égalité entre peuples et entre hommes, d'une plus grande justice dans le monde et d'une meilleure fraternité dans la différence.

L'influence de Senghor sur la pensée africaine contemporaine est considérable. Son poids aussi. L'écrivain sénégalais ne laisse pas indifférent. Des penseurs africains de ce siècle, il aura probablement été le plus honoré et le plus flatté, mais probablement aussi le mieux dénigré et le plus copieusement injurié, particulièrement par l'actuelle génération des intellectuels africains. Il est significatif, par exemple, que S. Azombo-Menda et M. Anobo, dans leur manuel de philosophie africaine (11), se croient obligés d'expliquer la présence de Senghor dans leur anthologie, en notant que « sa pensée a

exercé sur les intellectuels noirs une influence telle qu'il serait regrettable d'ignorer ses principales thèses ou de les passer sous silence par sectarisme ou parce qu'on se sent incapable de les discuter. » Senghor mérite-t-il vraiment ces pudeurs frémissantes pour figurer dans un manuel de philosophie africaine ? Il devient accessoire de relever que Senghor est devenu un mythe dont on peut parler à bon compte ; souvent même, ou sans l'avoir lu du tout, ou seulement à partir d'extraits soigneusement choisis en raison de leur vogue et dont on attend qu'ils confirment des assertions habilement établies d'avance.

Il est vrai que la critique, surtout l'africaine, a principalement vu en Senghor le promoteur de quelques oppositions célèbres qui, hors contexte, ont pu paraître reconduire des perspectives propres à quelques théoriciens racistes d'autrefois. Ainsi : l'émotion nègre face à la raison hélienne, la raison nègre intuitive par participation face à la raison européenne analytique par utilisation ; ou encore : le négro-africain homme de rythme et de sensibilité qui s'assimile à l'autre par sympathie et qui pourrait dire « Je suis l'Autre, Je danse l'Autre, donc Je suis », face à la fameuse maxime cartésienne : « Je pense donc Je suis » etc. Et à partir de là, on a pu faire procès à Senghor de chercher à promouvoir un modèle détestable pour une division des vocations entre l'Afrique et l'Europe, l'Africain et l'Européen.

Assurément, il est possible de comprendre autrement Senghor. On ne retiendra ici que deux tendances majeures de sa pensée : l'axe de sa réflexion sur « être Noir » au XX^e siècle avec la Négritude pour thème moteur et, le deuxième, celui de sa quête, tout à la fois philosophique et politique, de conciliation des traditions et courants divers (marxisme, socialisme, humanismes gréco-latin, chrétien, islamique etc.) afin d'agir, efficacement et au mieux, sur le développement matériel et culturel de l'Afrique noire. Complémentaires, ces axes se joignent en une cohérence séduisante, affirmant la singularité de la personnalité du Nègre, une

philosophie de son cheminement historique et les modalités de sa participation au monde qui se construit actuellement. Mais les conciliations que Senghor met au clair, sont souvent difficiles. Par exemple, si, dans la gestion de l'Etat, il propose un socialisme repensé sous l'influence, notamment, de Teilhard de Chardin et des particularités des modes de production lignagers africains, il promeut ailleurs le principe de la primauté du culturel sur l'économique. Et cette primauté, il la distingue du fait de la prééminence nette de l'économique, région déterminante en dernière instance, dans l'établissement et l'exécution des plans de développement.

Une pensée complexe donc, excessivement subtile, mais d'une ambition fantastique. La souveraineté de la différence, juste dans le dialogue, signifie concrètement un projet : reprendre, relire, repenser le texte du monde ; répertorier dans toutes les expériences et interprétations antérieures des articulations et signes solides qui, adaptés au milieu négro-africain, puissent devenir des points d'appui pour une lancée originale de l'Afrique dans le monde et dans l'histoire à venir. C'est, notamment, le sens de ces enquêtes multiples de Senghor dont les intitulés surprennent généralement : la Négritude qui croise l'Arabité, la Francité, la Germanité ou la Latinité. Ou, à titre d'illustration encore, les cohortes disparates de réflecteurs qui, régulièrement, soutiennent la réflexion senghorienne : Delafosse et Frobénius par exemple qui croisent Marx et Engels, et qu'accomplit le jésuite Teilhard de Chardin pour l'aménagement de la Négritude et d'une voie socialiste en politique

africaine. A suivre Senghor, même lorsqu'on refuse certaines de ses démonstrations, l'on admet que cet homme a l'art de réfléchir en avant et de réunir tendances et systèmes. Et pour l'honneur de la Négritude, l'on se remémore Kant qui disait : penser c'est réunir.

L'épreuve de la dépendance : un thème et un prétexte

Dans le sillage de la Négritude, mais aussi parallèlement à elle où même contre elle, une pensée politique africaine voit le jour. Au départ, elle vise, par ordre principal, la reconnaissance de la personnalité nègre et l'obtention de quelques droits socio-politiques. Plus tard seulement, elle se mettra au service des indépendances africaines. Il est banal d'y voir un des éléments importants du nationalisme africain, l'autre étant la résistance silencieuse ou, parfois, violente à la colonisation. Il l'est moins de relever que ses promoteurs les plus remarquables sont parmi les premiers et les plus solidement assimilés à la culture et à la pensée française, et que tout se passe comme si du fait de l'intégration subie et acceptée, tout au moins jusqu'à un certain point, ils ressentaient, à un moment, un besoin de retour aux sources et la nécessité d'un droit à la différence.

Ce n'est, en tout cas, pas disqualifier la pensée politique africaine actuelle que de la comprendre comme le produit d'un virage particulier de l'histoire mondiale. Senghor a narré son propre itinéraire, le mettant au pluriel, sans doute en vue d'inclure ses camarades fondateurs de la Négritude (12). S'ils ont cru pouvoir affirmer leur différence, ce fut, selon lui, grâce aux ethnologues, au contact avec les Noirs américains, mais aussi parce qu'ils étaient, entre les deux guerres, les témoins privilégiés de la crise des valeurs en Occident et que Marx qu'ils venaient de découvrir leur donnait des raisons de rêver un autre monde.

L'explication de Senghor est vraisemblable. Jusqu'aux environs de 1970, ces facteurs agissent largement sur l'intelligence africaine. Il y a ainsi, d'abord, les

11. *Les Philosophes africains par les textes*, Paris, Nathan, 1978.

12. *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.

13. *Pour édification : voir, Le Non-civilisé et Nous. Différence irréductible ou Identité fondrière*, Paris, 1927 ; *Une Enigme troublante : la Race nègre et la Malédiction de Cham*, Paris, 1930.

14. *Le Devoir de Violence*, Paris, Seuil, 1968.

15. *Les Ecrivains noirs de Langue française : Naissance d'une Littérature*, Edit. de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1963.

16. *The last public Statement of L.-G. Damas, in Hommage posthume à L.-Gontran Damas*, Paris, Présence Africaine, 1979, pp. 247-254.

17. *in Présence Africaine*, 1959-1960, 29, p. 65 sq.



africanistes : ils permettent une révision graduelle de la sauvagerie supposée du Noir. Des hommes comme M. Delafosse qui, avec **l'Ame nègre** (Paris, 1922) et **Les Nègres** (Paris, 1927), ou O. Le Roy avec **la Raison primitive. Essai de Réfutation de la théorie du prélogisme** (Paris, 1928), constituent un pendant critique aux thèses de Levy-Bruhl et de ses épigones, singulièrement R. Allier dont l'obsession est alors de démontrer l'irréductibilité de l'écart entre « les civilisés » et « les sauvages » (13). La parution, en 1936, de la traduction française de **l'Histoire de la civilisation africaine** de Frobénius, est d'un apport considérable dont témoignera, en négatif, l'écrivain malien Y. Ouologuem dans les sarcasmes dont il couvre le savant allemand (14). Pour abréger, citons comme points de références majeures : l'essai d'E. Guernier sur **l'Apport de l'Afrique à la pensée humaine** (Paris, 1972) ; les enquêtes de M. Griaule, les travaux de L.V. Thomas et les savantes compilations de R. Cornevin sur l'histoire africaine. Ces œuvres auront été, et sont probablement

encore, pour un grand nombre d'intellectuels africains, des sources sécurisantes qui, en règle générale, les confirment dans le principe d'un projet possible d'autonomie culturelle.

Le contact avec les Noirs américains qui aura contribué à la prise de conscience des Africains. L. Kesteloot en fit naguère un bref historique dans sa thèse (15). A la veille de sa mort, en 1978, L. G. Damas le confirmait fortement en s'étendant sur l'aide apportée par Dubois, L. Hughes, Carter Woodson, Countee Cullen et, particulièrement Mercer Cook qu'il considérait comme un trait-d'union entre Noirs américains et Noirs africains (16). Noms auxquels Senghor ajoute volontiers Claude McKay et Richard Wright. S'il est difficile de dire avec exactitude à quel degré l'engagement idéologique des Noirs américains - Dubois est socialiste, C. MacKay et R. Wright sont marxisants - a pu marquer l'intelligentsia africaine, on remarquera cependant qu'il est entré en convergence avec l'influence du Parti Communiste français. Celui-ci est, avant la dernière guerre, la seule force

organisée à combattre clairement pour la cause des Noirs. Nombre d'intellectuels noirs en seront membres : ainsi A. Césaire, J. Roumain, E. Léro, J.S. Alexis., ou, comme Senghor, se situeront en ses parages idéologiques. Quoi qu'il en soit, la fréquentation des Noirs américains a probablement accentué le regard critique des Noirs africains sur la crise des valeurs en Occident. Elle a aussi rendu évident la différence des conditions socio-historiques des uns et des autres.

Une remarquable opposition était déjà apparue lors du deuxième congrès panafricain qui, en 1921, se tint successivement à Londres (28 août), à Bruxelles (29 août, 2 septembre) et Paris (3, 5 septembre). Etablissant l'histoire de la race noire, Dubois avait plaidé pour le principe de la séparation des races et des évolutions distinctes au grand étonnement de Blaise Diagne. Mais celui-ci imposera à l'assemblée une résolution qui était, en fait, une thèse ethnologique : à savoir que « les Noirs et les hommes de couleur sont susceptibles d'un développement progressif permettant à la race arriérée d'atteindre l'état avancé des autres races. »

De la crise allemande de la pensée française, pour reprendre l'heureux titre de l'ouvrage de C. Digeon, sur laquelle, à la suite de Senghor, l'on s'étend longuement pour cerner les multiples et diverses marques (Nietzsche, Freud, personnalisme, surréalisme etc.), l'influence la plus directement visible est le marxisme dont on peut dire qu'il a marqué de son sceau la constitution de la pensée africaine moderne, et dont quelques moments forts sont assurément : le soutien chaleureux que Sartre donne à la Négritude en 1948 avec **Orphée Noir**, la parution du **Discours sur le Colonialisme** d'Aimé Césaire en 1950 (Paris, Edit. Réclame), la publication de **Peau noire, Masque Blanc** de F. Fanon en 1952 (Paris, Edit. du Seuil), et la tenue à la Sorbonne, en 1956, du premier congrès international des écrivains et artistes noirs. Cette même année est aussi celle où, publiquement, des Noirs souhaitent que le Marxisme soit un matériau pour leur promotion et non point l'inverse. A. Césaire quitte

le P.C.F. sous ce signe, et, durant les travaux du Congrès de la Sorbonne, la question est au cœur des débats. Une distance critique s'imposera donc, mais pas un rejet total ; car, comme le dira A. Ly, « autant serait absurde le refus aveugle du marxisme, autant serait funeste, pour l'évolution de l'Humanité, l'aliénation totale au système marxiste. » Bien qu'autrement exprimé, c'est nettement l'esprit de « Bandoeng » et du principe de non-alignement qui se projettera en politique.

Il est remarquable que nombre de leaders politiques qui accèdent au pouvoir dans une Afrique indépendante se réclament du marxisme ou du socialisme, ou se permettent de chercher des voies pour l'indigénisation de ces systèmes. Quoi qu'il en soit, socialistes ou non, les Chefs d'Etat africains, tentant de lier la pensée à l'action, publient beaucoup. L'Afrique contemporaine aura probablement eu les hommes d'Etat les plus prolifiques du monde, si l'on excepte évidemment ceux du « bloc socialiste » où l'on cultive le culte douteux des œuvres complètes au sens impropre du terme. Le plus prestigieux des chefs charismatiques est, en ces années, S. Touré qui a osé refuser l'indépendance progressive que proposait la France. En 1959, il publie plus de mille pages (1959, 22, 23, 24) sur sa conception et ses projets politiques pour le développement de la Guinée et la promotion de l'Afrique. A. Césaire va célébrer cette pensée « courageuse » et « dynamique » (17). Elle est alors, dans son inspiration comme dans ses perspectives, proche de celle de K. Nkrumah. L'influence de celui-ci va envahir les pays d'expression française avec la traduction en 1960 de son autobiographie et connaîtra une faveur grandissante dont le point culminant sera l'accueil réservé à son **Consciencisme** (1964, 49). Dans cet ouvrage, comme dans les autres (1963, 40 ; 1972, 149), Nkrumah entend incarner une manière de fidélité au marxisme et la met au service d'une volonté de décolonisation totale et d'une lutte contre l'impérialisme. Son ami, Patrice Lumumba, n'aura ni le temps de préciser sa pensée, ni d'affiner ses essais

(1961, 33). Ceux-ci paraîtront au lendemain de sa disparition, et J.P. Sartre, une fois de plus, mettra son talent au service de la pensée nationaliste et de l'entreprise inachevée du leader congolais.

De nombreux autres leaders donneront leurs points de vue sur les problèmes complexes de l'Afrique indépendante et qui concernent tout autant la gestion de l'Etat que les moyens et perspectives de la promotion des hommes. Ainsi : Ahidjo au Cameroun (1964, 45 ; 1968, 73 ; 1969, 82), Badian au Mali (1964, 46), Mamadou Dia, Sénégal (1957, 10 ; 1960, 25), Kanza au Congo-Zaïre (1959, 18, 19), Mobutu au Zaïre (1975, 167) et, plus récemment, se réclamant du socialisme scientifique, Ngouabi au Congo (1975, 170) ; et de « l'Ujamaa », l'adaptation du socialisme au contexte tanzanien, Nyerere (1970, 98 ; 1972, 131 ; 132).

Mais les voies prises, en politique comme en économie, ont vite suscité, ça et là, des problèmes graves lorsqu'elles n'ont pas conduit à des échecs cuisants. Des oppositions politiques ont pu naître lorsque la situation le permettait. En tout cas, des pensées différentes ont vu le jour. Ainsi, la satire et la polémique, comme dans la moquerie magistrale de l'Etat nègre de D. Ewandé (1968, 75). Mais elles vont s'affirmer, en armes cathartiques, surtout dans la littérature romanesque d'après les années 60, en prenant pour cibles l'incompétence et les abus des nouveaux gestionnaires des Etats africains. Au thème du « mauvais colonialiste exploiteur » et à ses motifs, succède un sujet original : nous sommes, pour beaucoup, responsables de notre misère. C'est que l'image d'Afrique, après 1965, est désolante : des régimes autoritaires se sont multipliés, les règles et normes de la démocratie ont été bafouées ou rejetées : ça et là, des mystifications triomphantes se sont imposées ; et des chefs « charismatiques » évanouis dans l'ambiguïté : S. Touré s'est isolé, et K. Nkrumah meurt en exil, contesté et insulté. Senghor, toutefois, se maintient, mais détaché d'un Mamadou Dia dont la force de la pensée économique (1957, 10 ; 1960, 25 ; 1967, 65) avait été

considérée, dans les années 60, comme un complément heureux à la métaphysique du père de la Négritude pour garantir la solidité de la voie africaine du socialisme (1963, 43). Couvert d'honneurs, mais de plus en plus critiqué par la nouvelle génération (Ainsi, Towa 1971, 112 ; et Adotevi 1972, 115), il s'emploie à rendre accessibles tous ses écrits (1964, 50 ; 1971, 206), tout en continuant contre vents et marées sa quête : notamment, en précisant la Négritude comme une valeur de dialogue et d'ouverture (1967, 71, 72 ; 1973, 152), en clarifiant ses choix humanistes pour une politique et une économie socialistes (1968, 81 ; 1972, 134), accordées à une lecture africaine de Marx (1976, 188).

La recherche pour la construction d'une nouvelle société africaine s'oriente également en d'autres directions : soit que la critique de la société présente et de ses échecs s'effectue à la lumière des structures socio-politiques traditionnelles - comme c'est le cas chez Pathé Diagne (1967, 66) et G.L. Hazoumé (1972, 124) - soit qu'elle implique l'exigence d'une application plus rigoureuse de la leçon marxiste, comme le signifiait brillamment Osende Afana dans ses perspectives de développement de l'économie ouest-africaine (1976, 187) et comme le donnent des pages d'auteurs aussi différents que P. Diagne (1972, 119), P. Hountondji (1973, 140 ; 1977, 195), M. Ngouabi (1975, 170) ou P. Li-boussa (1975, 166) ; soit encore que la recherche situe, en préalable, une réinterrogation de la tradition : M. Dia, par exemple, avec ses travaux sur l'humanisme islamique (1977, 192 ; 1979, 214) rejoint A. H. Ba et Boubou Hama, prestigieux survivants d'une vieille équipe (Dim Delobson, P. Hazoumé, M. Quénou, F.D. Sis-soko), qui, dès les années 1930, n'a cessé d'invoquer le traditionalisme comme source efficiente de régénération. De cette pétition de principe est né au Zaïre, dans les années 1970, le courant d'Authenticité (1975, 167) : celui-ci aurait pu, au moins, générer une anthropologie politique de grand intérêt, le mouvement s'est lui-même achevé dans le malaise idéologique qui l'avait autorisé

en s'érigeant comme nostalgie d'un besoin d'unité politique. (1973, 141 ; 1974, 157 ; 1977, 20).

Les tendances actuelles donnent parfois l'impression que l'Afrique des années 1980 revit la crise et les déchirements des années 1950. Pour la création des mythes qui donneraient sens à ses espérances de promotion, elle paraît hésiter entre deux principaux appels : le marxiste et le traditionnel, et s'interroge inlassablement sur la portée de l'évidence de la supériorité du Même sur l'Autre, et les vertus possibles du rapport inverse. Mais, silencieusement, un courant discret et continu fait son chemin depuis 1954 : date de publication de *Nations nègres et Culture*, de Cheik Anta Diop (1954, 1). A beaucoup, ce courant apparaît comme la seule alternative raisonnable au désarroi actuel. Il invoque le marxisme comme réflecteur (1954, 1), entend lire la tradition africaine en profondeur, affirmant l'unité politique de l'Afrique pré-coloniale (1960, 26), son unité culturelle (1960, 28), une parenté linguistique (1978, 216) et un passé historique (1967, 67). Ces recherches savantes de Diop, auxquelles le congolais Th. Obenga et le camerounais E. Mveng (1972, 128) ont donné un concours important (1973, 150), voudraient donner à l'Afrique le bénéfice moral d'être le berceau de l'humanité et d'avoir marqué l'histoire de l'Égypte ancienne et celle des civilisations méditerranéennes. Mais ces mythes potentiellement mobilisateurs pourraient-ils, comme l'espère Cheik Anta Diop (1960, 27), permettre la fondation d'un Etat fédéral d'Afrique noire.

des mille et un usages de la philosophie africaine

A parcourir le répertoire chronologique des œuvres de pensée africaine en langue française (1954-1980), un fait frappe immédiatement : l'importance quantitative des livres de « philosophie » publiés en Afrique centrale, principalement au Zaïre. Cette importance est due à l'influence que les missionnaires catholiques ont exercé durant la période coloniale : aux termes de la

Convention de 1906 entre le Saint-Siège et l'Etat Indépendant du Congo ils avaient un quasi monopole de l'enseignement. Aussi, très tôt, ont-ils développé une structure fortement élaborée d'enseignement ecclésiastique débouchant sur des « grands séminaires » dans lesquels les candidats au sacerdoce étaient introduits à la philosophie thomiste avant d'entreprendre des études de théologie.

Œuvres philosophiques d'Afrique centrale et importance des missionnaires catholiques

On comprend alors que les premiers Africains à publier, en ce siècle, des travaux se réclamant explicitement de la philosophie soient des ecclésiastiques : Kagame (1955, 2 ; 1956, 4), Makarakiza (1959, 20), Lufuluabo (1962, 36 ; 1964, 47) et V. Mulago (1965, 53). On pourrait aussi comprendre que leur statut et l'ordre particulier de leur mission les aient, de fait, préparés à accueillir avec sympathie les hypothèses essentielles de P. Tempels ainsi que la voie qu'il avait ouverte. Cette soumission à une perspective n'a cependant jamais signifié reprise simple du projet de Tempels comme l'indiquent les réserves de Kagame et l'élargissement de son enquête (1976, 183). P. Tempels offrait sa « philosophie bantoue » aux coloniaux de bonne volonté », comme repère possible dans le travail d'érection d'une civilisation bantoue chrétienne. Ses successeurs africains ont pensé en faire une formule apte à révéler des archéologies culturelles (Kagame 1956, 4 ; 1976, 183 ; Lufuluabo, 1962, 36 ; 1964, 48) ; ou, et c'est le plus constant, à mettre la philosophie en accord avec la théologie afin de promouvoir un projet d'intégration culturelle du christianisme : ainsi Mulago (1965, 53), Mubengayi (1966, 60), Lufuluabo (1966, 59 ; 1968, 80) et

Nyeme Tese (1975, 173). Cet engagement a évidemment suscité des problèmes : soit parce qu'on a vu en ces philosophes des « nostalgiques d'un ethnocentrisme philosophique à base de « platonico-aristotélico-thomisme ou scotisme », soit parce que l'usage qu'ils font du terme de philosophie reconduit une acception vulgaire ; soit encore parce que des critiques ont pu estimer que ces enquêtes relevaient de la théologie, et que celle-ci n'avait rien à voir avec la philosophie, oubliant que les perspectives épistémologiques de la recherche théologique, des questions sémantiques ou herméneutiques qu'elle peut susciter, ressortissent à une vue philosophique. D'ailleurs, poussé plus avant, le débat devrait, pour être critique, reprendre des questions propédeutiques : qu'est-ce que la philosophie africaine ? (1974, 160) Et celle-ci suppose une autre question : d'une part, celle de la définition de la philosophie et de la théologie ; d'autre part, celle des normes d'une collaboration éventuelle des deux disciplines.

Parallèlement aux promoteurs de la conception d'une philosophie auxiliaire de l'inculturation du christianisme, d'autres penseurs, sans mettre en préalable leur africanité, posent la question du statut de la théologie comme science (Tshibangu 1965, 57 ; 1980, 232) ; ou, au croisement des méthodes historiques, philosophiques, philologiques et théologiques, produisent des travaux d'exégèse de haut niveau. Ainsi : les recherches de Ntedika sur l'évolution de la doctrine du purgatoire chez S. Augustin (1966, 62) et sur la patristique latine (1971, 109), la thèse de J. Kinyongo sur l'origine de la signification du nom de Yahvé (1970, 94) ; l'analyse, donnée par D. Atal des structures et de la signification de quelques versets de l'hymne johannique (1972, 117) ; et, dans le même ordre, l'étude de L.P. Mosengwo sur la notion de « nomos » dans le Pentateuque (1973, 147). Plus strictement proches de la conception usuelle et technique du travail philosophique, on relèvera trois thèses publiées récemment : la recherche de P.E. Elungu sur Malebranche, (1973, 138), celle d'A. Ngindu sur L. Laberthonnière

18. in *Présence Africaine*, 1957, 14-15, pp. 222-232.

19. in *Aspects de la Culture noire*, Fayard, Paris, 1958, pp. 22-30.

20. in *Comprendre*, 1960, 21-22, pp. 74-84.

21. in *Aspects...*, op. cit., pp. 104-116.

22. in *Présence Africaine*, 1962, 42, pp. 137-143 ; et in *Problèmes sociaux congolais*, CEPIS, Elisabethville, 1964, 64, pp. 113-117.

23. in *Présence Africaine*, 1965, 55, pp. 15-31.

24. « Le Bantou problématique » in *Présence Africaine*, 1968, 66, pp. 4-40.

(1978, 224), et celle d'O. Ugira-shebuja sur Heidegger (1977, 210).

Courants de la pensée traditionnelle d'Afrique de l'Ouest

Au moment où en Afrique centrale s'amplifie le débat sur la philosophie africaine - précisément, entre 1955 (date de publication du premier texte philosophique de Kagame) et 1965 (date de publication de l'article de M. Crahay dans *Diogène* où sont posées les conditions d'existence d'une philosophie bantoue) - en Afrique de l'Ouest, si l'on excepte les travaux de L.S. Senghor, d'A. Diop et quelques ouvrages nettement marxistes, la tendance dominante est dans le sillage traditionaliste. Les travaux à ambition philosophique sont, en nombre, limités. En général, d'ailleurs, ce sont des articles. Avant 1965, nous pourrions en retenir à peine une dizaine comme significatifs du point de vue philosophique. De F. N'sougan Agblemagnon, un travail stimulant sur le temps dans la culture Ewé (18), une analyse des concepts de personne, tradition et culture en Afrique (19), et sa recherche sur la métaphysique et l'éthique dans l'évolution de l'Afrique noire (20). De M. Hebga, un plaidoyer pour les logiques d'Afrique (21) qui, imprudemment, entend fonder la relativité des modes de penser à l'aide des procès suscités par le surgissement des géométries non-euclidiennes (21). De Kizerbo, deux brefs articles sur l'histoire et la personnalité africaine (22). De M. Memel-Foté, un rapport de travail sur la civilisation animiste établi pour un colloque sur les religions (Paris 1962), et un article sur la paix perpétuelle dans la philosophie pratique des Africains (23). Enfin d'E. Mveng, un ouvrage, *l'Art d'Afrique noire*, (1965, 54), qui est un essai d'esthétique religieuse.

Brusquement, à partir de 1968, des réquisitoires vigoureux voient le jour, en Afrique de l'Ouest, pour défendre la rigueur dans la pratique philosophique africaine. Une « école » critique s'affirme en effet, de manière progressive, au lendemain de la parution de l'essai d'Eboussi-Boulaga contre *La Philosophie Bantoue* (24). Ses maîtres P.

Hountondji (1977, 195) et M. Towa (1971, 112), très largement, croisent ou rejoignent les pistes balisées par F. Crahay. Ils ont dénommé « ethnophilosophie » les recherches qui, à la suite de P. Tempels et de Kagame, disent restituer fidèlement les philosophies africaines traditionnelles. L'impact de cette critique, ainsi que sa signification, vont modifier considérablement le visage de la philosophie africaine à partir des années 1970. Deux caractères externes l'indiquent nettement : d'abord, l'on constate que le centre de production de la pensée philosophique africaine se déplace de l'Afrique centrale vers l'Afrique occidentale ; et les recherches et essais, méthodologiquement exigeants, proviennent du Bénin, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire ou du Sénégal ; ensuite, deuxième caractère notable : l'éviction sensible - mais temporaire - (25) des ecclésiastiques ; et, la réflexion philosophique tend à prendre une allure résolument laïque.

tendances de la pensée contemporaine

représentation de Nkombe et Smet

Dans leur panorama de la philosophie africaine contemporaine, Nkombe Oleko et A.J. Smet (26) ont présenté un schéma de classement des philosophes africains dont nous nous inspirerons pour mettre au clair les tendances de la pensée contemporaine. Ils représentent la structure interne de la philosophie africaine sous forme d'un losange dont les sommets seraient constitués par les courants suivants :

(a) **le courant idéologique** : réaction de combat aux théories et préjugés qui, autrefois, soutinrent la traite et, plus tard, justifiaient la colonisation ;

(b) **le courant de reconnaissance d'une philosophie africaine traditionnelle** : réaction aux mythes de « l'irrationalité » et de « la mentalité primitive » des Africains qui, par la restitution herméneutique, entend affirmer l'existence, la solidité et la cohérence de philosophies africaines traditionnelles ;

(c) **le courant critique** : réaction

aux thèses ou aux projets des deux courants précédents ; il remet en cause la validité des démarches, et parfois la pertinence des objectifs ;

(d) **le courant synthétique** : assimilation des tendances précédentes et orientation des données recueillies vers la fondation d'une herméneutique philosophique, d'une philosophie fonctionnelle ou la recherche de nouvelles problématiques.

Pour opératoire qu'il puisse paraître à première vue, ce schéma laisse perplexe : c'est qu'il érige en thèse une hypothèse de travail. En effet, la philosophie africaine est, sur le plan de la structure externe, définie comme impliquant deux savoirs - l'occidental et la sagesse africaine - ceux-ci étant en rapport de sous-contrariété, sans que l'on sache exactement et clairement ce qui est ainsi dénommé ; et, du coup, l'on est en droit de s'interroger sur la valeur de cette manière de disjonction inclusive.

En logique élémentaire des propositions analysées, dans les inférences immédiates ou raisonnements qui s'appuient sur une prémisse unique et aboutissent immédiatement à une conclusion, l'on dit qu'il y a une **relation de sous-contrariété lorsque les deux propositions peuvent, toutes les deux, être à la fois vraies, mais ne peuvent, l'une et l'autre, être fausses en même temps**. Ainsi donc, trois cas possibles d'inférences : si la prémisse, ou première proposition, est fausse, la conclusion ne peut être que vraie : si, par contre, la prémisse est vraie, la conclusion est incertaine, pouvant être vraie ou fausse.

25. En effet, dès 1975, la Faculté catholique de Kinshasa prend un nouveau souffle. Et son département de philosophie est, actuellement, l'un des centres les plus vivants de la recherche en philosophie africaine.

26. in *Mélanges de Philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1978, p. 263 sq.

Malgré la critique que nous leur adressons, notre dette à leur égard est importante : leur schéma nous a été d'un réel secours pour une première organisation du « désordre » de la philosophie africaine.

(27) L'image de la queue pouvant paraître péjorative, suggérons celle d'un serpent à deux têtes : elle exprimerait mieux les tensions entre ces deux grandes orientations de la philosophie africaine.

(28) art. cit., p. 63.

Par exemple, dans chacun des trois raisonnements suivants, les propositions sont en relation de sous-contrariété.

- (a) Une inférence chère à certains anthropologues du début de ce siècle :
 — Certains Africains ne sont pas des hommes (Faux)
 — Certains Africains sont des hommes (Vrai)
 (b) Un professeur de géométrie pourrait agacer ou amuser ses élèves en jouant sur le raisonnement suivant :
 — Certains quadrilatères n'ont pas cinq côtés (Vrai)
 — Certains quadrilatères ont cinq côtés (Faux)
 (c) Un père de famille, tôt ou tard, introduit ses enfants à l'évidence suivante :
 — Certains peuples sont noirs (Vrai)
 — Certains peuples ne sont pas noirs (Vrai)

Afin de bien comprendre la portée de la relation de sous-contrariété dans le modèle qui nous est présenté, il nous faut retenir deux choses. D'abord, que les auteurs posent un rapport d'implication entre, d'une part, la philosophie africaine et le « savoir européen » ; d'autre part, cette même philosophie et la « sagesse africaine. » En d'autres mots, ils établissent, d'une part, que « les penseurs africains et les africanistes puisent leurs modèles d'analyse, d'interprétation et de spéculation dans le savoir européen », et que, de ce fait, « il est inconcevable de chercher à comprendre la philosophie africaine aujourd'hui, en dehors de la relation qui l'unit au savoir européen. » D'autre part, ils estiment que du point de vue du contenu, « tous les courants philosophiques africains se préoccupent de problèmes qui se posent à l'Afrique d'aujourd'hui. » Entre le « savoir européen » et la « sagesse africaine » existerait donc, selon les auteurs, un rapport de sous-contrariété parce qu'ils sont compatibles : « nous pensons, écrivent les auteurs, que malgré les différences qui existent entre la sagesse africaine et le savoir européen, on peut y découvrir un dénominateur commun. »

Deuxième chose : les auteurs affirment la ressemblance entre ce rapport et la disjonction inclusive. Celle-ci est, communément

appelée, en logique, disjonction stricte. C'est une opération à deux arguments qui produit un résultat vrai dans trois cas : lorsque les deux arguments sont tous deux vrais, et lorsque l'un ou l'autre des deux arguments est vrai. Tout ceci est bel et bon. Et même extrêmement stimulant. Mais ce modèle extrêmement abstrait pose quelques problèmes, dont le plus immédiat et, peut-être, le plus important, réside dans les arguments eux-mêmes : que sont-ils et que signifient-ils exactement ? Je craindrais, en effet, que « savoir européen » et « sagesse africaine » ne soient, comme expressions, malgré une clarté apparente, parfaitement opaques, et, de ce fait, peu indiqués pour soutenir le processus d'un calcul des propositions et l'analyse des valeurs de vérité des variables propositionnelles. Le modèle qui nous est présenté les annonce clairement.

Un jeu gratuit montrera le sens de ma réticence. On sait que, par définition, affirmer la disjonction de (a) ou (b) implique que (non-a) implique (b). Qu'est-ce qui empêcherait un plaisantin de lire cette définition de la manière suivante : ou le « savoir européen » ou la « sagesse africaine », le « non-savoir européen » signifiant « sauvagerie », donc « la sauvagerie » implique la « sagesse africaine. » Faut-il noter qu'il suffirait de changer l'ordre des termes, mais en supposant que notre plaisantin maintient la sauvagerie comme négation du premier terme, pour qu'elle implique le « savoir européen. »

Ce jeu atroce signifie, au moins, qu'il serait prudent de faire un usage plus discret des tentations axiomatiques et, en tout cas, d'en limiter l'exercice à des domaines plus classiques et mieux circonscrits.

Quoi qu'il en soit, si l'on accepte que sur le plan interne, l'on puisse représenter la philosophie africaine sous forme d'un langage de sous-contrariété avec les quatre courants comme sommets, il faut bien supposer une tension qui serait identique entre les sommets et permettrait à ceux-ci de se maintenir, sauvegardant ainsi la cohérence du lo-

sange. Mais est-ce évident ? Le courant de la reconnaissance d'une philosophie africaine ne tend-il pas à se rapprocher du courant idéologique, et le synthétique à fusionner avec le critique ? Cela étant, en représentation graphique, l'on aurait alors, comme résultat, une ligne perturbée qui, au mieux, rappellerait la forme d'un serpent, avec du côté de la queue les deux premières tendances et de celui de la tête, les deux dernières (27).

Pour plus de clarté, il nous semble, d'une part, que les recherches de restitution de la philosophie africaine traditionnelle (deuxième courant) sont complémentaires du courant idéologique - éminemment théorique - et dont elles sont des expressions concrètes. D'autre part, la tendance critique - troisième courant - devrait être considérée comme une pierre d'attente obligée ou, plus exactement, comme un préalable essentiel sans lequel le quatrième courant - la recherche des synthèses, l'herméneutique ou la philosophie fonctionnelle - n'aurait pas de sens, tout au moins comme projet philosophique rigoureux.

Nouvelle présentation proposée

Proposons donc une représentation, à la fois moins complexe et davantage parlante, qui symboliserait l'unité de la philosophie africaine. Soit deux ensembles A et B en rapport d'inclusion partielle : le premier réunirait des travaux à dominante idéologique (au sens le plus large du qualificatif) - c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie de Nkombe et Smet : le courant idéologique et celui de la reconnaissance d'une philosophie africaine traditionnelle ; et le second comprendrait des productions à vocation philosophique au sens strict : celles ressortissant aux courants critiques. Et admettons, à titre d'hypothèse, qu'à l'intersection des ensembles, il existe des œuvres africaines qui, par leurs visées ou du fait de certains caractères, peuvent être considérées comme appartenant à l'un et à l'autre des deux ensembles. Deuxième étape : dans chacun des deux en-



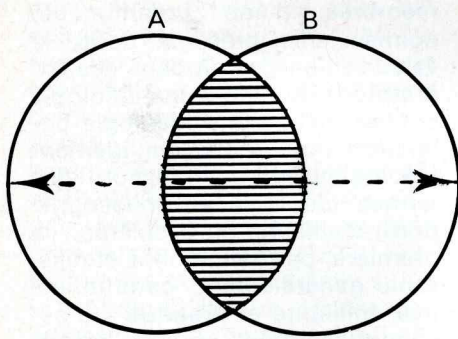


Fig. 1

sembles, il serait, en principe, possible de faire surgir des sous-ensembles également en rapport d'inclusion partielle. Soit, à titre purement indicatif, la représentation suivante : dans A : A_1 et A_2 ; et dans B : B_1 et B_2 .

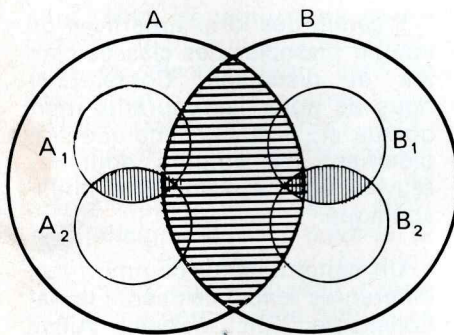


Fig. 2

A présent, si nous traçons une ligne théorique (Fig.1) qui, du centre de l'intersection de A et de B, irait horizontalement à gauche et à droite, nous proposerions qu'à gauche, la ligne indique une application décroissante des exigences philosophiques ; et, à droite, une application croissante de ces mêmes règles. En d'autres termes, nous dirons : à gauche, plus on s'éloigne de l'intersection de A et de B, plus les œuvres ne peuvent être qualifiées de philosophiques qu'au sens général et large de l'adjectif. Dans l'autre sens, plus elle pénètre dans B, plus la ligne croise des œuvres philosophiques au sens strict, se rapprochant plus ou moins de l'idéal philosophique, c'est-à-dire - pour reprendre la définition proposée naguère par F. Crahay (28) - une réflexion analytique, explicite, critique, autocritique.

Cette représentation pourrait même, en théorie, s'appliquer au corpus de n'importe quelle tradition culturelle non africaine. En tout cas, elle résout, de manière simple, la question de la définition de la philosophie africaine. Afin d'établir une acception large, Tshiamalenga (29) - contre Crahay, Hountondji et Towa - invoquait le réalisme en matière de définition de la philosophie. Et, en vue de relativiser la rigueur de la conception idéale de la discipline, demandait, subversivement, si Kant était radicalement critique et autocritique, ce qu'il y avait d'autocritique chez Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Camus, Marcel etc. ; enfin, ce qu'il y avait d'explicité et d'analytique chez les présocratiques, par exemple. C'était prendre de bien grandes peines. Notre schéma indique, simplement, qu'il faut, en une acception ouverte, entendre et accepter la philosophie africaine comme étant le corpus des textes à vocation philosophique, au sens large et strict, produits par des Africains ; quitte à pouvoir, à l'occasion, si l'on désire, en vue d'objectifs précis, circonscrire un domaine davantage restreint de l'exercice philosophique au sens strict.

Animation du schéma indiqué

De manière concrète, comment illustrer ce schéma ? Suivons le sens de la complexité croissante des exigences philosophiques dans la pensée africaine, en traitant, tour à tour, des contenus des ensembles A et B.

• Ensemble A et ses deux sous-ensembles

Dans l'ensemble A, caractérisons deux sous-ensembles. Le premier comprendrait des œuvres suscitées par l'obsession « d'exprimer » et de « rendre » fidèlement l'unité et la cohérence des « philosophies » traditionnelles, c'est-à-dire : des conceptions africaines qui ne seraient ni marquées, ni influencées par les apports occidentaux. Le deuxième

réunirait des œuvres qualifiées par une intention explicite de séparer et d'analyser les contraintes présentes de la société africaine, afin de concevoir et de marquer, dans la fidélité à des idéaux africains, la situation présente et l'avenir ; et, éventuellement, d'agir sur les agents à des fins de mobilisation. Dans le premier sous-ensemble, le texte produit est, dirions-nous, ethnophilosophique ; dans le second, idéologico-philosophique. Et, qu'il soit entendu que ces deux qualificatifs ne sont, en aucune manière, péjoratifs : ils sont à comprendre comme des genres d'emblèmes qui, dans le désordre d'un ensemble, permettent une différenciation par « classe » en fonction du contenu des œuvres, de leurs méthodes et de leurs visées.

Dans le sous-ensemble « ethno-philosophique », trois classes pourraient se distinguer clairement. La première, celle des descriptions ethnographiques et des exégèses ethnologiques dont les africanistes européens ont donné des preuves et des modèles, soit à des fins strictement descriptives, soit avec l'objectif de mettre à jour une organisation anthropologique. Pour ne citer, à titre d'exemple, qu'un cas : l'œuvre de M. Delafosse ressortit à cette classe. De nombreux Africains ont donné des travaux qui en relèvent, en commençant par les essayistes comme A. Diagne, M. Sidibé qui publie dans le **Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF** (1916-1938), P. Hazoumé qui livre, en 1937, **Le Pacte du Sang au Dahomey**, ou - pour remonter plus haut dans le siècle - S. Kaoze qui donne, en 1910, un article sur « la psychologie des Bantu » (30). On pourrait, en toute rigueur, se demander si ce genre de travail ne devrait pas être exclu, purement et simplement, d'une classification des courants philosophiques et renvoyé carrément au domaine de l'anthropologie. Les raisons ne manqueraient pas. Mais, peut-être, faut-il les retenir ici, provisoirement, en attendant que le domaine de la philosophie africaine se clarifie. En effet, comment comprendre la teneur des enquêtes de A.H. Ba (1957, 9 1972 ; 118 ; 1976, 176), de B.

(29) « Qu'est-ce que la Philosophie africaine ? », in *La Philosophie africaine*, Faculté de Théologie catholique, Kinshasa, 1977, pp. 33-46.

(30) in *Revue congolaise*, 1910, n° 4 ; voir *Reproduction anastatique* par A.J. SMET, Faculté de Théologie catholique, Kinshasa, 1979.

Hama (1968, 77 ; 1972, 122) ou de Fu-Kiau (1969, 85), si on les désamorce de leur ambition philosophique parfaitement explicite ? Ainsi en est-il aussi de la réflexion de Hama sur la rencontre de l'Afrique et de l'Europe (1969, 86 ; 1972, 123). Et, une thèse, comme celle de Buakassa (1973, 136) sur la sorcellerie et les fétiches en pays Kongo, s'affirme en un espace excentrique par rapport à l'anthropologie scolaire en s'instituant comme révélatrice d'un impensé du discours.

La deuxième classe des textes ethno-philosophiques est constituée d'œuvres d'auteurs procédant à « une restitution ontologisante », pour reprendre une expression heureuse de Tshiamalenga (31). Il s'agit de recherches de quelques successeurs de Tempels qui, comme Kagame (1956, 3 ; 1976, 183) et Lufuluabo (1964, 48), afin de rendre le régime singulier de l'archéologie culturelle africaine, procèdent à une transposition analogique des opérateurs d'analyse : les catégories aristotéliennes et thomistes passent pour des signes impératifs auxquels ont fait correspondre des « équivalents » conçus comme aptes à faire surgir l'organisation d'une « philosophie » africaine de l'être. Proche de cette deuxième classe, la troisième, se caractériserait par une démarche de « restitution herméneutique » : les auteurs en ce cas, débrouillent le contenu des discours africains préexistants et relativement bien organisés (mythes, épopées, contes, prières, formules rituelles etc.) et, en fonction de cette lecture, établissent une économie philosophique. Il en va ainsi dans les recherches de Mujinya sur le statut de l'homme dans l'univers bantu (1972, 127), de Mulago sur la religion traditionnelle du même monde (1973, 148), ou de G. de Souza sur la conception de la vie

chez les Fons (1975, 174). Le problème, en ce qui regarde ces restitutions, réside dans le sens de la valeur de la traduction qui s'opère, d'un texte primitif à un discours spéculatif, et autorise ce dernier à se présenter en fidèle miroir d'une philosophie implicite. La démarche serait pleinement philosophique si, d'abord, elle débutait, clairement, par la démonstration du caractère explicite de la pensée des textes primitifs qui - on en conviendra - ne sont ni silencieux, ni chaotiques ; ensuite, prenant solidement appui sur eux, si elle offrait une « traduction » accordée aux normes des lectures herméneutiques. Hélas, souvent, même bien partie (ainsi : 1975, 174), la démarche court-circuite les exigences du saut créateur supposé par toute traduction et, satisfaite de sa lancée initiale, s'en retourne paresseusement au point de départ pour organiser la pensée « reflétée » par la mise en page de quelques fragments des textes primitifs.

Il va de soi que les distinctions établies entre les trois classes de l'ensemble des textes ethno-philosophiques sont de pure méthode. Ces classes communiquent, ne fût-ce que parce que leurs intersections sont habitées. Ainsi, à titre d'illustration, l'étude de J.C. Banhoken sur la philosophie et la religion des Bantu du Sud-Cameroun (1967, 64) s'enchaîne, à la fois, à des hypothèses de l'exégèse ethnologique et aux projets de la restitution ontologisante. Autre cas remarquable : V. Mulago dont l'étude importante sur les complémentarités du christianisme et des conceptions bantoues (1965, 53) est à situer dans le sillage de la restitution ontologisante, a produit récemment une enquête sur la religion traditionnelle bantoue (1973, 148) qui s'inscrit parfaitement bien dans les tendances de la restitution herméneutique.

Le deuxième sous-ensemble, celui des travaux à dominante idéologique, réunit, avons-nous déjà dit, des œuvres dont le texte est défini comme de nature idéologico-philosophique. L'idéologie est à entendre ici en un sens restreint : c'est-à-dire un corps d'idées clairement structurées et susceptibles d'influencer la pensée et le comportement des

membres d'une communauté donnée. Elle présente donc, la valeur qu'on perçoit dans des expressions du type « une idéologie ouvriériste », « une idéologie politique » ou « un engagement idéologique. » La jonction des termes idéologie et philosophie pose, d'ailleurs, un problème : la première, par définition, s'établissant, généralement, comme active, militante et pratique ; la seconde, comme essentiellement spéculative et contemplative. A notre sens, ce problème exprime l'ambiguïté même de ce sous-ensemble dont nombre d'œuvres - pour ne pas dire presque toutes - sont équivoques : les mieux conçues et les plus élaborées relèvent, en tout cas, tout autant du jeu des contraires habituel au militantisme idéologique que des efforts et opérations abstraits de la spéculation philosophique de bonne classe.

Il serait, dès lors, superficiel de vouloir dissocier des classes claires et distinctes. Contentons-nous de noter les courants marquants et, ensuite, d'indiquer rapidement les auteurs dont les œuvres sont à dominante philosophique.

Un dénominateur commun aux différentes tendances serait le nationalisme noir africain. Ainsi, dans « le panafricanisme » illustré, notamment, par Cheik Anta Diop (1960, 28), Lumumba (1961, 33), K. Nkrumah (1960, 30 ; 1963, 40 ; 1972, 130) ou S. Touré (1959, 24). Grâce à K. Nkrumah, mais surtout à P. J. Hountondji (1973, 140 ; 1977, 195), l'Afrique a découvert un ancêtre panafricaniste : Guillaume A. Amo qui, dans l'Allemagne du XVIII^e siècle, plaiderait déjà pour l'égalité des races blanche et noire. On pourrait lui joindre E. Blyden, auquel R.W. July a consacré un article vibrant, mal connu dans les milieux francophones, dans lequel il célèbre ce promoteur de la « négritude » au XIX^e siècle (32). La même passion pour le continent noir caractérise le socialisme africain de Senghor (1971, 111 ; 1972, 134 ; 1976, 188) ou de J. Nyerere (1970, 98). Mais l'idéologie, contrairement à ses origines laïques, est, en ces projets, spiritualiste et communautaire (1963, 43). Le mouvement de la Négritude et de l'humanisme afri-

(31) Nous lui reprenons également l'expression de « restitution herméneutique » dont nous usons plus bas. Voir son art. op. cit., p. 38.

(32) *The Journal of African History*, 1964, 5, 1, p. 73 sq. M. Towa, paraît-il, lui aurait consacré un chapitre dans sa thèse encore inédite.

(33) « Authenticité et Négritude », in *Zaire Afrique*, Kinshasa, 1976, 102, pp. 81-86.

(34) Muntu. *L'Homme africain et la culture néo-africaine*. Paris, Seuil, 1961.

(35) *Un Humanisme africain*. Valeurs et Pierres d'Attente, Bruxelles, Lumen Vit, 1965.

(36) art. cit.

cain, porté à bout de bras par Senghor depuis plus de quarante ans, est, quant à lui, davantage spéculatif. De nombreux commentateurs en ont fait l'exploration : avec sympathie comme Alioune Sene (1966, 63) et Th. Melone (1962, 37), ou avec une extrême virulence comme dans le cas de Towa (1971, 113). Malgré les critiques qu'elle subit, la Négritude inspire encore des quêtes sur la personnalité africaine et les valeurs de sa culture : soit, par réflexions contrastées ainsi que l'a tenté, au Cameroun, J.M. Abanda Ndegue (1970, 90) ; soit, en réflecteur discret, comme dans le cas de la thèse que Kimoni a consacré à la littérature négro-africaine et à la problématique de la culture qui l'a suscitée (1975, 164) ; soit enfin, comme lieu exemplaire de surgissement des normes séduisantes pour la transgression de la loi de fer qu'impose le Même : ainsi, chez Nguvulu dans sa recherche d'un humanisme (1971, 108) et, discrètement, dans la méditation de Kinyongo sur « l'Etre manifesté » (1973, 143). L'on est là en pleine fascination de l'authenticité. L'idéologie du même nom (1973, 143 ; 1975, 167), malgré la voie ouverte et codifiée par Mabika Kalanda (1967, 69) qui souhaitait l'exercice d'une permanente remise en question à l'égard des « valeurs » - qu'elles soient d'origine africaine ou non - malgré les efforts de Senghor pour la promouvoir aux stimulations théoriques de la Négritude (33), cette idéologie, donc, est en voie d'effacement. C'est à grand peine qu'on lui rapprocherait la recherche d'Eboussi-Boulaga sur l'authenticité africaine et la philosophie (1977, 193) : à la voie du militantisme idéologique facile, le philosophe camerounais a préféré celle d'une réflexion sévère sur les procès et les conflits d'être aujourd'hui africain. Enfin, dernière tendance des recherches idéologiques, le consciencisme de K. Nkrumah (1964, 49) et le socialisme marxiste de Nguabi (1975, 170) qui, en vue du développement de l'Afrique, militent pour une stricte fidélité aux canons marxistes.

A présent que nous avons fait le tour des classes et tendances des œuvres ethno-philosophi-

ques et idéologico-philosophiques, faut-il rappeler que ces deux corps de textes sont complémentaires ? Ou, pour reprendre la terminologie ensembliste utilisée précédemment, qu'il existe une intersection entre ces deux sous-ensembles, puisque nous avons, au départ, émis l'hypothèse suivante : du fait de la visée de leur contenu, ces œuvres relèvent d'un même ensemble.

Deux faits - l'un, interne au corpus ; l'autre, externe - confirment cette complémentarité. Sur le plan interne, il est remarquable que les réflexions sur l'humanisme africain, les idéologies de la Négritude ou de l'Authenticité, puisent généralement leurs matériaux dans le contexte ethnographique ; et, souvent, ont pour inspiratrices des exégèses. Nous pourrions imaginer, par exemple, Senghor sans Frobenius, ni Delafosse. Mais il nous est impossible de ne pas voir que la Négritude s'explique, notamment, à partir du discours ethnologique. Un autre exemple, d'une autre nature : l'idéologie panafricainiste, si elle ne peut, en aucune manière, être ramenée aux pratiques de restitution des philosophies africaines traditionnelles, partage cependant avec celles-ci un type identique d'investissement. Elle est, comme celles-ci, motivée par un même genre de négation : les projets de restitution philosophique entendent nier la négation de la culture africaine telle qu'elle se portait récemment encore ; le panafricainisme, la négation des sociétés africaines soumises d'abord à la traite, ensuite à la colonisation et à la balkanisation. Cela dit, nous ne pensons pas que ce soit ici le lieu, ni le moment, d'interroger la validité et la pertinence de cette négation compensatrice. Sur le plan externe, il est intéressant d'observer des effusions théoriques s'affirmer par aspiration et synthèse des éléments ethno-philosophiques et idéologico-philosophiques. L'on connaît assez la virtuosité du *Muntu* de J. Jahn (34), ce livre qui intègre les catégories de la philosophie bantuwandaise de Kagame aux fléchissements de la pensée senghorienne pour présenter la nouvelle culture africaine. L'on connaît moins, hors des milieux

ecclésiastiques, l'entreprise de D. Nothomb (35) qui, s'inspirant des mêmes sources, établissait l'humanisme africain après avoir circonscrit les agréments des pierres d'attente du christianisme et fait surgir des « harmonies chrétiennes. » D'un point de vue strictement philosophique, l'on pourrait comme le fit Crahay (36) contre J. Jahn, reprocher à ces synthèses d'avoir tablé, hâtivement et imprudemment, sur des textes au statut philosophique incertain. Cela fait, l'on doit voir que ces synthèses témoignent, au moins, d'un usage habile de complémentarité existant entre textes ethno-philosophiques et idéologico-philosophiques.

Il nous faut, à présent, noter quelques textes idéologico-philosophiques - le plus clairement, des essais de K. Nkrumah et de L.S. Senghor - s'établissent en un aménagement singulier qui les distingue des autres textes membres du même ensemble. Ils attestent des pensées explicitées, autocritiques, organisées, fonctionnant en des discours critiques sur des langages et des conditions précis. Que l'on prenne par exemple, *Consciencisme* de K. Nkrumah (1964, 49) ou *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels* de Senghor (1976, 188) qui, intelligemment, multiplient les dimensions de lecture et de compréhension des exigences du développement de l'Afrique noire. Certes, ils relèvent, tous deux, d'un horizon idéologique, mais l'on concèdera sans peine que la patience et l'effort de réflexion qui soutiennent ces textes, comme leurs allures critiques, les situent en un territoire rigoureusement philosophique. Nous référant à notre schéma, nous dirons que cet espace est dans l'ensemble B, précédemment caractérisé comme réunissant des œuvres à vocation philosophique au sens strict.

• Ensemble B et ses deux sous-ensembles

Dans cet ensemble B, les œuvres tendraient à correspondre ou, plus exactement, à répondre à la définition idéale de la philosophie déjà employée et qui est de Crahay : une réflexion explicite, analytique, radicalement

critique et autocritique, systématique ou au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle. Il est, cependant, clair que les textes membres de l'ensemble ne peuvent actualiser ni de la même manière, ni à un même degré, les conditions requises par cette acception idéale de la philosophie. Pour une illustration vivante, reprenons notre image d'un trait horizontal traversant les ensembles A et B de bout en bout. Si le lieu théorique de la pleine réalisation de toutes les conditions philosophiques exigées par la définition est un point donné sur le trait horizontal, ce point se situe à l'extrême droite du trait. Le domaine de la philosophie au sens strict serait, sur ce trait, compris entre deux limites : à gauche, dans A, à la frontière du rapport d'inclusion partielle existant entre A et B ; à droite, le point extrême de B, au-delà duquel il ne peut plus y avoir d'éléments qui soient membres de B. Les œuvres de philosophie africaine au sens strict s'étaleraient donc sur cette ligne, et seraient comprises entre les deux limites notées : certaines œuvres, en raison de la façon dont elles réalisent les exigences du travail philosophique, seraient plus ou moins rapprochées de l'idéal philosophique situé, comme on l'a vu, en un point extrême à la frontière de B ; dans l'autre sens, d'autres œuvres, en fonction de leur proximité avec les productions ethno-philosophiques et idéologico-philosophiques, seraient plus ou moins proches du point limite dans A ; autrement dit, un lieu sur un arc qui, dans A, délimite la zone d'inclusion de B. Le réalisme, toutefois, nous pousserait à considérer cette frontière comme relativement peu ferme ; en tout cas, peu sûre : au lieu de supposer une coupure nette et brutale, il nous faudrait admettre une zone relativement floue pour le passage du domaine de la philosophie au sens strict à celui de la philosophie au sens large. Et, si l'on peut accepter la comparaison, cette région intermédiaire serait similaire aux zones isoglosses que les philologues reconnaissent dans le dessin des frontières géographiques séparant deux

communautés linguistiques spatialement proches l'une de l'autre.

Comment se présente la philosophie africaine au sens strict ? De promotion récente, il est difficile d'en établir une organisation aussi nette que celle des œuvres philosophiques au sens large. Pour une introduction, la voie la plus aisée serait, tout en étant attentif au parcours chronologique, de noter, en fonction du critère de complexité croissante des exigences philosophiques, les crêtes les plus visibles et les plus remarquables. Soit quatre principaux sommets : une réflexion philosophique sur les conditions de possibilité d'une philosophie africaine, une réflexion sur la présence africaine de la science occidentale, une réflexion sur la philosophie comme auxiliaire critique du procès de développement africain, enfin l'herméneutique philosophique.

Le premier texte africain qui, vigoureusement, pose la nécessité d'une réflexion critique sur la fondation de la philosophie africaine est de F. Eboussi-Boulaga : « le Bantu problématique » (37). C'est un long article publié par *Présence Africaine* en 1968. Il s'érige sur deux étonnements : d'une part, un commentaire d'A. Gérard à propos d'une affirmation du Congrès des Écrivains et Artistes Noirs tenu à Rome : « en déclarant que l'effort philosophique de l'Afrique traditionnelle s'est toujours reflété par des attitudes vitales et n'a jamais eu des buts purement conceptuels, la Commission sur la philosophie créée par le Congrès de Rome reconnaît en fait que la pensée africaine n'a pas dépassé le stade préconceptuel » ; d'autre part, un vice majeur dans le projet de *La Philosophie Bantoue* de Tempels : « La présupposition d'une ontologie *trouvée* dans les comportements, les coutumes, non pas comme symbole d'un langage humain, mais comme une sorte d'être-là observable. » A partir de ces deux effets, Eboussi-Boulaga va traquer la signification, tracer les limites de

« la belle argumentation du dehors » opérée par Tempels, et aboutira au besoin d'une pensée philosophique d'un autre genre. M. Towa élargira la question en insistant fortement pour un renvoi à l'analyse des « facilités » ethno-philosophiques et la promotion d'une démarche essentiellement critique. « Amener au jour une authentique philosophie négro-africaine, écrira-t-il, établirait à coup sûr que nos ancêtres ont philosophé, sans pour autant nous dispenser, nous, de philosopher » (1971, 112). Cependant, c'est assurément, P.J. Hountondji qui, avec son livre, significativement intitulé *Sur la Philosophie Africaine* (1977, 195), tire toutes les conséquences d'une pratique philosophique africaine. Il plaide pour une philosophie africaine qui serait pleinement philosophie et, donc, comme toute philosophie, en un sens, métaphilosophie, évoluant à travers une pensée et une réflexion critique sur sa propre histoire et ses propres conditionnements socio-historiques.

Deuxième pointe : celle d'une réflexion critique sur la présence africaine de la science. Partie d'une critique de l'ethnologie (1972, 115 ; 1973, 137), étendue aux sciences humaines (1973, 147 ; 1975, 165), cette réflexion s'est, récemment, exercée avec un bonheur particulier dans le domaine de la psychopathologie avec le livre d'I. Sow sur la Psychiatrie dynamique africaine (1977, 207), dans lequel l'auteur cherche à cerner un modèle psychopathologique africain, culturellement régional. Ces travaux ont pu, à certains, sembler exagérément critiques. Dans le cas des réflexions sur l'ethnologie et ses ambiguïtés, on a même pu leur reprocher d'être l'expression d'un mauvais usage de l'ethnologie et de la philosophie ; en tout cas, d'encombrer l'horizon scientifique d'affrontements qui, en des modes réitératifs, témoignaient excellemment de l'impuissance et de la stérilité d'une pensée, plutôt que des possibilités d'une créativité dynamique. La critique, en réalité, tendait à porter, et principalement, sur les œuvres discutant des conditions de possibilité de la philosophie africaine. Souvent injuste, elle jetait, un peu trop vite, le discrédit

(37) *Présence Africaine*, 1968, 66, pp. 5-40.

(38) in *Cahiers des Religions africaines*, Kinshasa, 1973, 14, p. 175 sq.

(39) *Ibid.*, 1974, 16, p. 167 sq.

(40) *Le Christianisme « mis à nu »*, Paris, Plon, 1970.

sur des courants naissants qui, courageusement, se voulaient d'une part signes d'une maturité philosophique exigeante ; d'autre part, défi aux compromissions et facilités idéologiques œuvrant à la promotion de mystification.

On peut, à juste titre, penser que ces courants critiques pèsent d'un poids bienfaisant sur les orientations les plus fécondes de la philosophie africaine contemporaine : les recherches pour une philosophie qui soit un auxiliaire critique du développement et celles d'herméneutique philosophique. La première, illustrée notamment par Atangana (1971, 102) et Njoh-Mouelle (1970, 96, 97 ; 1975, 171) a été nettement affirmée en deux séminaires organisés par des philosophes du Zaïre : à Lubumbashi, en 1976, autour du thème de « La place de la philosophie dans le développement humain et culturel du Zaïre et de l'Afrique » ; et, à Kinshasa, en 1977, autour de celui de « Philosophie et Libération » (1978, 228). Avec son livre sur la crise de Muntu (1977, 193), Eboussi-Boulaga hissait le débat à un haut niveau de complexité, soulevant, notamment, la question de l'outil linguistique et celle de l'utilité d'une nouvelle problématique. Parallèlement à cette quête, dès les années 1970, des recherches herméneutiques voient le jour. Tirant les leçons de l'impasse où conduisent les travaux de restitution inspirés par la méthode tempelsienne, la nouvelle génération s'est inspirée de Gadamer et Ricoeur pour lire et interpréter la tradition africaine. Ainsi Tshiamalenga pour ses recherches sur la vision «ntu» de l'homme (38) et la philosophie de la faute chez les Luba (39) ; de même, comme le donnent à voir de rares ouvrages : ceux de Laleye (1977, 197) et de Nkombe Oleko (1979, 225).

Peut-être, faut-il dire, pour terminer que, loin des espaces où interviennent, insistantes et, parfois, inutilement bruyantes, l'africanité et la négritude, certains penseurs africains philosophent tranquillement. Se soumettant franchement aux exigences de la méthode, ils affrontent la pensée de Malebranche (Elungu : 1973, 138), Heidegger (Ugirashebuja : 1977, 210) ou Laberthonnière (Ngindu : 1978, 224).

pour conclure provisoirement...

Tel est, divers et multiple, le visage de cette philosophie africaine qui, actuellement, se pense, se cherche, se définit et s'affirme, tout à la fois. Il existe, évidemment, des limitations au schéma unificateur que nous avons proposé. D'abord, parce que la philosophie africaine ne peut, strictement, pas encore être pensée au passé - à la manière de la philosophie allemande du XVIII^e siècle, par exemple. Récente, jeune, elle vit et s'éprouve dans le présent et, à tort ou à raison, se promet un bel avenir. Ensuite, parce que notre organisation n'est qu'une vue possible de cette philosophie. L'on pourrait, fort aisément, en donner un autre tableau. Nous avons, par exemple, préféré comprendre A. Kagame et V. Mulago comme « philosophes », au même titre que P. Hountondji ou F. Eboussi-Boulaga, dans la mesure où, à notre sens, les uns et les autres s'inscrivent dans une « histoire » de la philosophie africaine en train de se faire. La combinatoire d'une histoire peut, fort bien, se passer des distinctions sur l'usage strict ou large d'une discipline, et ne retenir que les corrections, complémentarités et dépassements successifs, à l'image du modèle offert naguère par E. Fleischman avec la critique juive du christianisme (40), laquelle, soit dit en passant, à une exception près, ne fut pas le fait de philosophes de métier. C'est donc dire que l'intervention, dans notre analyse, des distinctions entre philosophie au sens large ou strict ne signifie que ce qu'elle permet : une classification possible et la question qui est reconduite ainsi : qu'est-ce que la philosophie ? et, immédiatement : comment l'entendre en Afrique ?

Des réponses sont tentées en des ouvrages dont nous avons présenté les plus représentatifs. Elles se disent aussi ailleurs : dans quelques revues et séries de bonne classe : d'une belle régularité, comme le **Bulletin de la Société africaine de Philosophie** (Dakar), **Les Cahiers du Département de Philosophie** (Yaoundé), **Les Cahiers des Religions Africaines** (Kinshasa), **Les Recherches**

Philosophiques africaines (Kinshasa), **La Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture** (Abidjan) ; ou d'une irrégularité chronique : comme **Les Archives de Philosophie africaine** (Lubumbashi), **Les Cahiers philosophiques africains** (Lubumbashi), **Conséquence** (Cotonou). Des départements de philosophie fonctionnant dans la plupart des universités de l'Afrique francophone (Bénin, Cameroun, Congo, Côte d'Ivoire, Gabon, Guinée, Mali, Sénégal, Togo, Zaïre) amplifient fortement les quêtes en cours. Des sociétés professionnelles et savantes se constituent, ainsi : **L'Association des Professeurs de Philosophie** (Ouagadougou), **Le Conseil Inter-Africain de Philosophie** (Cotonou), **la Société Africaine de philosophie** (Dakar), **La Société Zairoise de Philosophie** (Lubumbashi).

Sans doute faut-il noter le rôle essentiel joué des les années 50, par la revue **Présence Africaine** (Paris) et **La Société Africaine de Culture** (SAC). Avec efficacité, l'une et l'autre auront ponctué les parcours des recherches. Les congrès comme les colloques de la **Société Africaine de Culture** dont on peut dire que les « Actes » sont, à chaque fois, un événement majeur, auront été, jusqu'à ce jour, des moments et des lieux de cohésion d'une pensée africaine en mal d'auto-affirmation. Et un homme aura, incontestablement, dominé les débats : L.S. Senghor qui, en père « involontaire », est soumis, dans les fidélités qui le reconnaissent comme dans les meurtres qu'il appelle, aux outrages que suscite inexorablement toute succession.

V.Y. Mudimbe
Zaïre

Haverford College, USA.

REFERENCE

Nous ne considérons dans cette étude que les œuvres de langue française. Quelques penseurs de langue anglaise, comme K. Nkrumah et J.K. Nyerere, apparaissent cependant, eu égard à leur importance. Dans notre texte, les références entre parenthèses renvoient à notre bibliographie chronologique. Le premier chiffre indique la date de publication ou de traduction d'un ouvrage ; le second, son numéro d'ordre dans notre bibliographie. Cf p. 68.