

Souleymane Bachir DIAGNE

L'ENCRE DES SAVANTS

Réflexion sur la philosophie en Afrique



CODESRIA / PRÉSENCE AFRICAINE

L'encre des savants

Collection
La philosophie en toutes lettres
dirigée par Souleymane Bachir Diagne

© Présence Africaine Éditions, 2013
ISBN : 978-2-7087-0865-5

© CODESRIA, 2013
ISBN : 978-2-86978-584-7

Souleymane Bachir DIAGNE

L'ENCRE DES SAVANTS

Réflexions sur la philosophie en Afrique

CODESRIA

Avenue Cheikh Anta Diop x Canal IV — Dakar

Présence Africaine Éditions

25 bis, rue des Écoles — 75005 Paris

DU MÊME AUTEUR

Boole, l'oiseau de nuit en plein jour, Belin, Paris, 1989.

Les Lois de la Pensée de George Boole, Vrin, Paris, 1992.

Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la philosophie d'Iqbal, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.

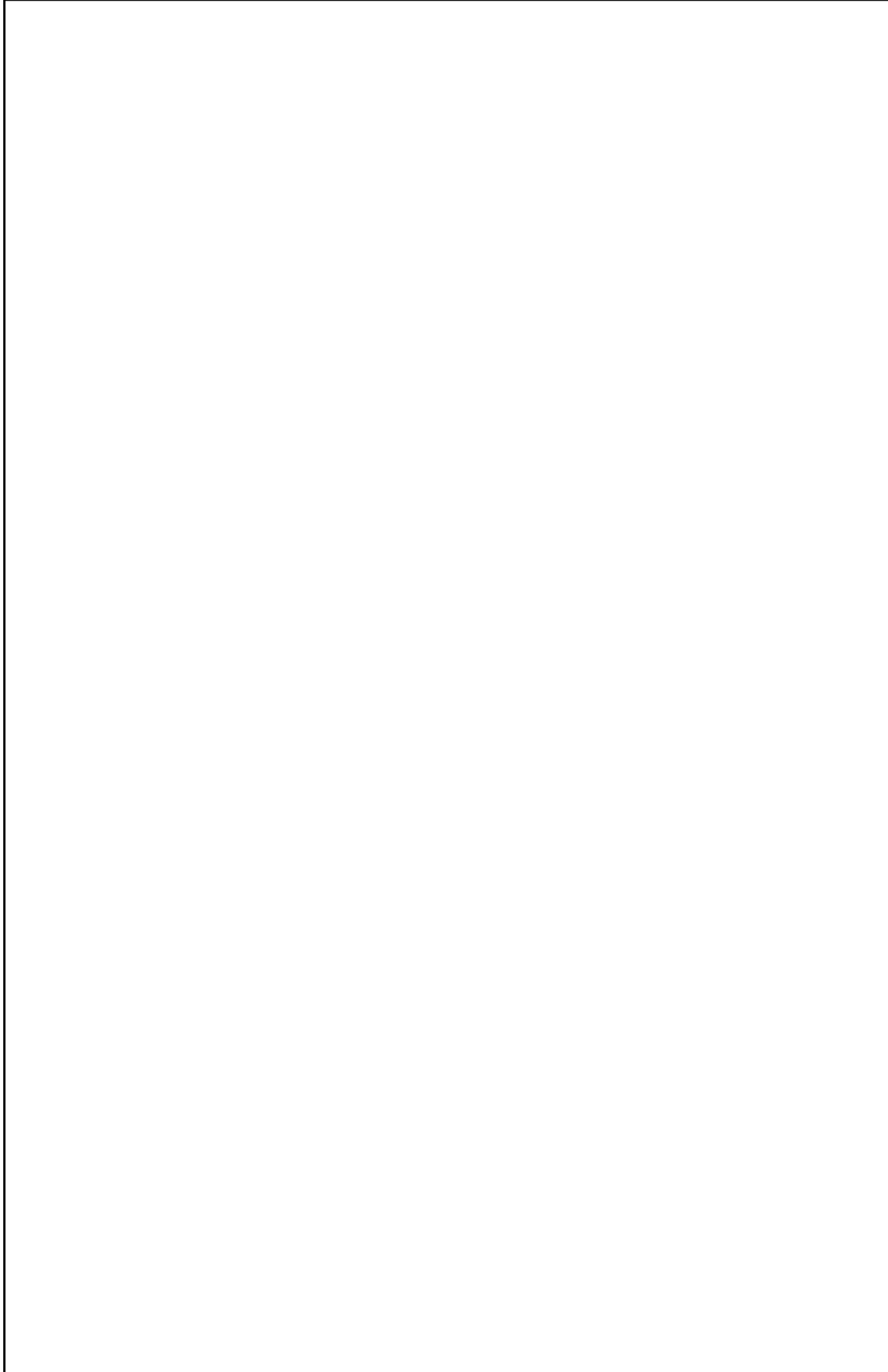
L.S. Senghor : l'art africain comme philosophie, Paris, Editions Riveneuve, 2007.

Comment philosopher en Islam ? Paris, Panama, 2008.

Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal, Paris, CNRS Editions, 2011.

Les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers, et se construisent comme rencontre.

Séverine Kodjo-Grandvaux



REMERCIEMENTS

Pour mener ces « réflexions sur la philosophie en Afrique », j'ai pu profiter des remarques amicales de Ramatoulaye Diagne, professeure à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, de Vincent Debaene, mon collègue à l'université de Columbia, de Philippe Gouet, professeur à Rennes, de Chike Jeffers, professeur à l'université de Halifax, de Yala Kisukidi professeure à l'université de Genève. Je leur exprime toute ma gratitude. Celle-ci s'adresse aussi aux participants du séminaire sur les « Mouvements sociaux et les cultures d'opposition en Afrique » animé par Maria-Benedita Basto (Paris4/Ceaf), Françoise Blum (CHS), Pierre Guidi (Cemaf), Elikia M'Bokolo (Ceaf), Ophélie Rillon (Cemaf), au Centre d'Histoire sociale de la rue Mahler : merci, en particulier pour une riche discussion sur les « socialismes africains ».

INTRODUCTION

L'année 1996 fut celle du quatrième centenaire de la naissance de René Descartes considéré, on le sait, comme le père de la philosophie moderne. Tout naturellement, pour marquer cet important anniversaire, l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, l'ASPLF, fit du XXVI^e Congrès International de Philosophie un important colloque sur le sujet « L'esprit cartésien¹ ». Tout naturellement aussi, la prestigieuse Sorbonne mit salles et amphithéâtres au service de l'événement. L'honneur m'échut de donner en amphithéâtre l'une des conférences plénières. Je présentai une réflexion intitulée « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit » où il était question de l'algèbre cartésienne d'une part, et de l'autre de l'algèbre, leibnizienne puis booléenne, de la logique². Les questions et commentaires qui suivirent étaient de ceux qu'appelait le propos lorsque quelqu'un, un Africain, depuis le balcon prit la parole : « Bachir, m'interpella-t-il, est-ce que dans ton université, à Dakar ou ailleurs en Afrique tu aurais traité pareillement le même sujet de conférence ? »

La question suscita de nombreuses réactions de désapprobation, l'auditoire l'ayant entendue comme une accusation : j'aurais « oublié », semblait vouloir dire l'intervenant, de parler de Descartes depuis ma position de philosophe *africain*, depuis ma *différence*, m'étant au contraire confortablement installé *dans* Descartes, Leibniz et Boole, au sein d'une histoire de la philosophie et des mathématiques dont il était convenu tacitement qu'elle était la nôtre, à nous tous dans l'amphithéâtre qui partagions ainsi une *même identité* de philosophes.

Ceux qui croyaient me défendre d'une accusation mal venue en manifestant par des murmures de désapprobation ce qu'ils pensaient de la question, commettaient à son propos un contresens, sans doute inévitable. Que demandait *vraiment* l'intervenant ? Savoir qu'il n'était autre que le philosophe béninois Paulin Hountondji est déjà une indication qu'il ne s'agissait pas pour lui d'invoquer quelque chose comme un devoir de présenter un sujet qui aurait alors eu un titre du genre « Descartes d'un point de vue africain » ou « Esprit cartésien et pensée africaine » : parmi les thèses de Paulin Hountondji, on le sait, figure en bonne place l'affirmation que la philosophie africaine, en dernière analyse, est simplement l'ensemble des textes philosophiques écrits par des philosophes qui *se trouvent être* des Africains. J'ai pensé que Paulin Hountondji voulait *à la fois* que ma présentation fût ce qu'elle avait été et qu'à l'occasion de sa discussion il fût aussi question du fait qu'à propos de « l'esprit cartésien » justement (parce qu'il est souvent convenu qu'il s'agit de l'esprit même de la modernité européenne), il pouvait y avoir lieu d'évoquer des traditions de pensée *d'ailleurs*. Je crois me rappeler avoir répondu dans ce sens à l'amicale et provocatrice interpellation de P. Hountondji³.

Ce qu'elle voulait vraiment dire, c'était plusieurs choses. La première est celle que la philosophe Catherine Malabou a exprimée en réponse à la question de la possibilité de faire fi de sa situation d'être une femme lorsque l'on écrit de la philosophie. « Comment peut-on, demande-t-elle en réponse à cette question, s'approprier, sans autre forme de procès les protocoles techniques et symboliques d'un discours et d'une culture dont on a été durant des siècles le point zéro⁴ ? » Ce que dit ainsi Catherine Malabou de la philosophe femme est bien ce que disait l'interpellation de P. Hountondji adressée à un philosophe africain : oui, il faut une présence des Africains sur toutes les grandes questions, celles d'histoire de la philosophie parmi elles, mais il n'est guère simple pour eux de s'installer dans le *même*, dans *l'identique* d'une histoire commune, « sans autre forme de procès » : il y a aussi la conscience que ce « discours » et cette « culture » dont parle Catherine Malabou ont, durant des siècles, fait de « l'autre », souvent représenté sous les traits de l'Africain, son « point zéro ».

De manière générale, les philosophes, dont Roger-Pol Droit dit fort justement qu'« ils sont, dans la culture occidentale, chargés de veiller aux grands partages (entre vrai et faux, être et néant, juste et injuste, même et autre) » sont ceux qui ont effectué un premier grand « partage entre 'soi' et 'le reste' » entre une humanité du *logos* et les *barbares*⁵. Hors de cette humanité à qui le *logos* fut confié il n'y a alors que des « points zéro » de la philosophie qui toujours, pour rester elle-même, doit les maintenir hors de la demeure de la pensée, comme Descartes refermant la porte de son poêle sur le monde disparate, bariolé, non fondé en raison, pour mieux appliquer son attention aux vérités éternelles. Ainsi Kant insiste-t-il sur « le pur » en matière de philosophie morale qu'il faut prendre bien soin de nettoyer complètement de tout élément empirique, lequel ne saurait appartenir qu'à son dehors qu'est l'anthropologie. Et lorsque Kant cesse de penser en philosophie pour justement se promener en anthropologie, dans la « géographie » des peuples et de leurs cultures, on sait qu'il tient en effet sur « les autres » des propos indignes de celui qui a donné de l'impératif catégorique les sublimes formulations que l'on connaît.

Il ne faut toutefois pas simplifier et se donner l'image d'une histoire de la philosophie occidentale (c'est-à-dire d'abord en langue grecque, puis latine, puis dans les langues européennes) qui se serait toujours continûment constituée dans le geste d'exclure les autres « humanités » de la réflexion philosophique. Ce serait oublier que les Grecs eux-mêmes ne se sont pas proclamés les inventeurs de la philosophie⁶ ou que Descartes a déclaré sans problème que l'algèbre, et ce qu'elle permet de penser, vient, comme son nom l'indique, de l'étranger de langue arabe. En réalité la clôture sur soi de la philosophie européenne s'est réalisée surtout aux dix-huitième et dix-neuvième siècles. Roger-Pol Droit qui insiste sur ce point, cherche dans la compréhension même qu'ont de leur discipline les philosophes les raisons de ce qui lui apparaît alors comme un « rétrécissement du champ d'application du terme 'philosophie'⁷ ». Sans doute la question de ce que recouvre le terme de 'philosophie' est-elle importante en effet quand il s'agit de se demander, par exemple, si les spiritualités indiennes, chinoises, soufies, etc. sont de la philosophie. Mais il y a surtout et d'abord que les missions civilisatrices dont se sont senties

investies les puissances coloniales européennes ont imposé un grand partage séparant du « reste » une Europe porteuse, dans son essence même, de la plus haute manifestation de l'esprit qui est la philosophie, de laquelle ne sauraient donc avoir participé ceux qui sont voués à s'europeaniser grâce à la colonisation pour effectuer la transmutation de leur *mentalité* en pensée. Avant les raisons sémantiques, la question des « philosophies d'ailleurs » a partie liée avec la situation coloniale et avec le discours ethnologique, où elle se traduit, sur cet « ailleurs » qui ne saurait être philosophique sans contradiction.

Mais pourquoi, d'abord, reconnaître aux philosophes de l'exclusion qu'évoque Roger-Pol Droit le privilège de définir et de refermer sur soi, sur ce qui s'est inventé au dix-neuvième siècle comme la trajectoire unique d'une humanité européenne qui ne serait née que de soi et ne se serait développée que par son *telos* propre, le « champ d'application » du mot « philosophie » ? En d'autres termes, pourquoi les histoires intellectuelles produites par les philosophies développées dans les différentes sociétés humaines ne s'écriraient-elles pas simplement sans s'en référer à leur statut de « point zéro » sous un certain regard colonial qui s'est posé sur elles ? Il faut donc, concernant la philosophie en Afrique, examiner justement ce qu'est cette histoire intellectuelle qui reste largement à écrire et quels en sont les aspects les plus importants.

Comment se présente la philosophie en Afrique ? Si la question de ce qu'est 'la philosophie' est soulevée dès lors que l'on parle de « philosophies d'ailleurs », la question de la signification du mot « Afrique » n'est pas non plus sans se poser. Faut-il considérer que le Sahara sépare deux mondes, l'arabo-berbère et le noir ? Faut-il, poussant les divisions plus avant, considérer que le continent est fragmenté en d'innombrables terroirs culturels sans qu'il soit possible de caractériser quoi que ce soit (l'art, la religion, etc.) d'*africain*, le discours qui est valide pour un terroir donné cessant de l'être à la frontière de celui-ci ? Ainsi, par un intéressant mouvement de balancier, le discours sur le continent est passé des généralisations insouciantes concernant une africanité partout identique à la juxtaposition scrupuleuse jusqu'à l'absurde de singularités territoriales impossibles à subsumer sous *une* notion de l'Afrique. Ainsi, malgré

les indéniables airs de famille, on se retrouve à dire, comme Picasso mais dans un tout autre sens que ce qu'il a voulu dire : « l'art *africain* ? Connais pas ! »

Alors, l'Afrique ? Dans un entretien publié en 2001⁸, le philosophe congolais Valentin Y. Mudimbe indique ainsi que son livre *The Invention of Africa* est justement basé sur la question : « Qu'est-ce que l'Afrique ? Et qu'entendons-nous par l'Afrique lorsque nous utilisons ce terme ? » Et Mudimbe d'expliquer :

Poser la question, c'est faire place à des distinctions sémantiques qui s'imposent subrepticement. Ainsi nous avons l'Afrique du Nord, l'Afrique saharienne, l'Afrique subsaharienne et l'Afrique australe. Des catégories d'ordre linguistique sont parfois utilisées et déterminent une autre géographie dans laquelle notamment on distingue l'Afrique arabophone, l'Afrique anglophone, l'Afrique lusophone, l'Afrique francophone⁹.

On sait, pour ce qui est de ces dernières catégories linguistiques, qu'elles posent le problème des autres langues parlées sur le continent et qui se retrouvent alors ainsi marginalisées : il s'agit des différents parlers berbères et des langues africaines qu'on dit parfois « endogènes ». On sait aussi, pour ce qui est de la première série de divisions, quelle justification « philosophique » elle a trouvée dans les *Leçons de Hegel sur la Philosophie de l'Histoire*.

La géographie a, selon Hegel, une importance cruciale pour l'histoire de l'esprit, en particulier et surtout le fait, pour une terre, d'être pénétrée de toutes parts par les eaux et d'être ainsi ouverte sur l'infini de la mer qui n'est autre que celle de l'esprit. Or, croit devoir constater Hegel sur la carte où se donne à lire l'identité du continent, l'Afrique est une masse repliée sur elle-même et refermée, comme l'on se blottit pour dormir, sur une véritable nuit de l'esprit. Alors, sur la carte se détachent de ce qu'il va appeler « l'Afrique proprement dite » d'une part l'Égypte, rattachée à l'Asie, et d'autre part le Maghreb dont le tracé manifeste la destinée de prolonger l'Europe en devenant sa colonie. L'une des conséquences que tire Hegel de ces considérations pressées sur l'Afrique (il faut, indique-t-il, en dire rapidement le peu qu'il faut lui consacrer afin de n'y plus revenir) est que l'esclavage,

celui du trafic triangulaire, qui, en soi, est bien un mal, peut cependant représenter la sortie hors de la nuit de l'esprit ; ce commerce d'humains ouvre à des Africains la possibilité de voir s'épanouir leur intelligence et leurs talents sur un théâtre plus favorable. Et, pour illustrer ce point, Hegel cite le cas d'un médecin africain qui, placé dans les conditions radicalement autres du Nouveau Monde, s'est signalé comme l'inventeur d'un médicament contre certaine maladie.

On fera ici deux remarques dont une appelée par cette évocation de l'esclavage qui ajoute une dimension supplémentaire à la question « Qu'est-ce que l'Afrique ? » Car la création, dans le Nouveau Monde, de diasporas de populations d'origine africaine signifie également que l'Afrique n'est pas seulement en Afrique. C'est ce que l'Union africaine a du reste affirmé en prenant la décision, symbolique, d'ajouter aux cinq « régions » du continent appelées à constituer des espaces intégrés sur les plans culturel, social, économique et politique, une sixième région africaine, celle des diasporas. Et sur le plan philosophique, le concept d'*Africana Philosophy*, où le latin « *africana* » traduit à la fois une africanité continentale et une africanité diasporique, est censé donner corps à une certaine continuité et communauté entre les deux¹⁰.

La seconde remarque concerne la conséquence de cette partition hégélienne de l'Afrique qui est d'empêcher précisément de penser l'histoire intellectuelle de ce continent. Couper l'Afrique du Nord de l'Afrique subsaharienne est faire du Sahara le mur qu'il n'a jamais été, transformer en frontière, pis, en barrière infranchissable cet espace qui fut au contraire toujours ouvert et parcouru par des flux divers : humains, commerciaux, intellectuels... Ainsi, en particulier, l'islamisation d'une grande partie de l'Afrique subsaharienne est en rapport étroit avec l'existence de réseaux commerciaux reliant cette région à l'Afrique méditerranéenne et, au-delà, au reste du monde musulman. Ces réseaux ne pouvaient manquer, dès lors, de constituer aussi des voies de transmission des savoirs islamiques. C'est ce dont attestent d'importants centres d'enseignement qui se sont développés, dans l'Ouest africain par exemple (aussi appelé *Bilâd-as-Sudân*, « le pays des Noirs », ou simplement *Sudân*), sous les empires du Mali et du Songhay. La ville légendaire de Tombouctou, carrefour

commercial de voies transsahariennes, est sans doute le parangon de ces centres¹¹. Tombouctou est aujourd'hui un témoin et un symbole nous rappelant ce fait important, trop souvent ignoré lorsque la question de l'histoire intellectuelle de l'Afrique est examinée et, en particulier, celle de la philosophie africaine : qu'il n'est tout simplement pas vrai que les cultures africaines soient en leur essence des cultures de l'oralité. Avant de replier la question de la philosophie en Afrique sur celle d'une « raison orale¹² » africaine, il faut aussi, il faut d'abord, prendre toute la mesure de ce qui s'est écrit et enseigné dans les disciplines philosophiques en Afrique, par exemple dans le domaine de la logique de tradition aristotélicienne, et cela bien avant l'arrivée de l'école qui sera qualifiée d'« européenne ». L'histoire de la pensée philosophique en Afrique, hier comme aujourd'hui et comme partout, est une histoire de rencontres. Comme écrit Séverine Kodjo Grandvaux :

les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers, et se construisent comme rencontre¹³.

Toutes les questions qui viennent d'être évoquées l'ont été parce qu'elles ne peuvent manquer d'être posées comme autant d'aspects du problème général d'un « philosopher africain ». On ne saurait donc manquer de les examiner, chemin faisant, mais sans trop y insister ici. En effet, le présent ouvrage se veut plutôt un « memento » ou un « précis » de l'activité philosophique en Afrique. Cela veut dire d'abord qu'il n'a pas la prétention d'être exhaustif sur le sujet, même s'il poursuit, bien entendu, le but d'en éclairer les aspects essentiels. Cela signifie ensuite que l'on ne s'épuisera pas ici en préalables sur la question, naturellement interminable, de ce qui a valeur de philosophie africaine. Le mouvement se démontrant en marchant, il faut simplement commencer par s'aviser du fait qu'aujourd'hui, dans plusieurs universités, américaines surtout il est vrai, un enseignement de philosophie africaine ou *africana*¹⁴ existe, qui connaît un développement de plus en plus important, lequel se traduit aussi par des publications de plus en plus nombreuses y

compris d'ouvrages de référence¹⁵. Le meilleur point de départ est donc celui-là qui pose l'existence d'un champ de questions, d'un espace de débat que l'on dira « africain » ou « *africana* », centré autour de problématiques dont Lewis Gordon a proposé que trois en soient considérées les principales : celle de l'anthropologie philosophique, d'une philosophie de la libération, de l'évaluation métacritique de la raison¹⁶.

Il m'a alors semblé qu'une bonne approche, celle qui correspondrait le mieux à la volonté de faire « précis » justement, était de considérer les quatre grandes questions suivantes :

1. Celle d'une philosophie de la force de vivre et du discours esthétique. Il s'agit d'examiner l'idée que les religions africaines dites traditionnelles par différence d'avec les religions du livre que sont le christianisme et l'islam sont fondées sur une ontologie particulière de forces vitales qui trouve aussi expression dans différentes traditions artistiques sur le continent.
2. Celle du temps et de la prospective en relation avec les langues africaines. Il s'agit ici d'analyser la controverse qui oppose des philosophes qui ont cru pouvoir conclure des manières d'exprimer le temps et les calendriers dans certaines langues africaines à une conception africaine du temps qui serait concrète, sans véritable dimension du futur à d'autres qui disent exactement le contraire sur la bases de considérations concernant d'autres langues africaines.
3. Celle de l'oralité et de l'écriture en relation avec la pensée philosophique.
4. Celle de la pensée politique, en particulier la manière dont les socialismes africains se sont présentés comme des doctrines à la fois ancrées dans une certaine philosophie africaine de la communauté, et porteuses d'une modernité dans laquelle le continent devrait trouver les voies de son développement. Cette question débouchant alors tout naturellement sur celles des droits humains et de la démocratie en Afrique.

1. Voir les Actes du colloque: B. Bourgeois et J. Havet (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001.
2. S.B. Diagne, « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit » in B. Bourgeois et J. Havet (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001, p. 73-81.
3. Ce que ne pouvait pas savoir non plus le public c'était la complicité intellectuelle que j'ai avec Paulin Hountondji qui a clarifié pour beaucoup d'entre nous la « question » du philosophe en Afrique.
4. Entretien publié dans *La Nouvelle Revue Française*, avril 2010, n° 593, p. 166.
5. Roger-Pol Droit, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; p. 19.
6. Diogène Laërce se fait ainsi l'écho, au tout début de l'ouvrage qu'il a consacré aux *Vies et doctrines des philosophes illustres*, de l'idée, répandue en son temps ainsi que l'indique Roger-Pol Droit (dans son « Introduction » aux deux volumes de l'anthologie *Philosophies d'ailleurs 1, Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009 ; p. 18), que « l'activité philosophique tient son origine des barbares.
7. *Ibid.* p. 28.
8. Le texte de cet entretien, déjà publié au Congo in *Revue africaine de la science de la mission* n° 14-14, 2001, par Hippolyte Mimbu Kilol sous le titre « Mudimbe et sa quête méthodique de l'excellence. Entretien avec V.Y. Mudimbe à l'occasion de ses 60 ans » sera prochainement repris dans un volume de contributions dirigé par Alphonse Mbuyamba-Kankolongo à paraître aux éditions Paari.
9. *Ibid.*
10. « Africana Philosophy, écrit Lucius Outlaw, est le nom donné à un champ, émergent et toujours en développement, d'idées, d'espaces d'idées, d'efforts intellectuels, de discours, de réseaux discursifs au sein et au-delà de la philosophie universitaire, et qui a été reconnu comme tel par des organisations nationales et internationales de philosophes professionnels, y compris l'Association Américaine de Philosophie, à partir des années 1980. Ainsi cette appellation ne renvoie-t-elle pas à une philosophie particulière, à un système, une

méthode ou une tradition philosophiques. *Africana Philosophy* est bien plutôt un concept métaphilosophique du troisième ordre, un concept-chapeau qui subsume et organise divers efforts philosophiques – c'est-à-dire d'activités de réflexion, de pensée critique, d'argumentation et d'expression esthétique – où sont engagés des personnes et des groupes africains et d'origine africaine : autochtones résidant sur le continent ou issus des nombreuses diasporas africaines dans le monde. Dans tous les cas, l'essentiel de cet effort de philosopher a été consacré à ordonner et donner sens à une existence individuelle et partagée, et à des mondes naturels et sociaux, tout en trouvant des réponses à des défis récurrents, émergents et qui remettent radicalement en question l'existence même, de manière à survivre, à perdurer et à s'épanouir sur des générations. » Outlaw, Jr., Lucius T., «Africana Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/africana/>>.

11. Voir Shamil Jeppie et Souleymane Bachir Diagne (editors), *The Meanings of Timbuktu*, Human Sciences Resource Council/Codesria, 2008. Voir également l'œuvre qu'a consacrée John Hunwick à la littérature africaine en caractères arabes : *Arabic Literature of Africa*, Leiden: E.J. Brill, (6 volumes publiés entre 1994 et 2004).
12. Voir Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale*, Karthala, 2005 et *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Karthala, 2006.
13. Séverine Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit 'philosophie africaine' ? » in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosopher en Afrique ».
14. Voir Lewis Gordon, *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge, 2000; et *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
15. On citera deux exemples de tels ouvrages : Kwasi Wiredu (Editor) *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2003 ; F. Abiola Irele, Biodun Jeyifo (Editors), *The Oxford Encyclopedia of African Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
16. Voir l'entretien avec Lewis Gordon publié dans le numéro spécial « Philosopher en Afrique » par la revue *Critique* (coordonné par Souleymane Bachir Diagne), n° 771-772, Août- Septembre 2011. L'entretien se trouve p. 626-628.

LA FORCE DE VIVRE

Si ma théorie est exacte, tout ce que l'on a jusqu'à présent écrit sur l'ethnologie et tout ce que l'on écrira encore, devra chercher dans les principes de la philosophie des forces son fondement le plus profond et son complément le plus haut.

Placide Tempels (Lettre à Husltaert)¹

La philosophie bantoue : une œuvre contradictoire

On peut soutenir que le livre du révérend père Placide Tempels, *La philosophie bantoue*², est une des œuvres pionnières qui ont fait de la philosophie dite « africaine » une question qui importe à la réflexion philosophique en général. L'ouvrage fut d'abord accueilli avec ferveur, au moment de sa parution, en 1949, par nombre d'intellectuels africains. Tout de suite, Léopold Sédar Senghor le décréta indispensable à toute bibliothèque digne de ce nom et Alioune Diop le salua dans la préface qu'il lui donna comme l'ouvrage le plus important alors écrit sur l'Afrique : essentiel au Noir, avait-il déclaré, ce livre l'était également à ceux qui voulaient comprendre les Africains³. On sait la raison de l'enthousiasme ainsi exprimé par L.S. Senghor et par A. Diop mais aussi par Cheikh Anta Diop et bien d'autres : grâce à ce livre du père Placide Tempels, dès son titre, « philosophie africaine » n'était plus un oxymore.

La philosophie bantoue donnait ainsi un exemple de la tâche à accomplir lorsque l'on était philosophe et Africain. Sur son modèle seront publiés nombre de réflexions sur la philosophie ou la pensée de tel ou tel peuple, voire « l'esprit » ou la « pensée » africains en général. De fait l'adjectif « bantoue » fut pour beaucoup, explicitement ou implicitement, considérée comme une synecdoque pour « africaine ». Ce qui n'est évidemment pas sans poser un problème qui va être examiné plus tard.

Le livre allait ensuite devenir la cible de la fureur iconoclaste d'une génération postérieure d'intellectuels africains. Celle-ci pouvait, il est vrai, déclarer qu'elle n'avait fait que prolonger et amplifier la méfiance instinctive et le scepticisme d'un autre aîné, Aimé Césaire, qui lui n'avait pas manqué, immédiatement, à la différence de son ami Senghor, d'y aller de son sarcasme à l'endroit de ce missionnaire belge confessant lui-même son souci de comprendre « la philosophie bantoue » dans le but, aussi, de sauver l'œuvre coloniale. En effet, la révolte était là, de plus en plus perceptible et organisée, conduite par ceux que Tempels tenait pour de pseudo « évolués », de simples déracinés à ses yeux, sans lieu et donc sans foi : des fauteurs de trouble dans leur être même. Au scepticisme de Césaire, et dans son prolongement, a alors succédé la critique radicale, « théorique », de l'ouvrage, au début des années soixante-dix : cette philosophie bantoue, et toutes celles à qui elle servait de matrice – la wolof, l'akan, la yoruba... – devaient être rangées à leur place : au rayon de l'ethnologie et de ses prolongements ethno-philosophiques afin que le paysage intellectuel africain ne se retrouvât pas sens dessus dessous dans la confusion des genres. Afin que la « vraie » philosophie africaine devînt possible, celle qui se donnerait à lire dans l'écriture d'auteurs qui prendraient la responsabilité individuelle de leurs thèses, arguments, propositions...

Avant d'examiner ces évaluations contradictoires, on rappellera un fait et l'on fera une précision. Le fait est que *la philosophie bantoue* est aujourd'hui, simplement, un livre important, celui qui aura marqué le commencement de la philosophie africaine⁴ comme une discipline académique désormais enseignée dans les meilleurs départements de philosophie, c'est-à-dire ceux où l'on a souci de mettre en ques-

tion l'idée reçue de la philosophie comme une histoire de l'esprit dont la géographie se confondrait tout naturellement avec celle d'une Europe, grecque, latine, chrétienne, moderne et finalement contemporaine. D'un philosophe africain et de ses modes propres d'existence, ce livre aura donc posé la question, au sortir de la seconde guerre mondiale, quand les décolonisations s'annonçaient dans les craquements d'un impérialisme qui ne pouvait désormais plus être assuré de lui-même.

La précision à apporter ensuite est qu'à vrai dire le livre du père Tempels n'était pas le premier ouvrage dans son genre concernant la philosophie des peuples bantu. Rappelons, par exemple, le travail du Britannique Brelsford William Vernon qui s'était retrouvé en 1930, à vingt-trois ans, fonctionnaire en Rhodésie du Nord pour n'avoir pas passé l'examen de l'*Indian Civil Service* qui lui eût ouvert les portes d'une carrière coloniale autrement prestigieuse dans le pays tenu alors pour le joyau de la Couronne. Décidé à tirer le meilleur parti de sa situation, Brelsford avait commencé par s'intéresser aux rites de purification de certaines populations locales avant de publier en 1935 un travail plus théorique sur la *Philosophie primitive*. L'Anglais avait ainsi tiré le premier mais sans doute pas le bon titre : lui accoler l'adjectif « primitive », était édulcorer passablement la portée du mot « philosophie ». On pensait irrésistiblement « mentalité » à la place. Associer en revanche la « philosophie » aux « Bantu⁵ », un groupe précis de peuples africains, était d'un tout autre poids : ici un sujet africain, même collectif, était déclaré porteur d'un système philosophique.

Ce n'est évidemment pas dans ce réquisitoire sans concession contre la domination qu'est *Le discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire⁶ que Tempels, « missionnaire et belge », pouvait trouver quelque grâce que ce soit aux yeux de Césaire, et sa *philosophie bantoue* être autre chose qu'une œuvre « vaseuse et méphitique à souhait » n'ayant d'autre finalité que de « faire pièce au 'matérialisme communiste', qui menace, paraît-il, de faire des nègres des 'vagabonds moraux'⁷ ». En fait, Césaire se dispensait de critiquer, c'est-à-dire d'abord d'examiner ce que disait le père Tempels : il le récusait d'emblée.

Césaire a toute raison de dénoncer l'entreprise de scruter *la philosophie bantoue* comme éminemment politique. Au moment où cet ouvrage fut écrit, il devenait de plus en plus clair que l'ordre colonial ne pouvait plus continuer d'exister comme avant. L'Europe ne pouvait plus faire semblant de n'avoir affaire qu'à une humanité primitive naturellement vouée à se laisser conduire par elle et qui de l'être, de l'humain, du vrai, du savoir, du beau, du juste, ... n'avait rien à dire. E. Possoz qui donna à l'ouvrage du père Tempels une préface datée du 20 juillet 1945 soulignait ainsi son principal mérite de marquer une ère nouvelle dans l'histoire coloniale : l'Europe colonisatrice reconnaissait ses « erreurs ethnologiques passées » et comprenait qu'elle devait maintenant prêter attention à ce que pouvaient *penser* « les autres ». Dans sa propre préface au livre publié par Présence Africaine, Alioune Diop écrira aussi :

Voici des siècles que [l'Europe] ne se reflète qu'au miroir de sa propre conscience, et se condamne à ne se connaître, à ne connaître la vie qu'incomplètement, puisqu'elle prive les autres [...] du Regard, de la Parole, qui eussent achevé de saisir et révéler le Destin de l'Humanité⁸.

P. Tempels lui-même indique clairement le propos politique de son livre :

en haut-lieu on ne sait plus à quel saint se vouer pour diriger les Bantous, [...] il s'y trouve moins que jamais une politique indigène stable, et [...] on y demeure à court lorsqu'il s'agit de fournir des directives solides et dignes de crédit pour assurer l'évolution et la civilisation des noirs⁹.

Il s'agit donc d'apprendre à ceux que la situation coloniale met en situation de « vivre parmi les indigènes » à « comprendre les Bantous », à se faire « entendre d'eux » et à éviter « en croyant « civiliser », d'attenter à l'« homme », de travailler à grossir le nombre des déracinés et de se faire l'artisan des révoltes¹⁰ ». Car des « révoltes » il y en avait¹¹. Elles étaient le fait surtout de ces « évolués » dont il faut répéter à quel point ils constituaient pour le missionnaire belge, le symptôme même d'une colonisation qui était en train de se retourner contre elle-même.

En outre, rien ne traduit mieux cette inégalité, cette asymétrie essentielle, constitutive du rapport colonial, que le constat, fait d'emblée par le missionnaire et posé comme allant de soi, qu'il n'est pas question d'envisager une seconde que le *Muntu* lui-même – le sujet bantou – puisse, en quelque façon, présenter le système ontologique dont ses attitudes les plus fondamentales, sa manière d'être au monde, sont l'expression. Il avait attendu l'homme blanc pour cela, s'offrant ainsi à la colonisation et tout naturellement aussi à une évangélisation qui eût alors accompli la promesse que portait sa philosophie. Mais lorsque, par ailleurs, le père Tempels se demande si « la sagesse des Bantous est [...] critique » il ne s'agit pas là d'une question purement rhétorique pour laquelle on attendrait comme réponse de sa part un « non » définitif. Au contraire même, estime le missionnaire, et c'est là toute la justification de son choix d'employer le mot « philosophie » à propos des Bantu au lieu de notions plus neutres, plus édulcorées en un certain sens, de « vision du monde », de « pensée » ou de « sagesse »... Si la philosophie des forces imprègne et « pénètre l'ensemble des connaissances » des noirs plus qu'elle ne leur apparaît clairement comme « un domaine où jouent les raisonnements d'une philosophie critique rationnelle¹² », il n'en demeure pas moins que l'exigence de se fonder sur « l'observation de la réalité, et sur les déductions que l'on peut tirer de l'expérience humaine » est bien présente ici, qui fait de « la philosophie des Bantous [...] une philosophie critique au même titre que nos systèmes occidentaux¹³ ».

Lucien Lévy-Bruhl, pour mieux conforter une identité européenne rationnelle, logicienne et philosophe avait fabriqué aux « autres » une mentalité « primitive » et « prélogique » ignorant le principe de contradiction et la loi de causalité. Sans que son nom soit prononcé, c'est bien le prélogisme du philosophe-ethnologue français qui est réfuté par *la philosophie bantoue*¹⁴. Et il est important d'insister sur la signification de cette réfutation et d'en éclairer plus avant l'enjeu philosophique général en la mettant en rapport avec d'autres réfutations de l'ethnologie à la Lévy-Bruhl que l'on retrouve dans les années 1930 sous la plume de Henri Bergson ou de Ludwig Wittgenstein¹⁵.

La leçon de Bergson est tout entière contenue dans ce passage des *deux sources de la morale et de la religion* où il récuse la thèse du prélogisme que Lévy-Bruhl croit pouvoir établir à partir de l'idée que le primitif serait indifférent aux causes secondes, expliquant toujours par une cause « mystique » un phénomène que la saine raison nous (autrement dit : humanité non primitive) a appris à rapporter aux principes naturels invariables. L'inférence selon laquelle le « sauvage » est ignorant de la relation entre une cause et son effet est elle-même illogique dit, ultimement, Bergson. D'abord elle est contradictoire car tout dans le comportement d'un homme qui compte « sur le courant de la rivière pour porter son canot, sur la tension de son arc pour lancer sa flèche, sur la hache pour entamer le tronc de l'arbre, sur ses dents pour mordre ou sur ses jambes pour marcher¹⁶ » indique qu'il a parfaitement conscience de ce que signifie l'invariabilité des lois naturelles. Il faut ici citer, longuement, ces lignes importantes de Bergson :

Quand le primitif fait appel à une cause mystique pour expliquer la mort, la maladie ou tout autre accident, quelle est au juste l'opération à laquelle il se livre ? Il voit par exemple qu'un homme a été tué par un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'une tempête. Nie-t-il que le rocher ait déjà été fendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne ? Évidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes. Pourquoi donc introduit-il une « cause mystique », telle que la volonté d'un esprit ou d'un sorcier, pour l'ériger en cause principale ? Qu'on y regarde de près : on verra que ce que le primitif explique ici par une cause « surnaturelle », ce n'est pas l'effet physique, c'est sa *signification humaine*, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. Il n'y a rien d'illogique, ni par conséquent de « prélogique », ni même qui témoigne d'une « imperméabilité à l'expérience », dans la croyance qu'une cause doit être proportionnée à son effet, et qu'une fois constatées la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent – choses purement physiques et insoucieuses de

l'humanité- il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu'est la mort d'un homme. La cause contient éminemment l'effet, disaient jadis les philosophes ; et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale ; elle est en tout cas de même ordre : c'est une *intention*.

Ce que rappelle donc ici Bergson c'est que le principe de raison suffisante est toujours présent, lisible, y compris dans le recours à une « cause mystique ». Un tel appel est, dit le philosophe, une « opération » qui, tout entière, obéit au principe de raison qui exige que l'on proportionne la cause à l'effet, qu'il y ait, comme disait Descartes, « pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause¹⁷ ? » S'il y a mort d'homme et qu'un homme ne saurait mourir par hasard, d'un coup de vent et d'une fissure dans un rocher, alors le compte n'y est pas pour cette raison *nôtre* qui est recherche de sens et que nous avons en partage, nous tous, animaux humains qui savons que nous allons mourir. C'est à cette question du sens que répond précisément l'invocation d'une « intention ». Que d'autres réponses soient possibles qui, pour la raison, auraient peut-être plus de validité, pourraient prétendre être plus satisfaisantes, c'est un fait. Mais qui ne contredit pas celui-ci, premier, qu'elles s'adressent toutes, au même titre que l'*intention*, à la *même question* qui fait notre condition humaine. C'est elle que rappelle ici Bergson contre l'idée d'humanités séparées qu'implique la notion de « mentalité primitive », lorsqu'il montre au moyen d'exemples précis que cette mentalité est tout autant celle du « civilisé » dont la « logique » n'est pas non plus un monopole.

À une ethnologie si impatiemment soucieuse de fabriquer de l'altérité, du radicalement autre, Bergson aura administré une leçon de logique et de simple bon sens fondée sur le principe humaniste que rien de ce que fait un autre homme ne m'est étranger, et qu'elle vérifie en retour. C'est la même leçon qu'articulent, en des termes comparables, les *Remarques* que *Le Rameau d'or* de Frazer inspire à Ludwig Wittgenstein et qu'il note à partir de 1930¹⁸.

Jacques Bouveresse déclare fort justement à propos de Wittgenstein que « d'une certaine manière et à condition de bien comprendre quel était son objectif véritable, on peut dire qu'il ne s'est jamais occupé d'autre chose que d'anthropologie¹⁹ ». Citant le paragraphe 206 des *Recherches philosophiques* où celui-ci rappelle que « le mode de comportement humain commun est le système de référence à l'aide duquel nous interprétons un langage qui nous est étranger », J. Bouveresse écrit que « faire abstraction de ce système de référence minimal, ce serait traiter quelqu'un que nous considérons abstraitement comme un homme, comme s'il n'avait rien d'humain²⁰ » et évoque à ce propos la remarque, de bon sens à nouveau, que fait le logicien W.V. Quine à propos du prélogisme prétendu de la « mentalité primitive ». Considérant ce qu'il admet être sans doute une « caricature » ou une « simplification à outrance » de la thèse lévy-bruhlienne, ce dernier écrit :

[...] supposons qu'on affirme que ces indigènes acceptent comme vraie une certaine proposition barbare (*heathen*) de la forme 'q ka bu q' dont la traduction en français [l'original dit évidemment 'en anglais': SBD] a la forme 'p et non p'. Il faut alors se demander ce qu'il en est de la qualité de la traduction et quelle méthode le lexicographe a bien pu employer ? Si l'on doit chercher une bonne raison de réfuter l'adoption par le lexicographe de « et » et « non » comme traduisant « ka » et « bu », l'acceptation par les indigènes que 'q ka bu q' en serait certainement une de poids. Nous sommes ramenés au constat que la thèse qu'il existe des peuples prélogiques n'a aucun sens ; le prélogisme est une caractéristique qu'ont créée de mauvais traducteurs²¹.

C'est bien là le propos de Wittgenstein lorsqu'il reproche à Frazer d'ignorer ce qui est au fondement même d'une véritable mise en rapport de cultures – de « formes de vie » – différentes : l'attention à ce que dit vraiment l'autre, qui elle-même repose sur cette visée éthique de la traduction, dont parle Antoine Berman²², comme visée de l'humanité que je sais être en face de moi, dans les signes que

j'apprends à déchiffrer, et qui exprime une vraie attention à l'autre dans ce qu'il a de familier. Car la posture différentialiste, celle qui manifeste la conviction, d'emblée, de l'ethnologue qu'il a affaire à une *autre* manière d'être humain qui lui est si étrangère qu'elle peut tenir 'p et non p' pour vrai, ne fait qu'inventer elle-même ce qu'elle cherche : cette différence justement que nous ne pouvons plus « comprendre » dès lors que comme inconséquence dont il faut s'étonner. Ainsi Wittgenstein dit-il de Frazer qu'au bout du compte il « est beaucoup plus « sauvage » que la plupart de ses sauvages » quand « ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes²³ ». On ne s'étonnera pas que ce jugement fasse écho à cette question qu'adresse Bergson à Lévy-Bruhl :

Mais, dirons-nous à l'éminent philosophe, en reprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne pas retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre ?

Ces réfutations logiques de la construction ethnologique de l'altérité sur le modèle de la pensée de Lévy-Bruhl, par H. Bergson et par L. Wittgenstein, permettent de mieux évaluer la signification de *la philosophie bantoue*. Cette œuvre est à la fois néocoloniale et postcoloniale dans sa manière de traiter la question de la traduction. Il sera fait ici référence à la distinction qu'établit à ce propos Antoine Berman. Pour lui, en effet il existe une traduction qui « se plie à [une] injonction appropriatrice et réductrice [dont] elle se constitue comme l'un [des] agents », ce qui donne dit-il « des traductions ethnocentriques, ou ce que l'on peut appeler la « mauvaise » traduction. » Ce qui « s'oppose par nature à cette injonction » est alors, dit-il, « la visée éthique du traduire : l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise en rapport, ou elle n'est rien²⁴ ».

On fera alors ce constat que les deux aspects coexistent, contradictoirement, dans *la philosophie bantoue*. C'est « l'injonction appropriatrice et réductrice » qui fait dire que le *mntu* lui-même ne saurait articuler explicitement la philosophie dont il est porteur ou plutôt qui est « déposée » dans son langage et ses manières de voir, et que seul le sujet européen supposé savoir pourra *traduire* c'est-à-dire ici explicitement dégager. La traduction est alors en vue de la « gouvernementalité » coloniale (pour reprendre le concept de Michel Foucault), ce que dénonce avec raison Aimé Césaire. Mais, par ailleurs, il y a bien aussi une volonté de mise en rapport, de dialogue, une volonté d'effectuer une traduction qui soit attention et ouverture. Cela est du reste bien dans l'esprit ethnologique des années trente et quarante où Tempels étudie les langues et cultures des Bantu, quand les approches culturalistes insistent désormais sur la cohérence interne des sociétés anciennement considérées comme bien trop « primitives » pour que nous puissions prétendre vraiment les « comprendre »²⁵. Au contraire, c'est pour justement les comprendre sans distance, au plus intime, qu'il faut, au-delà de l'ethnographie, au-delà de l'ethnologie, aller à la rencontre de la *philosophie* première qui est l'ultime foyer de sens, et qui est donc la condition même de toute « bonne » traduction. Dans une lettre au père Hulstaert datée du 3 mai 1945, le Révérend Tempels écrit ainsi que « [...] pour faire de la bonne ethnologie, je crois que nous devons justement voir les choses du point de vue bantu²⁶ ».

Ontologie de la force de vivre

Quel est, maintenant, le contenu de cette « philosophie bantoue » récusée plutôt que critiquée, à proprement parler, par Césaire ?

En fait, le seul moment où le poète martiniquais considère, sarcastique, le contenu du livre, c'est lorsqu'il en donne le « résumé » suivant :

Or donc, apprenez que la pensée bantoue est essentiellement ontologique ; que l'ontologie bantoue est fondée sur les notions véritablement essentielles de force vitale et de hiérarchie

de forces vitales : que pour le Bantou enfin l'ordre ontologique qui définit le monde vient de Dieu et, décret divin, doit être respecté²⁷.

On n'a pas assez fait attention ici à une remarque de Césaire à la suite de ce bref résumé du propos de Tempels : « Il est clair qu'ici », écrit-il dans une note de bas de page, « on s'en prend non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire. » Ce ne serait donc peut-être pas le contenu lui-même – la philosophie bantou en elle-même – qui ne serait pas valide, l'attaque ne portant donc que sur l'usage politique qui est fait de cette même philosophie ? Et dans ce cas quelle est-elle ? Est-elle donc *autre* que ce qu'en dit le père Tempels ? Peut-être bien que Césaire est en train de reconnaître, sous le sarcasme et la mise hors jeu, qu'il y a de la vérité dans ce que décrit le livre du missionnaire belge comme étant la philosophie bantou, cette ontologie de la force vitale que ce dernier présente comme étant la clé pour accéder à l'univers mental des Baluba.

Le livre du père Tempels manifeste la riche simplicité d'un propos tout entier centré autour d'une notion, celle de *force vitale*. Ce concept s'y présente comme la différence bantou spécifique en même temps que la clé unique qui pourrait livrer la signification ultime des manières de faire, de vivre, de juger ou de penser des populations dont il avait patiemment recueilli les proverbes, les chants, les légendes et dont il avait appris la langue. Ce concept devait pouvoir ensuite se donner à lire en d'autres aires culturelles, dans la signification cosmique du sacrifice d'un animal chez les Dogon du Mali ou dans l'usage, jusqu'à l'abstraction, de la stylisation dans les sculptures africaines. Alioune Diop, dans sa préface, soulignait qu'en ce livre publié juste au sortir de l'horreur de la seconde guerre, la puissance vitale se trouvait ainsi rétablie dans son sens humaniste. Elle n'était pas le message de mort de la volonté de puissance dont le nazisme avait représenté la diabolique célébration ; elle était au contraire, écrit-il d'une plume qui se fait naturellement lyrique à cette évocation, cette plénitude de vivre et cette ferveur d'exister constitutives selon lui de l'être-au-monde africain.

Le philosophe et logicien Léo Apostel (1925-1995), dont on rappellera qu'il était belge aussi, a su dégager cet objet philosophique appelé « philosophie bantoue » en le présentant comme constitué par les 7 principes (ontologiques) suivants :

- A1 : Une chose existe en tant qu'elle est une force et l'essence de toute chose est d'être une force.
- A2 : Toute force est spécifique.
- A3 : Différents types d'êtres se caractérisent par différentes intensités et types de force.
- A4 : Chaque force peut être intensifiée ou affaiblie.
- A5 : Les forces peuvent influencer les unes sur les autres et agir les unes sur les autres en vertu de leurs natures internes. Toutes les forces sont radicalement interdépendantes de manière interne.
- A6 : L'univers est une hiérarchie de forces ordonnées selon leurs puissances.
- A7 : Les êtres de rang supérieur dans la hiérarchie peuvent influencer *directement*, à n'importe quelle distance, les êtres de rang inférieur ; les êtres de rang supérieur peuvent influencer des êtres de rang inférieur ou égal, indirectement, en utilisant des êtres de rang inférieur [...] Des êtres de rang égal peuvent affaiblir ou renforcer de manière directe et interne la force d'un autre être de rang égal²⁸.

Chacun de ces axiomes est inséré dans un commentaire qui en éclaire la signification. Ainsi, à propos de la première thèse, A1, L. Apostel rappelle que « la distinction entre essence et existence est caractéristique de l'aristotélisme et que si Tempels ne dit pas explicitement qu'en Afrique tant l'essence que l'existence sont des forces » cela se conclut cependant de manière nécessaire, « d'une lecture attentive de son œuvre²⁹ ». Concernant A2, le logicien belge insiste sur son importance car elle signifie le rejet de toute identification à « un 'mana' ou force cosmique universelle qui pénétrerait chaque existant ». A contraire, « chaque force est un type spécifique d'individualité, indivisé et in-divisible³⁰ ». Nul panthéisme ne se rencontre donc ici, conclut L. Apostel.

Les thèses A5 et A7, on le voit, peuvent être considérées comme constituant la raison dernière de ce que l'on appelle la pensée magique. La thèse A4 est cruciale en ce qu'elle mène de l'ontologie de la force vitale à l'éthique qui en découle et dont la proposition de base pourrait être ainsi formulée : « Agis toujours de manière à intensifier la force de vivre de tous les « *mntu* » (ou de tous les *mntu* appartenant à ton groupe)³¹. » Ainsi le mal est la diminution de la force de vivre d'un *mntu*, le bien son augmentation ; et le devoir traduit l'obligation de faire le bien ainsi défini³².

La thèse A6 est considérée comme la quintessence même de la religion, non seulement bantoue, mais plus généralement africaine. Sans nier la multiplicité et la différence des systèmes religieux, nombre de chercheurs voient dans la notion d'une chaîne des êtres-forces, depuis Dieu jusqu'au minéral, et dans un culte de la force de vie, un dénominateur commun aux religions d'Afrique noire. Les recherches de Louis-Vincent Thomas et René Luneau réunissant un nombre important de textes oraux qui, tout en provenant de régions très différentes du continent, manifestent de profondes convergences, paraissent particulièrement convaincantes³³. Ainsi ont-elles fait apparaître, pour prendre un exemple tout à fait significatif, éclairé par maints textes, « cette dimension essentielle qui unifie la prière négro-africaine dans la diversité de ses expressions et des circonstances qui la font naître : le fait qu'elle soit toujours une « prière pour la vie³⁴ » ».

Langues, traduction

La grande question devant un tel « objet » ainsi défini par ces sept thèses et les différentes implications qu'elles enveloppent, celle que dans les années 1970 posa la critique de l'ouvrage de Tempels et de ceux qui furent écrits sur le même modèle³⁵, est la suivante : qu'est-ce qui en fait l'expression d'une philosophie bantu ou, plus largement, africaine ?

La question peut se dédoubler ainsi : qu'est-ce qui en fait la philosophie *des* Bantu en général, de tous les Bantu, voire des Africains, et est-elle spécifiquement, exclusivement, bantu ou

africaine ? Y a-t-il un sens à dire que les Bantu en tant que tels portent au plus intime de leur manière de voir et de penser ces thèses dont ils expriment la validité dans leurs rituels, leurs proverbes, leurs institutions, leur langage, etc. ? Qu'ils *vivent* cette philosophie de la vie mais sans la *connaître*, de cette connaissance qui suppose de tenir à distance pour *apercevoir* ? Une philosophie à laquelle on *adhère*, littéralement, sans la possibilité de la questionner, car il n'y a pas un *dehors* à partir duquel le faire, n'est plus une philosophie, dit en substance la critique de l'ethnophilosophie. Là où Tempels pensait justement toucher à la philosophie, l'intime en deçà des manifestations que décrit l'ethnographie, ses critiques verront précisément l'absence de ce qui constitue la philosophie : la distance.

L'inexistence de toute distance rendra cette philosophie « unanimiste » : tous dans le groupe (quelle que soit son extension) la partagent puisqu'il suffit de faire partie de celui-ci pour recevoir en partage cette philosophie au même titre que la langue que l'on parle ou la religion dans laquelle on est né.

Justement, l'une des implications de la thèse de Tempels est que les Bantu *parlent tout naturellement leur philosophie*. Ils ont ainsi, explique-t-il, un « parler ontologique » : « leur langage n'est pas comme le nôtre, ils parlent de manière tellement concrète, en des mots qui se rapportent immédiatement aux choses mêmes ; ces peuples parlent « de façon réaliste » ou encore « ontologiquement³⁶ ». Dans un article publié par la revue *Présence Africaine*³⁷ et intitulé « L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue », l'auteur invite les linguistes bantouistes, de la manière dont il avait procédé avec les ethnographes, à retrouver, en deçà des classifications et descriptions qu'ils en donnent, dans la philosophie bantoue, les raisons dernières et « la logique intérieure » des langues qu'ils étudient. Parce que « le langage est la sagesse parlée » (p. 756) et parce que « c'est seulement par la compréhension de la mentalité des Noirs que l'on peut arriver à dégager la structure générale de leur langage » (p. 759), Tempels voit dans le travail de ces linguistes bantouistes un réservoir possible de preuves pouvant contribuer « à la vérification de l'hypothèse [qu'il a] tenté d'établir. » (p. 757)

Arrêtons-nous à cette idée d'un parler ontologique où le mot est la chose car, sous des formes variées, elle sera reprise par nombre de philosophes africains, en une inclination à tomber dans ce que l'on pourrait appeler *l'illusion de l'abstraction naturelle*. Cette illusion consiste à accepter l'idée qu'il y a des langues naturellement abstraites, celles justement par opposition auxquelles Tempels affirme ici que le langage des Bantu « n'est pas comme le nôtre ». Et l'on conforte cette idée chaque fois que l'on analyse de manière « concrète » une langue africaine sans se rappeler que la même opération peut parfaitement être menée sur une langue considérée, a priori et sans autre forme de procès, comme abstraite. Ainsi, pour prendre un exemple sur lequel on reviendra, le philosophe kenyan John Mbiti démontre-t-il avec force exemples que les populations dont il étudie la religion et la philosophie n'ont qu'une notion concrète de ce que doit être un calendrier, lorsqu'elles parlent en leur langage de « l'heure de traire » ou du « chaud soleil » ainsi que les Latuka désignent le mois d'octobre : leur découpage du temps, conclut-il, est un « calendrier de phénomènes » par opposition aux calendriers qu'il décrète être « mathématiques » ou « numériques » car n'étant liés à aucun phénomène concret. Pourtant, il suffit de se rappeler les étymologies, de considérer la diachronie, pour s'aviser que « heure » ou « minute » n'ont pas toujours eu, naturellement, la valeur « numérique » qu'on leur accole maintenant ou que « Mars », « Juin » ou « Août » font référence aux personnages concrets que sont le dieu de la guerre chez les Romains, Junius Brutus, le premier consul de Rome, et l'empereur Auguste... L'illusion de l'abstraction naturelle conduit à *sur-analyser* comme concrets les mots africains, en oubliant de procéder à la même opération pour le mot européen auquel on se réfère alors explicitement ou implicitement.

Pourtant, rien de plus concret, si on emprunte une telle voie, que le mot « abstrait » lui-même, dont l'étymologie latine nous enseigne en effet qu'il provient du geste tout à fait concret de *tirer* (*trahere, traire*) à partir de (*ab(s)*) : ainsi tire-t-on une signification « abstraite » du sens « concret ». Ultimement donc, il n'y a pas lieu de s'épuiser à démontrer que les langues africaines sont autant que les

autres capables d'abstraction, car ce serait enfoncer des portes ouvertes. La raison pour laquelle il n'y a pas de langues concrètes est avant tout qu'il n'y en a pas d'abstraites. Tout ce qu'on trouve, ce sont des *usages* abstraits des mots du langage.

Le philosophe Alexis Kagamé poursuivra à un autre niveau encore cette forme de linguistification de la philosophie à laquelle invite l'hypothèse de Tempels. Alexis Kagamé présente en 1955 une thèse en philosophie portant sur *la philosophie bantu-rwandaise de l'Être*³⁸. Lorsque plus tard, en 1976, il publie chez *Présence Africaine* un autre ouvrage intitulé *La philosophie bantu comparée*, il indique dans la « présentation » ce que fut l'immense mérite de Tempels d'avoir ouvert la voie, mais également en quoi la méthode de celui qu'il appelle « notre Pionnier » (avec la majuscule !) « était déficiente³⁹ ». La bonne méthode, selon Kagamé, est celle qui eût consisté à choisir une « zone culturelle déterminée » et la langue particulière qui y est parlée pour examiner et lire dans celle-ci, ainsi que dans d'autres aspects de la culture, « les éléments philosophiques » qui s'y trouvent « incarnés », en évitant de s'attarder sur les aspects « qui relève [nt] de l'ethnologie⁴⁰ ». Au fond, A. Kagamé reproche au père Tempels de n'être pas encore allé assez profond dans la voie consistant à creuser en deçà de l'ethnologie, qu'il avait lui-même ouverte. Au bout de celle-ci, affirme-t-il dans sa thèse de 1955, se trouve ce qu'il appelle « la philosophie-linguistique ».

Que la philosophie soit toujours en même temps linguistique est une thèse importante qui apparaît de diverses manières dans les ouvrages de philosophes africains et africanistes. On en éclairera ici les enjeux en évoquant l'important travail philosophique de Barbara Cassin qui nous indique à quel point la philosophie est liée aux *langues*, et qu'il faut en explorer les implications⁴¹. La coordinatrice du *Dictionnaire des intraduisibles*⁴² rappelle en effet, par ce projet infini, nietzschéen à bien des égards, d'éprouver les concepts philosophiques par la différence des langues que parlent les humains, que les mots de la philosophie sont justement d'abord des *mots* avant que d'être des *concepts* : ainsi, remarque-t-elle :

nous sortons bien évidemment de la philosophie analytique lorsque nous soutenons cette idée que nos entrées dans le *Dictionnaire des intraduisibles* sont des mots, enracinés dans des langues et non des concepts, l'intraduisible ne se ramène pas seulement à l'opacité contextuelle⁴³.

Au langage qui se voudrait donc celui de la philosophie il est utile d'opposer cette multiplicité et de lui faire ainsi subir une déterritorialisation qui le rende conscient de soi comme inscrit dans la différence⁴⁴. Goethe le disait bien : on ne connaît rien à sa propre langue si on n'en connaît pas d'autre. Le dictionnaire philosophique dont il faut donc poursuivre indéfiniment le projet n'est pas celui qui fournirait des équivalents du même concept dans les autres langues (celles conceptuelles aussi ou « abstraites » évidemment) mais qui déterritorialise les manières de dire qui font appel au mot en question et nous mène ultimement à prendre conscience de notre condition de vivre dans ce que Hannah Arendt, citée par Barbara Cassin, appelle « l'équivocité chancelante du monde⁴⁵ ».

En retrouvant la sagesse sophistique derrière ce qui se donne pour *la* tradition philosophique du Logos comme étant, inséparablement, être, pensée et parole, Barbara Cassin indique l'existence de ceux dont la parole justement a été évacuée hors d'une philosophie qui se voudrait à la fois universelle et monolingue : sophistes, femmes, africains... Son projet qui vide de sens ce que Jean-Pierre Lefebvre a appelé le « nationalisme ontologique » de Heidegger déclarant que la philosophie n'avait qu'une seule langue, le grec hier et aujourd'hui l'allemand⁴⁶ montre bien quel enjeu représente pour les philosophes en Afrique cette question de la langue (ou des langues si on ajoute au grec et à l'allemand leurs cousins indo-européens qui partagent avec eux, en particulier, des usages semblables du verbe « être »).

À bien des égards le philosophe africain se dit contre ce nationalisme ontologique et vise en particulier l'ontologie d'Aristote dont, plus de deux ans avant Emile Benvéniste⁴⁷, Alexis Kagamé a montré ce qu'elle devait à la grammaire grecque.

A. La démarche non-aristotélicienne du père Tempels avait consisté à opposer à l'ontologie du Stagirite, considérée comme une manière *statique* de poser le sujet/substance et de lui attribuer ensuite divers attributs/prédicats, l'ontologie *dynamique* de la force de vivre bantoue. Dans d'autres écrits, sa correspondance en particulier, il rappelait que la théologie chrétienne, avant de se pétrifier pour ainsi dire dans ce langage aristotélicien de l'attribution, comprenait le *Logos* comme force de vivre avant tout. Sur ce point, sa correspondance avec le père Hulstaert⁴⁸ est particulièrement importante. La lecture des lettres qu'ils échangent nous montre un père Husltaert, obstinément thomiste, pour qui la force est un prédicat de l'être : d'abord l'être est, ensuite la force lui *arrive*, en constitue un accident. Elle nous montre aussi un père Tempels qui insiste, lui aussi, sur la nécessité d'aller au-delà de la manière dont le langage « européen » nous incline à parler et à penser, pour voir les choses comme les Bantu : « Provisoirement ne faites donc plus d'objections thomistes contre la philosophie des Bantu, mais essayez d'abord de la comprendre de leur point de vue. Je vous demande de lire cette étude sans préjugés, et aussi sans Thomisme, comme une nouveauté⁴⁹ ». Son argument majeur est, du reste, que cette voie de « la mise en rapport » est celle, royale, qui fera trouver au message évangélique le chemin des cœurs bantou à convertir : parce que, justement, c'est le message lui-même qui aura retrouvé, sous le langage statique de l'être-substance, sa force originelle d'être vitalisme. Ainsi Tempels écrit-il :

Je pense précisément que, de la part des meilleurs parmi les Occidentaux, les Primitifs recevront la plus belle chose que l'homme puisse recevoir : la plénitude de la Bonne Nouvelle, le Christ, le Donneur de Vie, de cette Vie pleine vers laquelle le cœur des Bantu aspire depuis des siècles ; mais je pense aussi que d'autre part les Primitifs nous donneront en échange un présent précieux : la connaissance de nous-mêmes, le retour vers les fondements originels, plus sains et plus naturels, de nous-mêmes et de ce qui est authentiquement humain. [...] nous – et tous les Occidentaux – devons retourner à la nature originelle, ce joyau que Dieu n'a pas anéanti mais surnaturalisé⁵⁰.

Placide Tempels parle ici des « Primitifs » au lieu des « Bantu » et, dans sa correspondance, de plus en plus, il généralisera sa thèse fondamentale jusqu'à en faire « la conception de toute l'humanité non chrétienne (Chinois, Hindous, Primitifs) sur le dynamisme interne de l'être, les forces internes de croissance, la diminution de l'être, l'influence de l'être, la hiérarchie vitale... » admettant qu'il s'agit d'un « 'penser' qui ne concorde pas entièrement avec la scolastique (votre grand scandale ! [Ceci à l'endroit du père Hulstaert, SBD]) mais qui n'est pas irréconciliable avec le sain "penser" d'un homme pensant normalement⁵¹ ». La lettre de Tempels à Hulstaert, datée du 10 décembre 1946, et d'où est tirée cette citation, est un texte essentiel pour qui veut aujourd'hui comprendre, au-delà de ses aspects contradictoires, ce que fut le projet du père Tempels. Qu'il se déclare « heureux » de voir son correspondant lui confirmer qu'il a « décrit des choses qui ne sont pas spécifiquement bantu ou primitives mais universellement humaines » est ainsi extrêmement important, ainsi que la manière dont, en conclusion, il voit la signification ultime de son œuvre :

Je poursuis la construction des fondations de la philosophie chrétienne (chinoise, hindoue et primitive) et elle fleurira, sinon le Christ ne naîtra pas dans l'âme des Primitifs. Je pense en outre que nous allons soumettre les âmes de l'Europe, pétrifiées conceptuellement, à une cure de rajeunissement ; de la part des Primitifs ce sera la rétribution pour la sueur et le sang que les Européens ont versés pour eux⁵².

On le voit donc : l'objet philosophique défini en sept thèses, qui s'est appelé *philosophie bantoue*, a fini par se libérer de son incarnation spécifique et exclusive dans la vision du monde des Bantu pour devenir une sorte de *monadologie universelle* où s'exprime une philosophie véritablement *première*, où l'être-force ne s'est pas encore figé en substance. L'effort de la traduire depuis la langue où elle s'est donnée à lire immédiatement, dans le langage devenu, en Europe, celui de la philosophie, signifie alors, ultimement, la tâche de reconduire celui-ci vers une jeunesse retrouvée où il se (re) découvrira philosophie de la vie (et donc, selon Tempels : chrétienne)⁵³. Pour le missionnaire belge, ultimement, ce que Bergson appellerait l'intuition

première, est que les Bantu *parlent* une philosophie de la vie qui est donc la leur, celle de l'Afrique également, mais qui est aussi, plus généralement, « universellement humaine ». Sous l'évident et inévitable paternalisme colonial il y a ainsi l'hommage de l'homme d'église à ceux qui n'étaient plus à ses yeux des païens. Grâce à eux, il avait compris que le Message dont il était le serviteur, en s'exprimant historiquement comme théologie dans le langage d'une philosophie parlant la langue prétendument « historique », s'était par-là même coulé dans une ontologie statique, celle de l'attribution de prédicats à un être-substrat. L'être, toujours en débordement hors de soi, la vie surabondante qui est le sens premier du Message, avait pu s'en trouver pour ainsi dire comprimé et à l'étroit dans un langage trop immobile. Tempels raconte l'histoire de sa découverte (dirons-nous : de sa conversion ?), grâce à l'autre se révélant le même, de ce qui se situe au-delà de l'être, ce qui est « autrement qu'être », qui est vie.

B. Le non aristotélisme d'Alexis Kagamé s'exprime, quant à lui, dans le projet de cet abbé d'exhumer de la grammaire des langues bantu où elle est incarnée, la philosophie-linguistique qu'elles portent d'une manière analogue à celle dont l'*onto-logique* aristotélienne est, pour lui, entièrement inscrite dans la grammaire grecque, et peut-être celle des langues de la même famille. Ainsi Kagamé établit-il, à partir de la langue kinyarwanda, une table de quatre catégories qui répond, en quelque sorte, à la table des neuf ou dix catégories d'Aristote⁵⁴.

Sur la question du rapport entre « catégories de langue » et « catégories de pensée », pour reprendre le titre de l'article de Benveniste, on s'interrogera utilement en faisant aussi référence à cette remarque de philologue, souvent citée, de Nietzsche :

L'étrange air de famille de toutes les pensées, hindoues, grecques et allemandes ne s'explique que trop bien. Quand il y a parenté linguistique, il est inévitable qu'une philosophie commune de la grammaire – je veux dire la prépondérance et l'action des mêmes fonctions grammaticales – prédispose la pensée à produire des systèmes philosophiques qui se développent de la même manière et se suivront dans le même ordre, alors que la

voie semble barrée à certaines autres possibilités d'interpréter l'univers. Il y a tout lieu de croire que les philosophes de l'aire linguistique ouralo-altaïque (où la notion de sujet est le moins bien élaborée) considéreront le monde d'un autre œil et s'engageront dans d'autres sentiers que les Indo-Européens ou les Musulmans. Les suggestions qu'exercent certaines fonctions grammaticales sont inséparables, en dernière analyse, de celles qui découlent de certains jugements de valeur *physiologiques* et de certains traits raciaux. – Ceci dit pour réfuter les vues superficielles de Locke concernant l'origine des idées⁵⁵.

Pour Kagamé, il s'agit de poser à côté d'une philosophie qu'il appelle « européo-américaine » une philosophie bantou où, en particulier, « le verbe *être* ne joue que le rôle de *copula* et doit en conséquence s'accompagner d'un attribut ou d'un complément circonstanciel de lieu ». Par conséquent, ajoute-t-il : « La fameuse formule : *je pense, donc je suis* n'a aucun sens en langues bantou⁵⁶ ».

La question à poser à cette dernière affirmation est la suivante : si *je pense, donc je suis* n'a aucun sens en bantou, qu'en est-il de sa *traduction* en kinyarwanda ? Certes pour certaines langues le verbe être n'a d'autre rôle que celui de copule. Le wolof, que je connais, est une de ces langues. Il n'en demeure pas moins que le wolof, comme toute autre langue, bantou ou non, a les ressources pour traduire *Le discours de la méthode* et cette formule du cogito qui en est le cœur.

Pour mieux saisir l'importance de cette question de la traduction, comparons le propos simplement relativiste de Kagamé (il y a des grammaires philosophiques différentes et donc des langues avec cogito et des langues sans cogito) et la démarche du philosophe ghanéen Kwasi Wiredu telle qu'on la lit dans sa réflexion sur « le concept de vérité dans la langue akan⁵⁷ ». Wiredu explique bien que lorsqu'il s'agit de parler du mot « vérité » dans un sens purement cognitif (au lieu du sens moral de véridicité), il n'y a pas de mot akan pour ce concept, un constat qui n'est pas sans analogie avec celui fait par Kagamé concernant le verbe *être*. Mais c'est pour mieux montrer comment ce fait permet de mettre à l'épreuve de *la traduction* les questions philosophiques liées à la notion de vérité, la théorie de la

vérité comme correspondance entre un énoncé et la réalité, par exemple. « Les contrastes linguistiques [entre l'akan et l'anglais] », écrit-il ainsi, « ont des conséquences très intéressantes pour la théorie de la vérité⁵⁸ ».

D'une manière générale, le va-et-vient entre l'anglais et l'akan, la démarche de traduction, c'est-à-dire de mise en rapport, permet au philosophe ghanéen de conduire une réflexion importante sur ce fait que les questions ont une certaine manière de s'éclairer, en quelque sorte, lorsqu'elles sont posées simultanément en anglais et en akan. Cela mène alors à s'interroger sur ce qu'est un problème philosophique et ce que signifie, pour un problème, de se poser universellement :

... bien qu'il soit, je pense, correct de dire qu'un problème comme celui de la relation entre vérité et fait naît de la nature même du vocabulaire anglais, il ne s'ensuit pas que ce n'est pas un authentique problème philosophique en anglais. Les concepts de vérité et de fait sont parmi les concepts les plus essentiels de la pensée humaine. Sans la notion que quelque chose est un fait ou qu'une proposition est vraie, penser est inconcevable à moins d'être une pure succession d'idées, et même de cela on peut douter. Il semble évident, dès lors, que la relation entre les termes de « vérité » et de « fait » est un problème philosophique ; en effet, bien entendu, on ne peut donner une réelle clarification d'aucun de ces deux concepts fondateurs en anglais sans qu'ils renvoient l'un à l'autre. Et pourtant, puisque ces termes peuvent ne pas être tous deux présents dans toutes les langues naturelles, ainsi que le cas de l'akan le montre, il ne s'agit pas là d'une tâche inévitable pour l'esprit humain. D'où il suit que certains problèmes philosophiques ne sont pas universels⁵⁹.

Les philosophes africains dans leur majorité, estiment que le moment est venu de philosopher dans les langues africaines. Cette tâche peut se penser comme la volonté de produire une philosophie *autre*, celle qui se tiendrait auprès des manières de dire de cette langue : c'est la voie Kagamé. Elle peut se penser aussi comme moyen de

penser philosophiquement dans la traduction et le croisement des perspectives : c'est la voie qu'ouvre une analyse comme celle du « concept de vérité dans la langue akan ». Il y a toutes les raisons de croire que c'est celle de l'avenir.

La preuve par l'esthétique

Dans son livre *The Mind of Africa*, parlant du peuple akan, W.E. Abraham écrit :

les Akan ne sachant pas écrire ont exprimé leurs idées philosophico-religieuses à travers l'art, à travers la puissance intemporelle, immémoriale, silencieuse et élémentaire si caractéristique de l'art traditionnel africain. En fait, c'est la raison fondamentale pour laquelle cet art n'est pas ressemblant, au sens de la représentation. Les formes doivent être distordues. Il y avait dans l'art un souci moral et philosophique qui conduisait à représenter les forces à l'œuvre dans le monde, et pour représenter une force il était essentiel qu'elle ne fût pas traitée comme une chose assimilée, et donc une chose conquise, ce qui aurait été le cas si elle avait été traduite en des formes ressemblantes⁶⁰.

Et contre les « critiques comme Gombrich » [il s'agit de l'historien de l'art Ernst Gombrich] affirmant que les artistes Africains étaient tout simplement incapables de représentation réaliste, W.E. Abraham rappelle que lorsque le but poursuivi était la reproduction réaliste, l'artiste pouvait parfaitement livrer des représentations ressemblantes : ainsi les figurines de chefs nigériens ont-elles été produites à des fins d'archive, ce qui n'est pas le but que poursuit « l'art moral, l'art dont l'inspiration est l'intuition d'une force à l'œuvre dans le monde⁶¹ ».

On peut considérer cette réflexion d'Abraham sur les formes généralement non réalistes de l'art que l'on a appelé nègre comme exprimant cette idée que l'esthétique africaine serait l'expression vivante de cet objet philosophique défini en sept thèses dans lequel le père Tempels voyait « la philosophie bantoue⁶² ». L'art africain serait ainsi une « preuve » de l'hypothèse du missionnaire belge ainsi

que le soutient Léo Apostel, l'écriture en l'alphabet des formes, de la philosophie des forces. Cet art est alors *premier* comme est *première* cette philosophie qu'elle traduit dans son langage.

Que les arts d'Afrique soient le langage et, pour ainsi dire, l'écriture de la philosophie des forces est précisément aussi la thèse que soutient Léopold Sédar Senghor, depuis ses tout premiers écrits philosophiques⁶³. Si, à la différence de son ami Césaire, Senghor ne s'est pas arrêté sur les motivations de « gouvernementalité » coloniale (ou néocoloniale) derrière l'entreprise du père Tempels d'exposer la philosophie bantou, c'est que ses propres réflexions rencontraient dans le livre du missionnaire un écho particulier. Ces réflexions portaient, tout particulièrement, sur l'art africain considéré comme expression d'une philosophie de la force de vivre. C'est à tout le moins ce que cherchait à dire Senghor dans un de ses tout premiers essais, intitulé « Ce que l'homme noir apporte », publié en 1939. Dans cet essai nourri de ses lectures sur l'art nègre, le poète sénégalais explore le concept de « rythme » dont il dit, en suivant Paul Guillaume et Thomas Munro qu'il a lus attentivement⁶⁴, qu'il caractérise ce qu'il appelle alors « le style nègre ». Là où Abraham, plus tard, parlera d'« art moral » opposé à l'idéal de ressemblance, Senghor dans son essai de 1939 parle d'un *art spirituel* qui vise « l'expression *essentielle* de l'objet » et qui est donc « à l'opposé du *réalisme subjectif*⁶⁵ ». Et réfutant que le non-réalisme soit le signe d'une inhabileté, il écrit : « Là où beaucoup n'ont voulu voir que maladresse des mains ou incapacité d'observer le réel, il y a bien *volonté*, du moins conscience d'ordination, mieux : de subordination⁶⁶ ».

« Subordination » à la force justement, celle qui commande, et qui est le rythme :

Cette force ordinatrice qui fait le style nègre est le *rythme*. C'est la chose la plus sensible et la moins matérielle. C'est l'élément vital par excellence. Il est la condition première et le signe de l'art, comme la respiration de la vie ; la respiration qui se précipite ou ralentit, devient régulière ou spasmodique, suivant la tension de l'être, le degré et la qualité de l'émotion. Tel est le rythme primitivement, dans sa pureté, tel il est dans les chefs-

d'œuvre de l'art nègre, particulièrement de la sculpture. Il est fait d'un thème – forme sculpturale – qui s'oppose à un thème frère, comme l'inspiration à l'expiration, et qui se reprend. Ce n'est pas la symétrie qui engendre la monotonie ; le rythme est vivant, il est libre. Car reprise n'est pas redite, ni répétition. Le thème est repris à une autre place, sur un autre plan, dans une autre combinaison, dans une variation ; et il donne une autre intonation, un autre timbre, un autre accent. Et l'effet d'ensemble en est intensifié, non sans nuances. C'est ainsi que le rythme agit sur ce qu'il y a de moins intellectuel en nous, despotiquement, pour nous faire pénétrer dans la *spiritualité de l'objet* ; et cette attitude d'abandon qui est nôtre est elle-même rythmique⁶⁷.

Le langage vitaliste de l'esthétique senghorienne ne pouvait, on le voit, que se trouver en accord profond avec la philosophie de la force de vivre exposée par Tempels comme étant celle des Bantu. Sur le rythme, Senghor reviendra encore en 1956, dans un article sur « l'esthétique négro-africaine » qu'il publie dans la revue *Diogenes* :

Qu'est-ce-que le rythme ? C'est l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme, le système d'ondes qu'il émet à l'adresse des Autres, l'expression pure de la Force vitale. Le rythme, c'est le choc vibratoire, la force qui, à travers les sens, nous saisit à la racine de l'être. Il s'exprime par les moyens les plus matériels, les plus sensuels : lignes, surfaces, couleurs, volumes, en architecture, sculpture et peinture ; accents en poésie et musique ; mouvements dans la danse. Mais, ce faisant, il ordonne tout ce concret vers la lumière de l'Esprit. Chez le Négro-africain, c'est dans la mesure même où il s'incarne dans la sensualité que le rythme illumine l'esprit⁶⁸.

L'esthétique senghorienne fait donc de la force, avant tout un rythme. L'ontologie des forces devient ici plus précisément celle des rythmes et la création artistique est l'art de combiner des rythmes, ou des séries rythmiques. Pour Senghor, dans le fond, si l'esthétique vérifie et confirme *La philosophie bantoue* c'est que celle-ci est, d'elle-même, une esthétique, dès lors qu'aux thèses qui la constituent on ajoute les corollaires suivants :

- C1 : ce qui fait l'individualité d'une force est son rythme.
- C2 : on s'ouvre à l'objet par une *attitude rythmique* qui fait entrer en phase avec lui. Cette attitude est constitutive de l'émotion esthétique.
- C3 : une force-rythme ordonne harmonieusement dans l'œuvre d'art les différents rythmes qui la constituent et qu'elle combine ainsi en un tout organique⁶⁹.

Que faut-il penser, pour conclure, de la thèse que l'art africain, dans ses traits dominants que l'on retrouve dans différentes aires culturelles du continent, est la preuve d'une philosophie de la force de vivre ?

Avant tout, que cela ne signifie pas qu'elle prouve l'existence d'une philosophie « ethnique » qui serait une vision du monde portée et partagée par tout le groupe, qu'il s'agisse d'un groupe linguistique comme les Bantu ou qu'il s'agisse, plus largement, des Africains « en général ». La critique de l'ethnophilosophie a raison : une vision du monde ethnique que porterait chaque élément du groupe et qui s'exprimerait tout naturellement dans son langage, ses gestes, ses jugements, ses postures, etc., en lui tenant lieu de pensée, n'a pas grand sens.

Cette thèse, il faut donc l'examiner depuis l'objet d'art lui-même, depuis la manière dont il se présente comme un langage de formes. Cela suppose alors une mise entre parenthèses des circonstances de sa création, religieuses en particulier : on le considérera donc à partir de ce que Malraux a appelé sa « métamorphose », lorsqu'il a cessé d'être le réceptacle du divin qu'il pouvait constituer aux yeux de ceux qui le produisirent. On fera donc comme s'il naissait à un regard qui lui rendra vie en évitant d'abord de l'épingler comme un papillon mort sur une « fiche » où seront répertoriés tous les détails ethnographiques qui en disent certes l'histoire, mais qui n'en expliquent guère la *présence* : son existence hors de son temps et, puisqu'il n'appartient pas non plus à celui-ci où il est regardé, hors du temps.

La thèse signifiera que la manière dont parle alors l'objet fait signe, de manière convaincante, vers ce langage de la force de vivre, de la force-rythme qu'explore Senghor, et que celui-ci n'a pas besoin d'être le propre de l'Afrique pour rendre raison de la manière dont l'art de ce continent, un peu partout, tourne le dos à la représentation mimétique pour mettre au jour un monde de forces.

1. Bontick, François, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*. Traduite du néerlandais et annotée par François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985 ; p. 66.
2. Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949. Sauf dans des citations, j'écrirai par la suite « bantou », laissant ce mot invariable.
3. Philippe Verdin, dans son excellente biographie d'Alioune Diop, le créateur de la revue puis de la maison d'édition *Présence Africaine* nous apprend que « c'est pour pouvoir diffuser ce livre (...) qu'Alioune est amené à créer les éditions Présence Africaine ». Il ajoute : « il était en effet impossible de trouver un éditeur pour un livre consacré à l'Afrique qui ne parle ni de safari, ni de politique, ni d'apologétique. » in *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux Groupe Desclée De Brouwer, 2010 ; p. 199. Comme on sait, après une première publication en 1945 par *le Lovania* d'Elisabethville au Katanga, *La philosophie bantoue* fut en effet le premier ouvrage édité par Présence Africaine lorsque cette maison fut créée en 1949.
4. Mamoussé Diagne note avec raison qu'il y a effectivement lieu de « privilégier la figure du missionnaire belge Tempels » même s'il écrit son œuvre maîtresse près de dix ans après qu'eurent commencé les discussions autour desquelles le mouvement de la Négritude allait s'organiser. « En effet, écrit-il, il peut fonctionner comme le paradigme de l'origine, origine comprise non pas au sens chronologique, mais au sens théorique et philosophique. (...) on ne saurait passer sous silence le fait que les discussions sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine renvoient souvent à son œuvre comme à une référence incontournable. » in *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2007 ; p. 15.
5. Il s'agit précisément des Baluba du Congo.
6. Voir <http://ia700307.us.archive.org/5/items/DiscoursSurLeColonialisme/CESAIRE.pdf> (consulté le 07/07/2011)
7. *Op. cit.*, p. 21.
8. Alioune Diop « 'Niam M'paya ou la fin que dévorent les moyens », Préface à *La philosophie bantoue, op. cit.*

9. *Ibid.* p. 17-18.
10. *Ibid.* p. 17.
11. Tempels mentionne ainsi les révoltes de Février 1944 surtout à Elizabethville.
12. *Ibid.* p. 61.
13. *Ibid.* p. 62. Cela n'empêche pas, précise le Père Tempels, de vérifier si l'observation a été correctement menée et que les déductions sont valides.
14. Paulin Hountondji écrit ainsi: « Si Tempels écrit *La philosophie bantoue* (1945), c'est pour réfuter les thèses du prélogisme qui, directement ou indirectement, donnaient de l'homme noir, comme de tous les peuples qu'on disait primitifs, une image excessivement négative. Aux thèses aventureuses de Lévy-Bruhl et de ses disciples pouvait ainsi s'opposer la thèse, généreuse à sa manière, d'une rationalité *sui generis* qu'on pouvait aisément reconstituer, et qui donnait droit au label 'philosophie'. » in « Préface » à Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2007 ; p. 6.
15. On aura garde d'oublier ici que Lucien Lévy-Bruhl lui-même a renié durant ces mêmes années ses premières thèses sur le prélogisme.
16. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1976 ; p. 151. Les mots et expressions soulignés le sont par Bergson.
17. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992 ; p. 107.
18. Voir Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, traduction Jean Lacoste suivie de Jacques Bouveresse, *L'animal cérémoniel, Wittgenstein et l'anthropologie*, Paris, Editions L'Age d'Homme, 1982.
19. *Op. cit.*, p. 92.
20. *Idem*, p. 116.
21. W.V. Quine, « Carnap and logical truth », in *The ways of Paradox and other essays*, New York, Random House, 1966; p. 102.
22. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.
23. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 20-21.

24. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.
25. Dans le plaidoyer en sa faveur de son compatriote Leo Apostel, celui-ci demande que ceux qui, comme Fabien Eboussi-Boulaga « considèrent que les intentions de Tempels sont celles d'un représentant de la puissance coloniale, faisant une dernière tentative pour sauver le système et prévenir une libération politique effective en lui substituant une libération idéologique seulement et aliénée » (Léo Apostel, *African Philosophy: Myth or Reality?* Gent: Story-Scientia, 1981 ; p. 52-53), prêtent attention à ce que fut le reste de sa vie : l'opposition qu'il rencontra de la part de l'administration coloniale comme de ses supérieurs qui le forcèrent à quitter l'Afrique, la sincérité qu'il mit dans la réalisation du mouvement à la fois doctrinal et initiatique *Jamaa* dont la théologie, dit-il, est un « pluralisme radical ». (p. 56) De toute manière, aplatir l'entreprise de « comprendre » les Bantu sur la seule signification d'être une « ruse » coloniale simplifie par trop la relation entre savoir et pouvoir colonial en décrétant que le premier est naturellement toujours au service du second. Dans le cas des 'savants' missionnaires plus particulièrement, la volonté de trouver la bonne « traduction » et de dialoguer a pour enjeu la conversion au christianisme, une tâche qui, bien souvent, aboutit aussi à les « convertir » à l'autre.
26. François Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*, Traduite du néerlandais et annotée par François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985 ; p. 59
27. A. Césaire, *op.cit.* p. 23.
28. Léo Apostel, *African Philosophy: Myth or Reality?* Gent: Story-Scientia, 1981, p. 26-29. Je cite ici mot à mot l'exposé que fait l'auteur de ces « axiomes », en les isolant des commentaires où ils sont insérés.
29. *Ibid.* p. 26.
30. *Idem*
31. *Ibid.* p. 46. On rappellera que « muntu » signifie « homme » et que le pluriel du mot devrait être « *bantu* », si on veut suivre scrupuleusement la grammaire des langues nommées précisément ainsi.

32. C'est tout naturellement que Léo Apostel évoque « le caractère ontologique et quasi Nietzschéen » de cette conception éthique. Il aurait pu, du reste, évoquer également Spinoza, et l'on sait que Nietzsche saluait parfois en lui un prédécesseur.
33. Voir, en particulier, L-V Thomas et R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrées*. Tome second, Paris, Stock, 1981 (1re ed. Fayard, 1969).
34. *Op. cit.* p. 11.
35. C'est surtout Paulin Hountondji qui voit son nom attaché à la critique de cette tradition inaugurée par Tempels et qu'il a appelée « ethnophilosophie ». Voir *Sur la « philosophie africaine », critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976 ; *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant, 1997.
36. *La philosophie bantoue*, p.69
37. N° 5, 1948, p. 755-760. Le texte est repris dans une traduction du néerlandais revue par A.J. Smet dans : Placide Tempels, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes*, préface et traduction par A.J. Smet, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982.
38. La thèse fut publiée l'année suivante, sous ce titre, dans la Collection des Mémoires de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, à Bruxelles (Tome XII, I).
39. Alexis Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976 ; p. 7.
40. *Op. cit.* p. 7.
41. « Notre point de départ, écrit-elle reprenant Humboldt, est le fait premier et inévitable de la pluralité des langues » : dans « Philosophizing in languages », in *Nottingham French Studies*, Vol. 49 n° 2, Summer 2010; p.18.
42. Barbara Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
43. Cf. Barbara Cassin, «Philosophizing in languages», *op. cit.*, p. 26
44. *Ibid.* p. 22.
45. B. Cassin cite ainsi (*op. cit.* p. 28) *Le Journal de Pensée* de Arendt.
46. Le propos de Jean-Pierre Lefebvre, tiré de son article « Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands » (in *Encyclopaedia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170) est cité par Barbara Cassin, *op. cit.* p. 25.

47. Voir Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langues », un article écrit en 1958 et devenu le chapitre VI des *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
48. Bontick, François, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*, Traduite du néerlandais et annotée par François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985.
49. *Op. cit.* p. 78-79. Le Père Hulstaert lui concèdera un moment que l'on puisse tenir pour valide sa thèse première : « En tout cas, lui écrit-il, la théorie *agere et esse convertuntur* [agir et être se convertissent l'un dans l'autre] est admise par plusieurs philosophes européens qui s'opposent au *agere sequitur esse* [l'agir suit l'être], trop scolastique. Mon confrère philosophe dit qu'une chose est pour autant qu'elle agit, et qu'elle agit pour autant qu'elle est. Être et agir sont seulement deux aspects d'une même réalité que notre intelligence limitée ne peut condenser en une pensée. L'axiome *agere sequitur esse* est basé sur cela. Donc ce confrère est d'accord avec vos gens [i.e : vos Bantu. SBD] » (*ibidem*, p. 83)
50. *Op. cit.* p. 54-55. La parole du Christ (Jean, X, 10), rappelée dans une autre lettre par le Père Hulstaert, *veni ut vitam habeant et abundantius habeant* [Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante] est bien entendu présente à son esprit ici.
51. *Op. cit.* p. 131.
52. *Ibidem* p. 132.
53. On voit que la philosophie « ethnique » se dépasse elle-même vers l'universel. On rapprochera cela de ce que dit Wittgenstein commentant Frazer qui insiste sur *l'étrangeté* de la représentation que les Malais se font de l'âme humaine comme correspondant au corps dans lequel elle réside : « Il y a bien plus de vérité, écrit Wittgenstein, dans l'idée de donner à l'âme la même multiplicité qu'au corps que dans une théorie moderne affadie. » Et d'ajouter : « Frazer ne remarque pas que nous avons là la doctrine de Platon et de Schopenhauer. » (*Remarques sur le Rameau d'or de Frazer, op. cit.*, p. 27).
54. Cette table est ainsi représentée (voir : *La philosophie bantu comparée, op. cit.* p. 121-122)
- MUntu = existant d'intelligence (*homme*)
 KIntu = l'existant sans intelligence (*chose*)
 HAntu = l'existant localisateur (*lieu-temps*)

KUntu = l'existant modal (*manière d'être de l'existant*)

Au-delà se trouve, nous dit Kagamé, « le Pré-existant, Cause première des Existants, qui n'est pas compris dans les catégories », *ibidem*, p. 123)

55. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Livre I, § 20 in *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1967-1997; p. 35. Cette remarque est d'ailleurs citée et analysée dans le livre de Marc Crépon sur *Le malin génie des langues : Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.
56. *La philosophie bantu comparée*, p. 126.
57. «The concept of truth in the Akan language» in Kwasi Wiredu, *Cultural universals and particulars. An African perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
58. K. Wiredu, *op. cit.*, p. 107
59. *Ibidem*, p. 108-109.
60. William Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1962; p.111.
61. *Idem*.
62. Dans le même sens, Douglas Fraser, dans un ouvrage présentant une exposition de photographies d'objets d'art africains organisée par le Département d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'université de Columbia en 1974, écrit ainsi que « les formes artistiques africaines (...) peuvent également s'interpréter comme des observations philosophiques à propos de la nature du monde. » (Douglas Fraser, *African Art as Philosophy*, New York, Interbook, 1974 ; p.1)
63. Voir Souleymane Bachir Diagne, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*, Seagull Books, 2011.
64. Leur ouvrage, *La sculpture nègre primitive*, Paris, Ed. G. Crès & Cie, paraît en français en 1929.
65. L.S. Senghor, « Ce que l'homme noir apporte » in *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964 ; p. 35. Les italiques sont de l'auteur.
66. *Idem*. Les italiques sont de l'auteur.
67. *Idem*. Les italiques sont de l'auteur.
68. In *Liberté I. Négritude et Humanisme*, *op. cit.*, p. 211-212.
69. Voir S.B. Diagne, *op. cit.* p. 86.

LE TEMPS DONT ON A BESOIN

Notre civilisation s'arrache avec peine à la fascination du passé. De l'avenir, elle ne fait que rêver et, lorsqu'elle élabore des projets qui ne sont plus de simples rêves, elle les dessine sur une toile où c'est encore le passé qui se projette. Elle est rétrospective, avec entêtement.

Gaston Berger¹

Lorsque le philosophe Gaston Berger (1896-1960) indique que dans le monde mobile où nous vivons, qui non seulement change, mais change de plus en plus vite, selon une « accélération devenue immédiatement perceptible » et qui « nous affecte directement² », il est nécessaire « d'élaborer des disciplines prospectives » (en particulier une « anthropologie prospective ») et de développer une « attitude prospective » de manière générale³, à qui s'adresse-t-il ? Quel « nous » est ainsi invité à s'arracher à un certain « entêtement rétrospectif » où tend à nous confiner notre « fascination du passé » ? Tout lecteur considérera, dans un premier mouvement, qu'il s'agit de l'humanité en général, celle dont parlent les philosophes quand ils disent « nous », et même quand ils disent « je ». Ce premier mouvement passé, le lecteur pourra se demander si « notre civilisation », sous la plume de Berger, est bien la civilisation simplement humaine ou, au contraire, ce que l'on appelle la civilisation occidentale. C'est qu'à cette

« anthropologie prospective » (qui s'attachera par exemple à montrer « quels aspects de la situation de l'homme dans le monde de demain il est possible d'apercevoir dès aujourd'hui » ou « à déterminer en quel sens et dans quelle mesure la transformation profonde des situations influera sur la position et peut-être sur la solution des problèmes philosophiques traditionnels »)⁴, pourrait faire pièce, dans l'esprit de certains, une anthropologie des cultures séparées par les conceptions (et déjà : les formulations) différentes qu'elles auraient de tel ou tel « problème philosophique ». Celui du temps, précisément, du sens à donner au passé, au présent et à l'avenir.

Faut-il partir comme d'un fait que les cultures sont différentes en ce qu'elles sont caractérisées par différentes conceptions du temps ? Et accorder ainsi un sens, en particulier, à la notion d'une « conception africaine du temps », souvent évoquée dans le discours ethnologique que les Africains ne sont pas parfois les derniers à tenir sur eux-mêmes ? En février 2007, un discours du président de la République française, Nicolas Sarkozy, tenu à l'université de Dakar présentait comme une évidence l'idée que les Africains avaient leur propre conception du temps qui expliquait qu'ils fussent « insuffisamment entrés dans l'Histoire ». Que cette reprise du cliché d'une conception particulière du temps qui empêcherait les peuples africains d'être en synchronie avec le rythme d'un monde en accélération ait surpris et choqué, cela se comprend : la simple posture du président français administrant à ses interlocuteurs africains une leçon de psychologie des peuples pour leur expliquer leur propre état, sous le prétexte de « parler vrai », était de la plus grande incongruité⁵. Mais cela dit, il faut bien voir que la manière dont le propos avait ainsi recyclé des vieilles lunes ethnologiques n'était pas vraiment une discordance dans le climat général de ce qui a été appelé *afropessimisme*, ce discours qui décline sur différents modes cette idée désespérée et désespérante que le problème de l'Afrique, ultimement, c'est l'Afrique elle-même.

L'afropessimisme repose sur cette proposition que les raisons du « retard » du continent sur le reste du monde sont à chercher dans la culture, la vision du monde des Africains, dès lors, croit-on pouvoir affirmer, que les différentes recettes économiques se sont avérées

inefficaces chez eux : quelque chose de l'africanité constituerait, ultimement, un véritable « refus » du développement⁶. Rien n'exprime mieux la quintessence de l'afropessimisme, cette idée que l'Afrique est un cas à part, un « basket case », que ces lignes par lesquelles Jean Bonvin, alors président du Centre de Développement de l'OCDE, présentait un ouvrage publié par cette institution et intitulé justement *Quel avenir pour l'économie africaine ?* :

Pour les pays membres de l'OCDE, c'est un devoir d'humanité et une nécessité absolue de tout faire pour aider l'Afrique à combler le fossé, qui est allé en s'élargissant au cours des trois dernières décennies. C'est aussi *un défi intellectuel pour les économistes* (je souligne) : alors que depuis une vingtaine d'années les réussites se sont succédées en Asie de l'Est puis en Amérique latine, nous semblons incapables de proposer des solutions pertinentes pour l'Afrique, et ce, malgré une accumulation d'études, de recommandations de politique économique de toutes sortes, et une aide technique et financière importante⁷.

L'Afrique serait donc un défi intellectuel pour les économistes : on ne saurait mieux exprimer cette idée qu'ultimement rien ne marche pour ce continent spécial où certains ont même vu dans le dernier génocide du vingtième siècle, l'horreur sans nom du Rwanda en 1994, encore une autre de ces tragédies africaines.

Si donc l'*ultima ratio* du retard africain est dans la culture, le temps est au cœur de celle-ci. Devant les réactions indignées ou goguenardes au « discours de Dakar » du président Sarkozy, le conseiller qui lui avait préparé le texte a cru devoir appeler à son secours la pensée de Léopold Sédar Senghor avec qui il serait en accord en ce qui concerne la vision africaine du monde. Ce n'était certainement pas Senghor, chez qui la prospective constitue un thème majeur, qui lui aurait, sur ce plan, fourni de quoi soutenir sa « thèse⁸ ». Il eût pu, en revanche, invoquer ce qu'a écrit John Mbiti à propos d'une conception africaine du temps, dans son ouvrage sur « les religions africaines et la philosophie⁹ ».

Ce temps qu'on dit africain

Au cœur de la question d'une dimension culturelle du développement, John Mbiti pose celle du temps. De la conception qu'ils en ont, déclare-t-il, découlent chez les Africains les attitudes, croyances et pratiques qui sont les leurs, en particulier leur philosophie de l'avenir. Ses principales thèses sont au nombre de sept.

- 1- *Le temps est une composition d'événements.* Ce que nous dit cette première thèse qui est d'ailleurs plutôt une définition, on ne peut comprendre le temps que comme faisant un avec ce qui advient. Non pas ce qui y advient, ou qui se produit *en son sein*, car on ne saurait considérer que le temps pourrait continuer d'être après que, par une expérience de pensée, on en aura sorti les événements considérés comme contenus en lui. De même, dit Mbiti, que « c'est le contenu qui définit l'espace » (1990 : 26), c'est l'événement qui définit le temps. On pourrait dire que le temps est *le plein* d'événements, il n'est ni leur cadre au sens kantien, ni un ordre de leur succession au sens leibnizien : il n'est tout simplement pas sans eux. Le temps est l'événement, il n'est pas en dehors de lui, comme le contenant reste extérieur au contenu.
- 2- *Le passé est la dimension la plus importante du temps.* On voit immédiatement comment cette thèse découle de la précédente. Si le temps est le plein d'événements alors il n'est que s'il est, pour l'essentiel, le déjà advenu, il s'identifie totalement au passé qui n'est autre que les événements qui se sont *passés*.
- 3- *Le présent est continûment en mouvement vers le passé.* Derechef, cette thèse est une conséquence de la première. Elle signifie, pour évoquer l'image du flux qui se présente toujours si naturellement, que le fleuve du temps coule vers l'amont, du présent vers le passé. Cela sur le plan physique. Sur le plan métaphysique, cela veut dire que le présent puise son sens dans le passé vers lequel il est orienté. Pour évoquer cette fois une image maritime, qui peut être aussi celle du sablier infini, le *maintenant* de notre conscience et de nos actions est appelé et

happé par l'océan des événements passés qui reçoivent encore et encore, indéfiniment, comme des gouttes qui tombent sans jamais rien lui ajouter, les événements que nous appelons notre présent.

- 4- *Il n'y a virtuellement pas de futur.* Cette thèse, encore une fois, se conclut nécessairement de la définition du temps puisque c'est une véritable contradiction de considérer un événement futur. John Mbiti écrit ainsi que « le temps est véritablement un phénomène bi-dimensionnel, avec un long passé, un présent, et virtuellement pas de futur. » (1990 : 16) Le seul « bout » de futur dont on puisse dire qu'il existe est celui qui se rétro-projette en quelque sorte dans le présent, en une trace-annonce. Il se compose de ce que l'on pourrait appeler des *quasi-événements*, au sens où le présent est déjà gros d'eux, qu'ils peuvent déjà se lire en lui, maintenant, de la manière dont la récolte s'annonce dans la promesse des fleurs ou l'enfant dans le ventre arrondi de la mère. Et ce n'est pas hasard si les exemples qui viennent à l'esprit expriment, comme ceux-là, l'idée d'un lien *organique* entre ce qui est maintenant et ce qui va venir. En pratique, cela veut dire qu'on ne peut envisager l'avenir au-delà d'un horizon de quelques mois, au-delà de demain, au-delà de l'ombre qu'il projette en arrière, déjà, maintenant.
- 5- *Les langues et les calendriers africains manifestent ces thèses et les prouvent.* Le meilleur témoignage concernant une conception africaine du temps vient, bien évidemment, de la manière dont le temps s'exprime dans les langues et dont son cours se scande dans les calendriers. De fait, John Mbiti présente son analyse des langues est-africaines dans lesquelles il a mené ses recherches comme un « test pour ses découvertes ». Examinant, en particulier, les temps verbaux dans les langues kikamba et kikuyu, il croit pouvoir conclure à la « confirmation » qu'il « n'y a pas de mots ou expressions concrets pour signifier l'idée d'un avenir lointain » (1990 : 17), qui s'étalerait devant nous au-delà d'un horizon de quelques mois, deux ans tout au plus. Il présente ensuite ce qu'il appelle

des « calendriers-phénomènes » (*phenomenon calendars*) par opposition à des calendriers numériques, purement mathématiques, qui ne sont pas liés, explique-t-il, à des phénomènes réels qui se produisent en produisant le temps. Dans ces calendriers-phénomènes, de même que le temps de l'horloge est différent du temps que mesure une activité, les heures et les mois (lunaires, comme il faut s'y attendre) sont nommés en référence à des événements périodiques donnés : ainsi « traire le troupeau » le matin et le soir, ou « la chaleur du soleil », un phénomène qui a donné son nom au mois qui correspond à Octobre, dans la langue du peuple Latuka¹⁰.

- 6- *La planification à long terme est chose étrangère à la société.* C'est là une des conséquences cruciales des thèses de John Mbiti, surtout lorsque l'on pense à la nécessité où se trouvent les sociétés africaines aujourd'hui de développer une capacité prospective. Ainsi que l'écrit le philosophe kenyan : « Les peuples africains « ne croient nullement au progrès », cette idée que le cours des activités et réalisations humaines mènent d'un degré à un autre, plus élevé. Ces peuples ne font pas de plan pour un avenir lointain et ne « bâtissent pas de châteaux en l'air ». Le centre de gravité des pensées et activités humaines se situe dans le passé, écrit Mbiti (1990 : 23). Et il insiste sur ce point que nombre d'affirmations, fondées sur certaines considérations ethnologiques, à propos de ce qui serait une manière proprement africaine de *perdre* du temps, devraient se comprendre comme la preuve d'une philosophie spécifique du temps. Une fois compris, pleinement, ce que le temps signifie pour les Africains, les attitudes qui manifestent un art de perdre du temps apparaissent plus clairement comme celui « d'attendre le temps, ou d'être en train de 'produire' du temps ». (1990 : 19).
- 7- *La dimension future du temps s'est imposée aux Africains de l'extérieur et ils n'ont pas encore véritablement fini de se l'approprier.* En d'autres termes il a fallu une catastrophe, au sens d'une rupture brutale du cours des choses, pour que les sociétés africaines découvrent ou prolongent la dimension

future du temps. Cette catastrophe a pu se présenter sous le visage « d'un missionnaire chrétien enseignant », ou sous les aspects de l'enseignement de type occidental, ou encore de la technologie moderne. Elle a conduit à « la planification nationale pour la croissance économique, l'indépendance politique, etc. » (1990 : 27). Et parce qu'il s'agit d'une rupture, le processus ne saurait être sans heurt. Voilà ce qui, selon Mbiti, est « à la racine même (...) de l'instabilité politique de nos nations. » L'Afrique est donc naturellement dans une crise structurelle dont la signification philosophique est qu'elle traduit cette catastrophe que fut l'irruption de l'avenir dans une vision du monde où le passé est tout, la mémoire l'essentiel et la tradition la source du sens.

John Mbiti conclut son chapitre sur « le concept de temps » en invitant la controverse, dont il devine bien qu'elle ne manquera pas de se produire, à procéder de la manière qui serait, selon lui, la plus constructive. Que ceux qui très probablement rejeteront ses thèses, dit-il, y voyant une continuation de celles du Lévy-Bruhl de la mentalité prélogique¹¹, prennent le temps de proposer alors « une autre analyse des conceptions africaines du temps » au lieu de dire simplement « oui » ou « non » à ses propres conclusions. La charge de la preuve, estime-t-il donc, pèse sur les contradicteurs qui devront trouver les contre-exemples qui infirment ses affirmations.

Les mots pour dire le temps

En lançant ce défi, le philosophe kenyan a à l'esprit une éventuelle contre-argumentation qui serait de même nature que ce qu'il a lui-même proposé comme preuve de ses thèses : celle qui reposerait sur l'analyse linguistique, l'examen des manières de dire le temps. C'est donc par sa thèse 5 que doit commencer l'examen critique du concept de temps selon John Mbiti.

Mener un tel examen est d'abord constater qu'au bout du compte, il ne sert à rien de procéder comme y invite le philosophe kenyan et de solliciter d'autres manières de dire le temps dans d'autres langues africaines parlées dans d'autres régions, ainsi que l'a fait Kwame Gyekye lorsqu'il a pris le contre-pied des thèses de Mbiti en montrant ce qu'il en était de la conception du temps chez les Akan¹². Tout ce à quoi on aboutit est un simple va-et-vient entre exemples ici, contre-exemples là, renvoyant finalement thèse et antithèse dos à dos. En réalité c'est l'idée même de preuve par la langue qui s'avère un pur sophisme puisque, on l'a dit déjà, elle repose entièrement sur une manière de sur-analyser la langue africaine comme « concrète » en ne voyant en revanche dans la langue européenne que les significations abstraites. Rappelons-le : les noms du calendrier « occidental », *Juin* ou *June*, *août* ou *August*, *Mars* ou *March*, ne sont ni plus ni moins « concrets » en eux-mêmes, que ceux du calendrier « africain » qu'étudie Mbiti. De même, prendre le temps de s'interroger sur l'étymologie des mesures du temps bien connues que sont l'heure, la minute ou la seconde permet de voir que toute une histoire est derrière l'adoption de ces termes pour indiquer la 24^e partie du jour, la soixantième, ou la trois cent soixantième partie de l'heure, respectivement... Les calendriers et les divisions temporelles peuvent avoir leurs *origines* dans certains phénomènes. Qui disparaissent ensuite plus ou moins derrière leur *usage* numérique.

Rappelons-nous, comme nous y invite constamment Barbara Cassin, qu'avant qu'ils soient des concepts ce sont des mots que nous disons et écrivons. Qu'entend-on ainsi par le mot « avenir » justement, celui dont Mbiti dirait qu'il exprime en français une dimension qui n'existe pas dans les langues kikamba et kikuyu sur lesquelles son analyse est fondée ? On peut toujours regarder ce mot comme concret et indiquant ce qui est « à venir ». Dans combien de temps ? Quel est l'horizon ? Rien dans le mot lui-même ne l'indique. Il peut s'agir d'un futur immédiat, qui s'annonce déjà dans le présent, ou d'un horizon temporel plus lointain : l'avenir dure plus ou moins longtemps. Soit en wolof, la langue la plus parlée au Sénégal, l'expression suivante : *ligeey ngir ëllëg*. Elle signifie littéralement : *travailler pour demain*. Pourquoi « demain » serait-il en wolof, très

précisément et de manière concrète, le jour suivant celui où nous sommes, ou, au maximum, dans deux ans, alors que le même usage de « demain » pour dire l'avenir en français devrait présenter à l'esprit l'image d'une ligne s'enfonçant indéfiniment dans le futur ? Il n'y a aucune raison à cela, bien sûr, le mot *ëllëg* en wolof, *demain* en français ou *tomorrow* en anglais se prêtant aux mêmes usages lorsqu'il s'agit d'évoquer l'avenir.

Ultimement, il faut inviter John Mbiti lui-même à aller plus loin dans son examen des mots de la langue. Ceux, précisément, de *Sasa* et de *Zamani* qu'il propose d'employer pour justement éviter les représentations qu'évoquent irrésistiblement les mots français de *passé*, *présent* et *futur*¹³. *Sasa* et *Zamani*, dit Mbiti, sont des mots swahili, *Sasa* couvrant la « période maintenant » (*now-period*), depuis le futur qui ne saurait être que prochain jusqu'au passé récent, tandis que *Zamani* est le passé sans limite : le *Sasa* est ainsi continuellement avalé par le *Zamani* dans lequel il disparaît, nous dit ainsi le philosophe kenyan. Qui conclut du concept de temps à celui d'histoire orale et affirme l'inexistence d'une eschatologie en ces mots :

Si nous essayons d'inscrire [les] traditions dans une échelle de temps mathématique, elles sembleront ne couvrir que quelques siècles alors qu'en réalité elles sont bien plus anciennes ; et certaines d'entre elles, ayant la forme de mythes, défient toute tentative de description sur une échelle de temps mathématique. En tous les cas, l'histoire orale n'offre pas de dates dont il faille se souvenir. L'homme regarde en arrière d'où il vient, et le voilà assuré que rien ne mènera ce monde à une fin. Conformément à cette interprétation de la vision africaine de l'histoire, il y a d'innombrables mythes concernant *Zamani*, mais il n'y en a aucun concernant une quelconque fin du monde, puisque le temps n'a pas de fin. Les peuples africains s'attendent à ce que l'histoire humaine continue pour toujours, au rythme du mouvement qui fait passer du *Sasa* au *Zamani* et il n'y a rien qui suggère que ce rythme doive jamais finir : les jours, les mois, les saisons et les années n'ont pas de fin, de même qu'il n'y a pas de fin au rythme de la naissance, du mariage, de la procréation et de la mort¹⁴.

Il y a lieu de s'aviser que *Sasa* et *Zamani* sont des mots swahili certes mais qu'ils ont *aussi* une origine arabe. Le constat a son importance et il est incompréhensible que Mbiti ne s'interroge guère sur ses implications dès lors qu'il prétend appuyer son examen sur les mots mêmes de la langue. Du reste, de manière générale, l'hybridation entre langue arabe et d'autres langues du continent (le swahili étant sans doute la langue où cette hybridation est la plus marquée) est un phénomène dont il faut prendre toute la mesure lorsque l'on examine les questions philosophiques dans le contexte africain. On notera donc ici que le mot « zamân » (زمان), en arabe signifie « époque », « ère », « période », « temps », quand le mot sâ'a (ساعة) qui est redoublé dans « sasa » signifie « le moment », « l'instant », « l'heure ».

Sans doute serait-il instructif de se demander pourquoi, dans l'hybridation avec l'arabe qu'elles ont connue, les autres langues africaines en sont venues à presque systématiquement adopter les mots arabes pour dire le temps. Ainsi peut-on comparer les mots swahili pour le temps avec ceux d'une langue de l'extrême ouest-africain comme le wolof de Sénégal, où l'on dit aussi *jamano* (dérivé de *zamân*) pour la période, l'ère, le temps, *sâ* pour l'instant (*ci sâsi*, par exemple, signifiant ainsi : « à l'instant », « immédiatement »), quand la forme redoublée « *sâ i sâ* » signifie « à certains moments », « de temps en temps ».

Ce genre de considérations sur l'hybridation et sur les comparaisons auxquelles elle invite remet en question les conclusions essentialistes de John Mbiti et son insistance sur le caractère concret des langues africaines qu'il invoque à l'appui de sa thèse : aucun mot n'est en soi la preuve d'une conception du temps africaine pour qui seule existerait le concret du passé et du présent, et dont il serait l'expression naturelle. Et la thèse que la dimension du futur est venue aux Africains de l'extérieur pose cette question simple : si l'arabe *zamân*, devenu le swahili *zamani*, comporte, lui, une telle dimension future et eschatologique (l'expression arabe *âkhiru zamân* signifie ainsi la « fin des temps »), comment cette dimension a-t-elle ensuite disparu dans l'*usage* de ce mot que font les populations considérées par Mbiti ? Alors qu'elle est bien présente dans le même mot adapté à d'autres contextes, *jamano*, par exemple ? Ne faut-il pas simplement

conclure alors, au bout du compte, que les mots n'ont pas un sens concret naturel, mais des usages ? Et que ces usages eux-mêmes dépendent de l'histoire des sociétés que l'on considère ? Ainsi les sociétés africaines musulmanes où l'idée d'une marche du temps vers sa fin présente une dimension religieuse, métaphysique, garderont-elles aux différentes formes prises par *zamân* la dimension future que peut comporter ce mot.

Prévoir ou anticiper

Le philosophe camerounais Engelbert Mveng (1930-1995) insiste sur la distinction à établir entre un « concept du temps » qui est, écrit-il, « perception de l'esprit [...] abstraite, objective, universelle » et une « conception du temps » inscrite dans la culture¹⁵. Ainsi y a-t-il « autant de conceptions du temps qu'il y a de types de civilisations ». L'intérêt de sa réflexion est surtout de montrer qu'au-delà des différences dont les langues portent bien évidemment les marques, la question du temps fait la condition humaine en général. Le père Mveng voit ainsi une expression de la sagesse africaine dans le mythe « qui raconte que les hommes, terrifiés par la Mort, allèrent trouver le seigneur Dieu pour lui dire : «Écarte de nous le spectre de la Mort !» Dieu les regarda dans les yeux et leur dit : «Allez et apprenez à vos enfants que désormais, sans la Mort, la Vie ne serait plus la Vie !» Alors les hommes comprirent qu'il faut vaincre la Mort pour accéder à la vraie Vie¹⁶ ». Il est clair que comme beaucoup de mythes, celui-ci se détache tout naturellement de la « sagesse africaine » qui le raconte pour exprimer cette vérité, humaine tout simplement, que notre expérience du temps tient essentiellement à ce fait que nous nous savons promis à la mort et que nous devons alors comprendre notre devoir de la vaincre en faisant être la vie, la vraie, celle qui est hors de son atteinte.

Ainsi, dans la lutte qui « oppose en nous la Vie et la Mort [...] chaque instant est donc toujours neuf à la fois semence de l'avenir et totalité du projet. » Et Engelbert Mveng de citer ici une parole du « sorcier de [son] village » qui disait : « l'homme crée toujours le

temps dont il a besoin ». Arrêtons-nous à cette parole qui, pour le philosophe camerounais signifie que le temps est « déploiement de notre être à l'infini¹⁷ ». Notre capacité à créer le temps par notre projet n'a plus rien à voir ici avec la conception culturelle qui s'exprime dans le calendrier en usage dans le village du sorcier, ou dans les temps verbaux des langues qui y sont parlées. On ne cherchera pas si l'avenir est *donné* dans ces langues comme le temps d'un futur suffisamment lointain : on constatera que l'avenir est ce que nous *créons*. À la différence donc de la démarche de John Mbiti, cela veut dire que l'on n'ira pas lire dans les langues humaines une division des cultures entre celles où existe une vision prospective et celles où elle n'existe pas. Une telle démarche consiste à croire que la langue nomme ce que l'on peut voir et que l'on ne peut voir que ce que la langue nomme : la langue qui dit « avenir » et « prospective » s'inscrit ainsi dans une culture où l'on *voit* profond dans l'avenir et où donc un véritable sens prospectif s'est développé. Or parler ainsi c'est manquer ce simple fait que l'avenir n'est rien qui soit *donné à voir*. John Mbiti a raison mais non pas de la manière qu'il croit. Car s'il est vrai que le temps est bien fait de ce qui advient et par conséquent ne se prolonge pas, à vide pourrait-on dire, dans la direction du futur, cette vérité n'est pas seulement celle d'une culture humaine particulière mais la *nôtre*, à nous tous, en tant qu'humanité. John Mbiti ne dit pas la vérité d'une conception bantoue ou africaine du temps, il retrouve cette vérité universelle, humaine, et qui est au cœur de la pensée de Henri Bergson, que le temps est duré.

Gaston Berger raconte une « histoire de roi nègre » :

Un explorateur du siècle dernier arrive à la cour d'un roi nègre, qui met sur son nez les binocles du Blanc. Par hasard, ils corrigent sa myopie congénitale. À voir des lointains qu'il n'avait jamais soupçonnés, l'enthousiasme du roi est tel qu'il donne à l'explorateur toutes les facilités possibles... en échange de sa paire de lunettes¹⁸.

De cette histoire, le « père de la prospective » tire l'enseignement suivant :

Congénitalement myopes en ce qui concerne la vision de l'avenir, nous commençons à penser qu'il y a là des lointains à voir, que l'on pourra voir, qu'il faut s'appliquer à voir¹⁹.

L'histoire que raconte Berger peut sembler aller dans le sens du propos de John Mbiti. Selon lui, la culture et la langue étrangères, naturellement porteuses d'avenir et de prospective, viennent se surimposer au « voir » traditionnel de la culture et de la langue « indigènes », qui se découvrent « myopes » à ce contact. La nouvelle langue permettra donc de voir mieux, de voir plus loin, c'est-à-dire plus profond dans le futur qui se met dès lors à exister aux yeux équipés pour la première fois des binocles dont ils avaient besoin sans le savoir. Dans le fond, plutôt qu'une histoire de « roi nègre », G. Berger eût pu évoquer l'histoire de la science moderne et l'invention du télescope qui a permis à Galilée de *voir* ce que jamais auparavant œil humain n'avait vu, renversant ainsi l'édifice du monde aristotélicien et ptolémaïque.

G. Berger pose aussi la question du langage pour dire le futur en faisant référence au récit biblique d'un Esaïe visionnaire de ce qui est à venir mais qui rencontre les limites de sa langue lorsqu'il essaie d'en communiquer la réalité à son peuple. « Ainsi Esaïe, écrit-il, qui ne dispose pas en hébreu de forme verbale exprimant le futur, cherche (avec quelque véhémence) à montrer ce que les autres ne voient pas, n'arrivent pas à voir, se refusent à voir : l'avenir est là tout proche, l'avenir qui arrive sur ces aveugles entêtés, incapables d'ouvrir les yeux. Il essaie, il insiste, il y revient, comme le maître d'école avec des enfants bornés, par la démonstration, par l'image, par la semonce et la menace²⁰ ».

Il en va donc ici de l'hébreu comme des langues qu'examine John Mbiti : le futur à proprement parler n'y existe pas. Le prophète se trouve alors investi de l'impossible mission de *dire* un avenir qu'il voit mais qui, littéralement, ne *parle* pas à son peuple. Mais posons-nous la question de ce que *veut* vraiment faire le prophète Esaïe de sa vision. S'agit-il d'amener le peuple à se mettre, miraculeusement, à voir au-delà du présent, c'est-à-dire au-delà de sa langue ? Une telle demande de démocratisation de la capacité prophétique (qui n'est

pas la même chose que la faculté prophétique, laquelle pourrait être, elle, une composante de notre commune humanité) serait insensée. Ce que veulent donc les prophètes lorsqu'ils s'impatientent et s'exaspèrent, qu'ils s'irritent et tonnent, c'est que l'on *agisse*, au présent, selon ce que demande l'avenir. Mieux : que l'on agisse afin de faire être tel avenir. Ainsi, comme l'écrit G. Berger à propos de la leçon d'Henri Bergson, le philosophe dont il dit qu'il est véritablement celui qui aura « ouvert » notre conception du temps : « l'avenir n'est plus ce qui doit inévitablement se produire, il n'est même plus ce qui va arriver, il est ce que l'ensemble du monde va faire »²¹.

C'est donc finalement à l'opposé de la thèse de J. Mbiti, contrairement à ce que pouvait laisser croire une première lecture des exemples de Berger, que ceux-ci nous conduisent. Car toute la philosophie bergérienne de la prospective est là pour nous le rappeler : la prospective n'est pas l'affaire d'un *voir* pour pouvoir ensuite *dire* ce que l'on voit ; elle est engagement dans l'*action*. Il s'agit, dit Berger, de « passer du 'voir' au 'faire' »²². En d'autres termes, sous le langage de la pré-vision il faut entendre l'*attitude* prospective, la *disposition* à anticiper. Que nous ayons donc à créer le temps dont nous avons besoin, aucune culture, aucune langue, de l'extérieur, ne l'enseignera.

-
1. In « Sciences humaines et prévision » (1957) ; repris dans Gaston Berger, Jacques de Bourbon-Busset, Pierre Massé, *De la prospective. Textes fondamentaux de la prospective française 1955-1966*, textes réunis et présentés par Philippe Durance, Paris, L'Harmattan, 2007 ; p. 53.
 2. Gaston Berger, *ibid.* pp. 55,56.
 3. Cf. Gaston Berger « L'homme et ses problèmes dans le monde de demain. Essai d'anthropologie prospective » (1955) in *De la prospective, op.cit.*, p. 33.
 4. *Ibidem* p. 34
 5. Sur ce discours et quelques-unes des réactions écrites qu'il a suscitées, voir: Collectif, *L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar*, Paris, Olivier Rey, 2008.

6. *Et si l'Afrique refusait le développement*, par Axelle Kabou (Paris, L'Harmattan, 1991) est le titre qui exprime le mieux cette manière de voir.
7. *Quel avenir pour l'économie africaine?* OCDE, Paris ; p. 7. Ces lignes font parfaitement écho à ce qu'écrivait, quelques années auparavant, Barber B. Conable, dans sa préface à un rapport de la Banque Mondiale intitulé *L'Afrique subsaharienne : de la crise à une croissance durable* (1989). « La persistance de la crise économique en Afrique », disait-il, « constitue un *défi hors du commun* (je souligne) pour les milieux du développement, tant du côté des intellectuels que de celui des dirigeants. » (p. xi). Sur la discussion de l'afropessimisme en relation avec la prospective et le développement, voir Souleymane Bachir Diagne, *Reconstruire le sens : textes et enjeux de perspectives africaines*, Dakar, Codesria, 2000.
8. Dans sa contribution au volume *L'Afrique répond à Sarkozy*, l'écrivain Boubacar Boris Diop, qui n'est pas souvent d'accord avec les thèses de L.S. Senghor, écrit ceci : « Le poète de Joal a été cité à plusieurs reprises par Nicolas Sarkozy en des termes élogieux. Le plus ironique, c'est que, quoi que l'on puisse penser de Senghor, il n'est pas certain qu'il aurait laissé un invité du Sénégal dire de telles énormités ce jeudi 26 juillet sans lui porter la réplique d'une façon ou d'une autre. Être un habile politicien ne l'empêchait pas d'avoir, lui, de la fierté et le sens de l'histoire ». (p. 143)
9. John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, second edition, Oxford, Heinemann, 1990. Mon commentaire sur le texte de Mbiti reprend ici et traduit en français pour l'essentiel mon article intitulé « On Prospective: Development and a Political Culture of Time » in *Africa Development*, vol. XXIX, n° 1, 2004, p. 55-69.
10. Mbiti donne l'exemple de huit mois portant des noms aussi « poétiques » que « donner de l'eau à son oncle » ou « graine dans l'oreille » ainsi que parlent les Latuka. (Mbiti, *op. cit.* p. 20, note 1).
11. Joseph K Adjaye indique fort justement que Lucien Lévy-Bruhl est sans doute l'auteur qui a exercé la plus grande influence sur le « discours anthropologique et philosophique à propos du temps en Afrique » dont il a dit que contrairement à celui, « civilisé », des Occidentaux, il était non linéaire : l'esprit primitif ne pouvant se représenter un temps homogène, comme une ligne que l'imagination pourrait indéfiniment

- prolonger. (Joseph K. Adjaye (Editor), *Time in the Black Experience*, Westport, Con. & London, Greenwood Press, 1994; p. 3)
12. Voir Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, New York, Cambridge University Press, 1987.
 13. Mbiti parle bien sûr des mots *anglais*. Parler ici de mots « français » comme je le fais est une transposition de traducteur qui ne change rien de toute façon aux « représentations » dont parle l'auteur (*op. cit.* p. 21).
 15. Engelbert Mveng, « La conception du temps » in *Ethiopiennes, revue socialiste de culture négro-africaine*, n° 6, 1976. Adresse [http : http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article416](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article416)
 16. *Ibidem*.
 17. *Ibidem*.
 18. Gaston Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, Presses universitaires de France, 1964 ; p. 214.
 19. *Idem*.
 20. *Ibidem*, p. 212.
 21. *Ibidem*, p. 210.
 22. Gaston Berger, « Méthodes et résultats » in *Revue prospective* no 6, novembre 1960, Presses universitaires de France : <http://www.prospective.fr/idversionUtilisateur.asp?ID=16> (consulté le 3 décembre 2011)

LA PAROLE ET L'ENCRE

La parole, dit Ogotemmêli, est pour tous en ce monde ; il faut l'échanger, qu'elle aille et vienne, car il est bon de donner et de recevoir les forces de vie¹.

Du penseur ouest-africain Amadou Hampâté Bâ (1900-1991) on cite souvent cette parole : « En Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle² ». Elle est si célèbre qu'elle a désormais statut de proverbe au sens où on ne sait même plus très bien si elle a un auteur précis. S'il en est ainsi, c'est que cette parole exprime parfaitement différents éléments qui sont présents à l'esprit dès qu'il s'agit de l'oralité. Il y a d'abord l'idée que l'oralité est une caractéristique fondamentale des cultures africaines et en constitue l'esprit ; il y a ensuite l'idée que penser l'oralité c'est toujours la penser en relation à la question de sa transmission ; il y a enfin le sentiment d'une urgence aujourd'hui, liée précisément à cette question de la transmission, celui que l'oralité est fragile comme la mémoire des anciens, qu'elle est menacée d'une rupture dans sa passation continue qui est synonyme de sa mort, qu'elle est à préserver à tout prix et qu'il faut faire en sorte que l'inévitable disparition des vieillards ne signifie plus la destruction de la bibliothèque africaine dans les flammes de l'oubli.

Chacun de ces trois aspects pose un ensemble de questions à examiner.

Le sentiment de l'urgence et le passage à l'écriture

Le sens d'une urgence à vite archiver, que la course est lancée contre la mort est aussi l'angoisse née du sentiment de la fragilité des choses. Celle de la mémoire d'abord, mais aussi celle de la culture en général. On comprend qu'Amadou Hampâté Bâ se soit ainsi assigné la mission d'être un traditionniste, un transcripteur et traducteur en français de la littérature orale ouest-africaine. Depuis qu'à la fin des années 1930 il avait pris l'initiative d'entrer en contact avec Théodore Monod (qui le fera venir peu après à l'IFAN, qu'il dirigeait) pour lui demander de l'aider à faire connaître en français les œuvres de sagesse et de beauté de la culture peule, jusqu'à la publication de ses *Mémoires*, il n'a eu de cesse de devenir le vieillard qui, pour la postérité, aura retranscrit en livres et confié à la bibliothèque ce qui vivait – et ne faisait plus que survivre – dans l'oralité.

Les textes de défense et illustration d'une « littérature des Nègres » existant dans l'oralité, ou « orature » comme on dit aussi, n'étaient pas chose nouvelle. On connaît ainsi le livre de l'Abbé Grégoire portant justement ce titre : *De la littérature des Nègres*. On y trouve, pour ne citer que cet exemple, cette notion que ce qui se donne comme création littéraire et artistique en Europe a toujours son *équivalent* dans l'orature africaine : « La France eut jadis ses Trouvères et ses Troubadours, écrit l'Abbé Grégoire, et l'Écosse ses Minstrells. Les Nègres ont les leurs, nommés *Griots*, qui vont aussi chez les rois faire ce qu'on fait dans toutes les cours, louer et mentir avec esprit³ ».

C'est aussi un tel principe d'équivalence qu'évoque le poète Blaise Cendrars. À la fin de la courte « notice » d'introduction à son *Anthologie Nègre*, un recueil de mythes, de contes et d'histoires variées qu'il publie à titre de démonstration de la « beauté » et la « puissance plastique des langues » et des littératures orales africaines, il estime vérifiée « la loi de constance intellectuelle entrevue par Rémy de Gourmont⁴ », qui veut que l'esprit humain (et ses productions) soit

partout identique, contrairement à ce qu'affirme une ethnologie lévy-bruhlienne attachée à inventer des humanités différentes.

Revenons à Amadou Hampâté Bâ. Dans un entretien qu'il a accordé dans les années 1970, il parle de ses poèmes d'inspiration religieuse écrits en peul comme de ses seules « œuvres de création⁵ ». Il laisse ainsi entendre que dans cette langue il aurait continué l'activité créatrice en littérature quand, en français, il aurait fait seulement acte de transcription/traduction. C'est le propos que tient aussi le « transcripteur » d'orature que fut Birago Diop, lorsqu'il prétend n'être que le traducteur d'Amadou Koumba dont le nom figure à côté du sien, comme une sorte de co-auteur, sur la couverture des *Contes d'Amadou Koumba* et celle des *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*. Mais Léopold Sédar Senghor nous prévient : n'allons pas nous laisser prendre à ces coquetteries. « Birago Diop », écrit-il, (et ceci vaut certainement pour d'autres, l'ivoirien Bernard Dadié par exemple, mais aussi Hampâté Bâ, aussi « traditionniste » qu'il se veuille) « ne se contente pas du mot à mot. Il a vécu [...] les récits du griot, il les a repensés et écrits en artiste nègre et français en même temps, se souvenant que « traduttore traditore⁶ » ».

Senghor a raison, lorsqu'il s'agit du passage de l'orature à l'écriture, de nous inviter à réfléchir sur le sens même de la transcription/traduction. Traduire est trahir ? Soit : Birago Diop ne manque pas de proclamer que la saveur des textes qu'il écrit n'est rien lorsqu'on la compare à celle que pouvaient produire « la voix, la verve et la mimique » de son « vieux griot⁷ ». Sans doute faut-il entendre dans ce regret l'expression de ce « travail du deuil » que toujours, selon Paul Ricœur, le traducteur effectue, car dans l'accomplissement de la tâche dont il s'est chargé il fait l'expérience que celle-ci n'est possible qu'à la condition d'un « certain consentement à la perte⁸ ». En effet, explique-t-il en évoquant Freud, « le travail de souvenir » dont se charge la traduction est une face de la pièce dont l'autre est « le travail du deuil ». Cette thèse trouve à s'appliquer, d'une manière remarquable, à la question du « sauvetage » de l'orature par le passage à l'écrit, la transcription.

Traduire est trahir ? Sans doute, mais cette trahison est la seule vraie fidélité. De même qu'il n'y a pas une traduction parfaite par rapport à laquelle on pourrait mesurer l'écart entre ce qui est et ce qui aurait pu être⁹, de même il n'y a pas grand sens à considérer le texte écrit comme l'ombre du « vrai » texte tel qu'il serait « à l'oral », tel qu'il aurait pu être *dit* par Amadou Koumba. Il y a quelque chose de paradoxal dans l'affirmation qu'il faut vite transcrire et archiver l'oralité avant qu'elle ne meure avec les vieillards. C'est qu'on admet qu'elle est de toute façon déjà morte comme oralité et que la transcription se fait dans la tristesse des adieux et de la lecture des testaments : *post mortem*.

C'est contre ce paradoxe qu'il faut dire que l'encre du scribe qui sèche n'est pas l'épuisement de la force vitale dont il n'y aurait plus désormais que la trace à jamais figée. Que le *texte* écrit vit une vie *autre*, qu'il n'est pas la vie amoindrie d'une *performance* orale. L'écriture a sa vitalité propre et ouvre le texte sur de nouvelles aventures. *Kaïdara* de Amadou Hampâté Bâ nous parle certes d'un *Kaïdara* transmis par la mémoire et la langue peules et la cosmogonie ; il nous parle surtout des lectures que le texte en français qui porte ce titre permet, des cosmogonies auxquelles il donne naissance, des appropriations qu'il permet, ainsi que le montrent les multiples adaptations théâtrales auxquelles il donne lieu.

La même chose est encore plus vraie de Birago Diop ou de Bernard Dadié. Il faut donc insister sur ce point, dont nos auteurs parlent infiniment moins qu'ils ne le manifestent dans leurs textes : leur *plaisir* d'écrire. C'est dans le plaisir en effet que l'écriture est accueillie dans l'écriture, que le dit oral est repris, prolongé, transformé, qu'il se voit imprimer un autre rythme : ce n'est pas le souci de la perte, de la mort, qui est au principe de cette reprise mais bien celui de la vie, de la puissance d'affabuler, pour utiliser ici le mot qu'emploie Senghor lorsqu'il parle de l'art de Birago Diop. On convient trop aisément que l'Afrique sub-saharienne est le domaine par excellence de ce que par opposition à l'expression de « raison graphique » employée par Jack Goody, le philosophe sénégalais Mamoussé Diagne a appelé « la raison orale¹⁰ ». Mais en identifiant de manière essentialiste africanité et oralité, beaucoup en arrivent à

soutenir que la littérature africaine n'est authentique que lorsqu'elle donne à voir, dans son écriture même, la manière dont elle reste, en quelque façon, marquée, comme d'un sceau, par l'oralité. Ou encore la manière dont elle ne serait que l'ombre, projetée, de la vraie Réalité, naturellement orale.

Il est temps d'en finir avec le discours du griot dont la parole toujours se tiendrait sous celle de l'écrivain. Amadou Koumba dont le nom figure ainsi sur deux recueils de « contes » à lui attribués comme leur « vrai » auteur ou alors co-auteur n'est pas un autre que Birago Diop lui-même : il est création de son écriture, c'est-à-dire qu'il existe par et pour elle. Voir les choses ainsi c'est comprendre qu'il est temps de penser cette jubilation d'écrire que dans leur pratique les écrivains célèbrent tout naturellement même s'ils sont quelques-uns à affirmer le contraire : ceux qui se réclament d'une oralité dont ils se disent les héritiers nostalgiques, ou encore qui déclarent regretter d'avoir à écrire dans une langue dont ils aiment prétendre qu'elle leur reste étrangère lors même que chaque lettre qu'ils en tracent est la plus grande déclaration d'amour qu'ils puissent lui faire.

Philosophie et oralité

C'est le lieu de revenir, sur ce point précis de l'oralité, à la critique, par Paulin Hountondji, de l'ethnophilosophie. Cette critique peut se ramener à l'affirmation que l'on ne saurait parler de philosophie en l'absence d'une tradition écrite. Que dans une culture de l'oralité, le besoin de mémoriser et de conserver est si pressant qu'il ne saurait faire place à l'examen critique de ce contenu qu'il faut transmettre. Qu'au bout du compte, poser l'équivalence de la philosophie et d'une vision du monde s'exprimant dans l'oralité serait accepter et même exalter l'unanimité comme une valeur, ce qui irait alors à l'encontre de la signification même du questionnement philosophique.

Certains critiques de Paulin Hountondji ont vu là un discrédit de l'oralité rappelant la thèse que les « sociétés sans écriture » sont des sociétés « inférieures », caractérisées par le manque et l'incomplétude, et ont choisi de mettre le propos sur le compte d'un

eurocentrisme et d'un élitisme du philosophe béninois : il aurait ainsi embrassé sans recul une conception « occidentale » de la philosophie. Le philosophe sénégalais Mamoussé Diagne a, lui, choisi d'examiner cette importante question adressée à l'oralité dans le chapitre central de son ouvrage intitulé *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*¹¹. « Hountondji, écrit-il, l'auteur qui a peut-être le plus invoqué la thématique de l'écriture et de l'oralité, n'a trouvé en face de lui, il faut l'avouer, que des tentatives de réfutation idéologiques laissant intactes les redoutables questions soulevées¹² ».

M. Diagne déclare regretter que Paulin Hountondji n'ait pas vraiment éprouvé sa thèse sur l'impossible oralité de la philosophie au plus près des « pensées africaines traditionnelles » et insiste sur ce qu'il appelle « le procédé de dramatisation » qu'il tient, dit-il, « pour une caractéristique fondamentale des civilisations de l'oralité¹³ ». Cette dramatisation est, selon le philosophe sénégalais, un procédé dont use beaucoup « Platon le metteur en scène » dans ses *dialogues* et elle remplit également, dans la transmission orale, une fonction « psychagogique » essentielle. Parce qu'elle permet de relâcher justement l'effort continu de rétention dont P. Hountondji estime qu'il est en permanence la grande affaire de l'oralité, où « l'esprit », comme il l'écrit, « est trop occupé à préserver le savoir pour se permettre de le critiquer¹⁴ ».

Sur la question de savoir si un retour critique sur soi est possible s'agissant du discours oral, je reviens à un point que j'ai souligné ailleurs : il faut que nous comprenions la manière spécifique dont « la Tradition [peut] être réévaluation d'elle-même, se faire critique de soi¹⁵ ». Cela suppose de reconnaître l'existence d'un autre procédé à l'œuvre : l'*intertextualité*. Ode Ogede fait le constat que la critique en général manque une clé de lecture essentielle de la littérature africaine lorsqu'elle ignore le rôle qu'y joue l'intertextualité¹⁶. Il appelle cette lecture à prendre pleinement en compte la « dynamique cachée » de la créativité littéraire sur le continent selon laquelle « les écrivains africains altèrent les styles des uns des autres en puisant dans des textes plus anciens de quoi en créer de nouveaux¹⁷ ». O. Ogede a certainement raison et cela au-delà de la seule littérature : comprendre

l'oralité c'est comprendre qu'y joue aussi l'intertextualité, c'est-à-dire cet art de produire un texte (qu'il soit oral ne change rien) dans une relation à un autre texte que le nouveau évoque de différentes manières, le citant, ou y faisant seulement allusion, l'imitant, le mimant, le subvertissant, le tournant en dérision parfois... C'est justement ainsi que l'oralité fait retour sur soi, devient reprise critique de ses propres récits et donc des savoirs et des valeurs qu'ils peuvent véhiculer pour les transmettre : en produisant de nouveaux récits qui peuvent alors remettre en question les anciens, établis souvent comme canoniques.

Seront ainsi, par exemple, considérés comme canoniques ces récits, mythes ou contes, mettant en scène des prétendants engagés dans un concours au terme duquel l'heureux gagnant aura en récompense la main de la jeune fille. Ce type de texte que l'on retrouve dans toutes les aires culturelles a ceci de canonique qu'il est l'expression des valeurs que prise la société : le détour par un concours ne fait que consacrer celui que tout déjà désignait, et donc aussi la norme en vigueur, celle qui fonde les stratégies matrimoniales où la société se perpétue dans ce qu'elle reconnaît comme ses piliers. L'arc que seul peut tendre le bras d'Ulysse désigne celui-ci comme le seul mari possible pour Pénélope.

Or il arrive justement que d'autres récits viennent subvertir celui-là. Ainsi les « contes » recueillis par les anthropologues Philippe Couty et Jean Copans¹⁸ apparaissent comme des historiettes scabreuses, scatologiques, bizarres, tant qu'ils sont considérés en eux-mêmes et non en relation avec cette forme canonique du récit des prétendants que visiblement ils miment et tournent en dérision : le concours pour désigner l'heureux élu y sera ainsi, par exemple, un concours de pétomanes ! Et tout est à l'avenant dans ce recueil. C'est pour avoir ignoré cette dimension pourtant évidente de l'intertextualité et donc de la parodie que P. Couty et J. Copans s'évertuent à expliquer pourquoi ces histoires font rire ceux qui les racontent et à s'interroger sur la manière dont elles reflètent la société mouride du Baol où elles sont produites. Si ces faux contes disent quelque chose c'est surtout qu'ils posent la question des transformations qui se sont produites

dans la société et qui font qu'elle peut ainsi sourire des valeurs sur lesquelles jusque-là sont fondées les stratégies matrimoniales auxquelles elle donne sa bénédiction.

On peut aussi évoquer le conte « Penda », que l'écrivain sénégalais Ousmane Socé Diop fait citer entièrement par un personnage dans son roman *Mirages de Paris*, et qui constitue, sur le registre « sérieux » cette fois, une subversion de ce même mythe canonique des prétendants. Voici en effet que la capricieuse Penda, enfant élevée dans le cocon des beaux récits etc. ne veut justement pas d'un fiancé qui aurait une cicatrice. Ce clair refus des valeurs viriles, guerrières mêmes, dont la cicatrice est le signe, est une remise en question radicale de la destinée que la société écrit pour ses filles. Penda ira jusqu'au bout de son exigence et de son refus, en épousant l'homme sans cicatrice qu'elle voulait. Elle sera bien sûr punie, l'élu s'étant dévoilé un monstre auquel elle réussira à échapper avec l'aide miraculeuse d'un vieux cheval enchanté. Mais entre temps elle se sera déguisée puis véritablement transformée en homme, une métamorphose qui peut se lire comme la signification même de sa révolte pour affirmer sa volonté de décider, comme la gent masculine, de ce qu'elle veut pour elle-même. Même vaincue selon la morale de l'histoire, elle aura, comme Kate, « la mégère apprivoisée » de Shakespeare, fait exister sa propre parole sous le discours dominant, sous le récit canonique.

Au total ? C'est ce qu'il est convenu d'appeler la « tradition » qui répond « oui » à la question de savoir s'il est possible de penser philosophiquement, c'est-à-dire de manière critique, distanciée, dans l'élément de l'oralité. L'histoire intellectuelle de l'Afrique s'écrira ainsi dans la réflexion sur des cultures où la transmission orale est essentielle sans que la critique, c'est-à-dire l'autocritique en soit absente pourvu que l'on sache la voir, par exemple dans les rapports intertextuels. Essentielle, mais non exclusive. Car cette histoire intellectuelle, et donc l'histoire de la pratique philosophique en Afrique, ne peut pas non plus s'écrire dans l'ignorance d'une autre tradition, écrite celle-là, et dont porte témoignage, entre autres, la ville légendaire de Tombouctou¹⁹.

Significations de Tombouctou

Tombouctou est aujourd'hui au centre de nombreux programmes de recherche sur les manuscrits en langue et écriture arabes en Afrique au sud du Sahara dont un pionnier acharné est l'historien américain John Hunwick. L'on est donc en train de revenir de ce qu'un article dans un hebdomadaire français a fort justement appelé « le regard extérieur confinant l'Afrique à sa tradition orale²⁰ ». Ce « regard extérieur » est certes celui, dés-historicisant, que longtemps l'anthropologie a posé sur le continent. Il est aussi complice, à l'intérieur, nous dit Jean-Michel Djian de « la forte puissance des griots, qui détiennent la tradition orale et s'opposent à l'évidence d'une tradition écrite dans l'histoire du continent africain²¹ ». Même si cela ne se fait pas contre une opposition ouverte de ces historiens oraux traditionnels, il s'agit bien de sortir de ce que l'on pourrait appeler un *paradigme du griot* qui identifie l'Afrique à l'oralité, pour envisager une histoire de l'érudition (écrite) en Afrique²².

Il faut dire, à propos du débat sur l'existence d'une tradition africaine de pensée philosophique en relation avec sa possibilité en l'absence d'écriture, que celui-ci s'effectue souvent dans l'ignorance totale, par ses protagonistes, de l'histoire effective de centres intellectuels en Afrique où étaient étudiés et commentés, par écrit aussi, des textes comportant une dimension philosophique indéniable, et où les noms, par exemple, de Platon ou d'Aristote étaient bien connus, cela avant la présence européenne. Cette ignorance elle-même reproduit celle où se trouvent trop souvent les philosophes universitaires d'une *autre* histoire de la philosophie qui, au-delà de sa reconstruction et canonisation hégéliennes, tiendrait pleinement compte des tours et détours qui l'ont menée dans d'autres aires que le continent européen.

Ainsi est-il nécessaire, dans le champ africain, de s'instruire aussi de ce qu'il en est de la philosophie islamique, ou plutôt de la philosophie en terres d'islam, dont les centres intellectuels que furent Djenné, Tombouctou, Coki (au Sénégal) et autres lieux d'érudition de l'Ouest africain²³, ont aussi constitué des réceptacles.

Un mot donc, tout d'abord, de la philosophie en islam, appelée *falsafa*, un terme formé par arabisation du grec *philosophia*. On a appelé *translatio studii* (ou *studiorum*) le mouvement de transmission des savoirs et de la philosophie grecs en langue syriaque puis arabe, une des conséquences de la fermeture par l'empereur Justinien, en 529, des différentes écoles « païennes » de philosophie à Athènes et Alexandrie. Cette mesure a forcé beaucoup de philosophes à fuir son zèle religieux, certains trouvant alors refuge en Perse ou à la frontière de la Turquie actuelle. La *translatio studiorum* évoque donc la manière dont l'héllenisme (la philosophie en particulier) se trouva transplanté dans des villes comme Nichapour, Gundishapur, Edesse, Harran (Carrhes), etc., avant de fleurir à Bagdad, la capitale de la dynastie des Abbassides depuis sa fondation au milieu du VIII^e siècle. Au neuvième siècle l'appropriation par le monde islamique de la philosophie grecque, aristotélisme et néo-platonisme pour l'essentiel, s'était faite sous le nom de *falsafa*, sous la forme de traductions d'abord (à partir du syriaque puis directement du grec). Les philosophes prirent ainsi le nom de *falâsifa* (sing. *faylasûf*). Les plus célèbres d'entre eux furent Al Farâbî au neuvième siècle, Ibn Sînâ (ou Avicenne) au dixième, Al Ghazâlî au onzième, Ibn Rushd (ou Averroes) au douzième. On notera que bien qu'ayant certainement fait œuvre, importante entre toutes, de philosophie, Al Ghazâlî est aussi l'auteur d'attaques virulentes contre les *falâsifa*, accusés par lui d'hérésie depuis le point de vue du théologien conservateur qu'il a adopté dans son rôle de censeur. Ainsi l'opposition à la philosophie comme une entreprise trop rationaliste pour ne pas menacer la religion elle-même s'est-elle identifiée par la suite à sa personne. Il est certainement exagéré de faire d'Al Ghazâlî le seul responsable de la disparition, après le treizième siècle, d'un cursus philosophique dans le monde sunnite (le monde shiite est resté, quant à lui, attaché à l'enseignement d'un néoplatonisme dans le langage duquel l'imamologie avait trouvé à se traduire). Il reste que celle-ci est une réalité même si la pensée philosophique n'a jamais cessé d'être présente dans des disciplines considérées plus immédiatement « islamiques » comme la théologie, le commentaire, le mysticisme ou le droit...

L'expansion de l'islam en Afrique a aussi signifié le développement sur le continent de ces disciplines « islamiques ». En effet, l'une des conséquences du processus d'islamisation de l'Ouest africain, devenue importante après l'an 1000 de l'ère commune, est l'introduction de ce que l'anthropologue Jack Goody a appelé la « raison graphique » de l'islam. Ce dernier indique qu'en raison justement de son lien naturel à la religion, « l'écriture était valorisée pour sa fonction de communication supra humaine plus que pour celle de communication humaine²⁴ ». Ainsi, poursuit-il, c'est seulement dans des « centres islamiques établis de longue date » comme ceux de « Mopti et de Tombouctou », que l'écriture était employée dans l'enseignement et l'étude. Ces centres, note-t-il, étaient eux-mêmes en relation avec « le monde méditerranéen à travers la circulation des livres et des savants²⁵ » .

Il faut faire ici une précision importante : lorsque ces centres intellectuels se sont épanouis au quatorzième siècle, la grande période de développement de la *falsafa* était terminée. Elle ne sera donc pas une discipline étudiée comme telle à Tombouctou ou ailleurs, et sans préjuger de ce que donneront les inventaires et catalogages des manuscrits en arabe et en caractères arabes – un travail qui est toujours à mener – on peut faire le pari qu'il y aura peu de textes qui s'inscriront de manière explicite sous cette discipline et ce label. Mais encore une fois les questions, approches, ou références philosophiques se retrouvent dans des textes de théologie, de jurisprudence ou de métaphysique soufie, toutes sciences effectivement étudiées à Djenné, Tombouctou ou Coki. La logique classique en particulier (c'est-à-dire aristotélicienne avec des éléments de logique stoïcienne) est toujours restée une composante importante du curriculum car elle était considérée comme un instrument (*organon*) pour toutes les autres sciences. Il est du reste d'usage d'en rappeler, souvent en citant Al Ghazâlî, le caractère religieusement licite, puisque cette science des formes de raisonnement valides, à la différence, par exemple, de la physique ou de la métaphysique, ne comportait rien qui pût entrer en conflit explicite avec le texte religieux. Les *Rajaz* d'Al Maghîlî ou le *Sullam al murawanaq* (Le Livre de l'échelle lumineuse) d'Abd

Rahmân al Akhdarî (1414-1446), tous deux auteurs maghrébins, furent ainsi des ouvrages d'enseignement de logique aristotélicienne très répandus dans les différents centres intellectuels du continent. On fera la remarque que ces textes étaient écrits sous forme versifiée pour que la mémorisation des règles logiques qu'ils exposaient en fût facilitée, comme s'il fallait en quelque sorte ré-oraliser l'écrit pour les besoins de la pédagogie.

Lorsqu'en 1591 une expédition militaire marocaine mit fin à l'empire Songhay, la prise de Tombouctou eut, entre autres conséquences, la déportation au Maroc d'un membre éminent de l'élite intellectuelle de cette ville, Ahmad Bâba Al Timbuktî al Sanhadjî (1556-1627). Il passa alors quatorze années parmi les lettrés de Marrakech, enseignant en cette ville et portant ainsi témoignage de la qualité du centre intellectuel où il avait été formé, en particulier par Moussa Baghayogo qu'il appelait « notre maître à tous et notre protecteur²⁶ » : Tombouctou soutenait la comparaison avec les meilleurs centres au Maroc et ailleurs dans le monde musulman. Même si les livres y étaient plus rares, raison pour laquelle Ahmad Bâba sut trouver du bon, malgré tout, dans un exil qui lui avait rendu plus facile l'accès à ce qui s'était écrit dans les disciplines qui l'intéressaient.

Examinons, à titre d'exemple, l'un des ouvrages aujourd'hui édité, traduit en français et publié d'Ahmad Bâba : *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama*²⁷. Le propos en est une argumentation tout à fait classique pour affirmer la supériorité à toute autre fin de la poursuite du savoir. L'argumentation est, bien entendu, fondée sur des références au Coran, aux traditions prophétiques, à l'autorité de savants reconnus. Ainsi la conclusion de l'ouvrage s'inspire-t-elle des vues d'Al Ghazâlî sur ce thème de la recherche du savoir. On peut considérer que tout ce que représente Tombouctou, sa signification pour l'Afrique aujourd'hui, s'exprime dans cette reprise par Ahmad Bâba de la parole qui est un message essentiel de l'islam : plus précieuse que le sang des martyrs est l'encre des savants.

L'attention aux traditions d'érudition dans des centres comme Tombouctou n'est pas seulement nécessaire à l'écriture de l'histoire intellectuelle du continent. Elle éclairera aussi utilement le projet de faire des langues que l'on y parle des langues pour la modernité africaine. Les lettrés musulmans écrivaient pour l'essentiel en arabe mais pas seulement. Ils utilisaient également les caractères arabes, en les adaptant, pour des textes dans leurs langues premières. Ainsi, à l'exemple d'Ousmane dan Fodio (m. 1817) lui-même, les lettrés du sultanat qu'il a créé dans le Nord Nigeria ont-ils développé une riche littérature en haoussa et en peul²⁸. Ceux qui s'engagent aujourd'hui dans la tâche indiquée par le mot d'ordre de Kwasi Wiredu de « philosopher dans nos langues » également feront bien, alors, dans cette nouvelle *translatio studiorum*, de s'aviser qu'une tradition existe en la matière, établie par ces lettrés d'Afrique qu'Ousmane Kane a appelés « les intellectuels non euphoniques », dont ils devront être les héritiers.

-
1. Marcel Griaule, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 1975, p. 157. http://classiques.uqac.ca/classiques/griaule_marcel/ogotemmeli_dieudeau/ogotemmeli_dieudeau.html
 2. Le fait que ce cri du cœur ait été lancé depuis la tribune de l'Unesco lors de la onzième Conférence générale de cet organisme international en 1960, l'année de la plupart des indépendances africaines, a contribué à lui conférer sa tonalité dramatique.
 3. Abbé Grégoire, *De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales, et leur littérature ; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les arts*, (1808), <http://books.google.fr/books?id=AhcFAAAAQAAJ>, p. 185 (consulté le 15 avril, 2012)
 4. Blaise Cendrars, « notice » in *Anthologie nègre*, Paris, Au Sans Pareil, 1927.

5. Cet entretien avec Biton Coulibaly est cité par Ralph Austen qui écrit [je retraduis de l'anglais le propos tel qu'il est cité par Austen] : « Dans un entretien enregistré dans les années 1970, Hampâté Bâ explique la complexité de sa relation à l'écriture et aux langues : je pense d'abord en peul, puis je transpose mes pensées en français mot à mot. Ensuite je m'efforce de mettre mon texte en bon français... Je fais lire mon texte à un Français ou plusieurs et leur demande, si nécessaire, de suggérer des corrections. Cette déclaration se conclut sur la révélation que Hampâté Bâ a énormément écrit en peul, mais qu'il s'agit uniquement de poésie, essentiellement religieuse, dont rien n'a été publié. Ces poèmes étaient « mes seules œuvres de création ». Ralph Austen, « The Medium of « Tradition » ; Amadou Hampâté Bâ's Confrontations with Languages, Literacy, and Colonialism», in *Islamic Africa*, Vol 1, n° 2, Northwestern University Press, 2010; www.islamicafricajournal.org ; p. 219
6. L.S.Senghor, « Préface » à Birago Diop, *Les nouveaux Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961 ; p. 7
7. Birago Diop, « Introduction » p. 12 in *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961. On notera que déjà Blaise Cendrars dans la « notice » de son *Anthologie nègre* se désolait du défaut de « fidélité » et d'« exactitude littéraire » des contes « tels que les missionnaires et les explorateurs nous les ont rapportés en Europe et tels qu'ils les ont publiés. »
8. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 8.
9. P. Ricœur dit justement que ce à quoi il s'agit de renoncer est précisément « l'idéal ».
10. Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005.
11. Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Dakar, Karthala et Ifan, 2006.
12. *Op. cit.* p. 32.
13. *Ibidem* p. 51.
14. P. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1976, p. 131.
15. S.B. Diagne « Sur le caractère littéraire de la littérature orale. Lecture des *Contes wolof du Baol* » in *Komparatistische Hefte*. n° 11, Bayreuth, 1985 ; p. 107. Mamoussé Diagne se déclare en accord avec ma

- démonstration sur ce point qui doit beaucoup à son propre examen de la signification du procédé de dramatisation.
16. Ode Ogede, *Intertextuality in Contemporary African Literature. Looking forward*, Lexington Books, 2011.
 17. Ode Ogede, *op. cit.*, p. ix.
 18. Jean Copans et Philippe Couty, *Contes wolof du Baol*, Paris, UGE, 1976.
 19. On cite souvent ce témoignage qu'en a donné, dans sa *Description de l'Afrique* publiée en 1550, Léon l'Africain : « Il y a dans Tombouctou de nombreux juges, docteurs et prêtres, tous bien appointés par le roi. Il honore grandement les lettrés. On vend aussi beaucoup de livres manuscrits qui viennent de Berbérie. On tire plus de bénéfice de cette vente que de tout le reste des marchandises. » (Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Nouvelle édition traduite de l'Italien par A. Épaulard, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956 ; p. 468-469)
 20. Valérie Marin La Meslée « Tombouctou, les trésors de Sankoré », *Le Point, Références*, n° 38 (23-02-2012), Paris,
 21. Jean-Michel Djian, *Les manuscrits de Tombouctou. Secrets, mythes et réalités*, Paris, Lattès, 2012.
 22. *Tombouctou. Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'Ouest* est ainsi le titre en français de l'ouvrage que Shamil Jeppie et moi-même avons dirigé et dont l'original anglais était *The Meanings of Timbuktu* (Significations de Tombouctou).
 23. Je m'en tiens ici à l'Afrique de l'Ouest, à ce qui fut appelé *Bilâd as Sudân* ou *Sudân*.
 24. Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press 1999 (first published 1987); p. 137.
 25. *Ibidem* p. 129.
 26. Rapporté par Es-Sâdi dans le *Tarikh es-Soudan*.
 27. Ahmad Bâba *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama*, (édition et traduction par Said Sami et Mohammed Zniber), Rabat, Institut d'Études africaines, 1992.
 28. Voir Mervyn Hiskett, *A History of Hausa Islamic Verse*, London, 1975.

LES SOCIALISMES ET LA DÉMOCRATIE

... faire comprendre aux masses que tout dépend d'elles, que si nous stagnons c'est de leur faute, et que si nous avançons c'est aussi de leur faute, qu'il n'y a pas de démiurge, qu'il n'y a pas d'homme illustre responsable de tout, mais que le démiurge c'est le peuple et que les mains magiciennes ne sont en définitive que les mains du peuple.

Frantz Fanon¹

En novembre 1976 l'union Progressiste Sénégalaise (UPS), le parti de celui qui était alors président du Sénégal, Léopold Sédar Senghor, rejoignait l'Internationale Socialiste (IS) et changeait son nom, devenant le « Parti Socialiste ». L'opposition sur sa gauche se mit alors à l'appeler, par dérision, le P « S », en mettant le mot « socialiste » entre guillemets : il s'agissait pour elle de nier ainsi la crédibilité socialiste de Senghor et de son parti. Quel sens pouvait avoir, sur le plan historique et conceptuel, cette mise en question du socialisme du philosophe de la Négritude ?

L'histoire personnelle de Léopold Sédar Senghor n'a rien qui fasse douter de son engagement socialiste, intervenu au début des années 1930, lorsqu'élève en khâgne, il rejoint les cercles se réclamant de cette mouvance. C'est ainsi que sous l'influence, semble-t-il, de son camarade et ami Georges Pompidou, il adhère à la Ligue d'Action

Universitaire Républicaine et Socialiste (LAURS). Il y rencontre Pierre Mendès France et Edgar Faure entre autres. Dans la continuité de cet engagement il rejoint en 1946 l'homme politique sénégalais Maître Lamine Guèye (1891-1968) et son parti, une filiale de la Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO). Avec lui il devient député du Sénégal au parlement français la même année. Deux ans plus tard, il rompt avec son mentor pour créer son propre parti, le Bloc Démocratique Sénégalais (BDS) qui en 1957 devient le Bloc Populaire Sénégalais dont la fusion avec le Parti Sénégalais d'Action Socialiste (PSAS) donne naissance, en 1958, à l'UPS. Après qu'en 1962 le Parti du Rassemblement Africain (PRA) l'eut rejoint, l'UPS se donnera le statut de parti unique avant qu'en 1974, au moins autant par disposition philosophique personnelle que sous la pression des circonstances et des forces d'opposition, L.S. Senghor décide de revenir au pluralisme politique qui était la tradition du Sénégal des Quatre Communes².

Si la référence au socialisme est restée constante sous tous ces avatars du parti qui finira par s'appeler, simplement, « socialiste », qu'en est-il du concept lui-même ? Justement, explique Senghor, la recherche d'un socialisme qui fût africain, qui ne fût pas seulement le prolongement, dans la colonie, du socialisme français, constituait aussi la raison de sa rupture d'avec la SFIO de Lamine Guèye. C'est ce qui explique que sur sa « gauche », chez les partisans justement du socialisme qui se voulait scientifique, autrement dit « universel », on ait mis en question et donc entre guillemets le caractère « socialiste » du PS né en 1976. Cette recherche d'un socialisme « africain » a constitué l'essentiel de la philosophie politique en Afrique. Les principaux théoriciens en furent le Tanzanien Julius Nyerere, le Ghanéen Kwame Nkrumah et, bien sûr, le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, qui tous se sont penchés sur la question de l'universalité du socialisme en relation avec ses réalisations concrètes, particulières, ici ou là.

La voie africaine du socialisme selon Nyerere

Dans « Uhuru na Ujamaa », « Liberté et Socialisme », Julius Nyerere déclare :

Il n'y a d'universalité du socialisme que s'il sait prendre en compte les différences entre les hommes et valoir également pour tous. Et cela est possible (...) Je tiens que différentes sociétés socialistes en différentes régions du monde différeront en bien des aspects même lorsqu'elles seront pleinement développées au lieu d'être, comme maintenant, à des stades différents de la voie vers le socialisme. Les différences entre ces sociétés reflèteront à la fois leur mode de développement et leurs traditions historiques³.

Il y a un accord profond entre les théoriciens du socialisme africain pour insister sur le pluralisme des voies vers le socialisme, non pas contre son universalité, mais peut-être bien comme la condition même de celle-ci. On ne peut du reste guère parler, insiste Nyerere, d'une voie africaine vers le socialisme, le pluralisme étant aussi *intra*-africain. C'est ainsi qu'il écrit :

En fait, même parler de socialisme « africain » est quelque peu impropre. Dans la mesure où l'Afrique a été organisée en États-nations, et parce que ces États-nations ont connu des développements différents, il y aura même des variantes de socialisme africain⁴.

Cette volonté de partir des réalités, celles des États-nations forgées, par les Européens, précise Nyerere, pendant une soixantaine d'années, porte la marque du pragmatisme du leader tanzanien.

Il y a donc un socialisme proprement tanzanien, celui dont le nom swahili est *ujamaa*. Mais gardons-nous, ajoute Nyerere, de conclure de la nécessité de qualifier et de localiser le socialisme que celui-ci n'a pas de signification en soi, ou qu'il serait un concept vague. Au contraire, l'exigence d'universalité en est inséparable et il y a des valeurs et des caractéristiques qui définissent une société socialiste

en la démarquant clairement d'une société non socialiste. On peut ainsi établir, selon Nyerere, les éléments d'un idéal socialiste auquel mesurer la marche des pays qui s'en réclament. Le premier élément, « le plus central », est que l'Homme soit la visée de toute activité sociale. Et dans « homme » il faut lire « tout humain », précise-t-il. D'autres éléments en sont l'idée d'égalité, celle de dignité humaine, ou encore celle de démocratie. De cette dernière, il déclare qu'elle suppose, sauf à être vide, qu'il soit mis fin aux inégalités. Par conséquent, et ceci est un autre élément constitutif du socialisme, la société devra être une société de travailleurs où nul ne sera un inemployé permanent : une politique de formation et de retour à la terre, par exemple, pourront permettre qu'il en soit bien ainsi. Il n'y aura pas non plus d'écart important de revenu, un signe que la société ne repose pas sur l'exploitation. La forme de propriété publique pourra varier, mais le principe en sera le contrôle du peuple sur les outils de production et les mécanismes d'échange. Nyerere déclare aussi avec force qu'il n'est pas vrai que la propriété privée ne puisse y exister ni que la personne n'y jouisse pas de droits individuels : au contraire il faut, dit-il, identifier socialisme et « rule of law ». Enfin, dans la société socialiste, la considération dont jouit un individu sera à la mesure de son service pour le bien public⁵.

Il ne faut pas voir dans cette énumération la volonté de dégager un socle, un « dénominateur commun » qui ferait l'universalité du socialisme et auquel viendrait s'ajouter, comme le propre de la culture en considération, ce qui caractérise plus particulièrement telle ou telle voie du socialisme. Au contraire, il faut considérer que c'est tout le texte du socialisme qui est là présent, dont les voies plurielles seront autant de *traductions*, car de l'universel au particulier le rapport est bien celui-là : de traduction. Nyerere insiste sur le fait qu'il ne faut pas considérer le socialisme comme un donné incarné dans un modèle qui serait alors à répéter : il n'en existe que des traductions sans qu'un texte puisse prétendre être l'original en la langue sacrée. Chine, pays scandinaves ou Israël, écrit Nyerere, sont ainsi autant de traductions auxquelles mesurer celle que constitue une voie africaine du socialisme. Celle-ci sera elle-même d'autant plus originale que le socialisme ne

sera pas à inventer en Afrique : la philosophie humaniste qui s'exprime dans les différentes cultures africaines l'appelle quasi naturellement et en celles-ci se retrouvent les éléments qui en sont constitutifs, ceux-là mêmes qu'il a énumérés.

Nyerere ajoutera que « le socialisme est laïc ». Par là il faut entendre qu'il ne se mêle pas de la question de l'adhésion à un système de croyance mais qu'il ne s'identifie pas non plus par ailleurs à l'athéisme. En effet, indique-t-il, le socialisme est la recherche de « toujours davantage de liberté, et la liberté religieuse est une part essentielle de la liberté humaine⁶ ». Nyerere prônera aussi, tout naturellement et de manière ferme, la non-violence, en expliquant que si l'on peut certes imposer, dans la violence révolutionnaire, des institutions socialistes, il n'en ira pas de même pour les *attitudes* socialistes qui seules donnent vie à ces institutions⁷. De manière générale, pour celui dont le titre était *mwalimu* (le maître d'enseignement), l'éducation est essentielle au socialisme, surtout pour bien faire comprendre qu'il s'agit de dépasser la simplification raciale à laquelle avait pu conduire la lutte anticoloniale, présentée comme celle des Noirs contre les Blancs, et de se garder de penser qu'il s'agit de remplacer des capitalistes blancs ou bruns (asiatiques) par d'autres qui seraient noirs⁸.

Socialisme, consciencisme, spiritualisme et laïcité

Sous le nom de « consciencisme » le Ghanéen Kwame Nkrumah a lui aussi voulu penser un socialisme qui soit « une idéologie nouvelle capable de se cristalliser en une philosophie, mais n'abandonnant pas les principes humanistes de l'Afrique⁹ ».

La démarche repose sur la notion que la philosophie est et doit être un instrument idéologique au service de la direction à imprimer à une société. Évidemment, on peut étudier la philosophie en se concentrant sur les « chaînes de raisons » qui s'y trouvent déroulées. Mais, dit Nkrumah, si certains philosophes « occidentaux » peuvent s'engager dans cette contemplation de leur civilisation et dans cette approche dont il écrit qu'elle « dévirilise » la discipline en lui faisant perdre « son pouvoir d'orientation et de freinage », un étudiant non

occidental, africain en particulier, de la philosophie, n'aurait quant à lui aucune excuse à y voir autre chose que le choix auquel elle confronte : celui de l'oppression ou au contraire du progrès social. Il faut ici citer dans sa totalité ce passage central de l'ouvrage de Nkrumah :

(...) toutes desséchées que soient les nouvelles passions de certains philosophes occidentaux, ils sont en droit de se dire les continuateurs de la civilisation européenne. Un étudiant en philosophie autre qu'occidental n'a pas d'excuse (autre que l'enseignement qu'il a reçu) s'il étudie la philosophie occidentale dans le même esprit. Il n'a même pas l'excuse minime d'appartenir à une civilisation dans laquelle figurent ces philosophes. Je crois que quand nous étudions une philosophie qui n'est pas la nôtre, nous devons la replacer dans le contexte de l'histoire intellectuelle à laquelle elle appartient et du milieu où elle est née. Ainsi, nous pouvons l'employer à perfectionner le développement culturel et à renforcer la société humaine¹⁰.

Avant d'en venir à la signification du consciencisme, il faut ici s'arrêter sur cette affirmation qu'il faut se maintenir dans une certaine distance vis-à-vis de la philosophie « *qui n'est pas la nôtre* » et n'en user que comme d'un instrument. On notera d'abord que cette injonction à « l'étudiant en philosophie autre qu'occidental » constitue une reconnaissance de la construction, qui se fait au XIX^e siècle, de l'histoire de la philosophie comme une aventure exclusivement occidentale : Nkrumah accepte l'idée de la philosophie comme le propre de l'Europe, son *telos* unique comme dira Husserl. On ne s'étonnera donc pas ensuite, en raison de ce parti pris instrumentaliste, de le voir résumer les œuvres des philosophes de « la civilisation occidentale » en des formules rapides, à l'emporte-pièce, et qui n'ont finalement pas grand sens. Ainsi dit-il de Leibniz que « [sa] philosophie contribue à un capitalisme démocratique » tandis que « celle de Descartes (...) soutient le socialisme coopératif », la raison en étant que le cartésianisme repose sur l'idée « que *fondamentalement*, nous sommes également capables de percevoir les mêmes vérités et d'en juger¹¹ ».

De manière générale, ce genre de grosses simplifications est une caractéristique de ce chapitre du *Consciencisme* intitulé « Philosophie et société » où il s'agit de montrer qu'il « y a un conflit social, implicite ou explicite, dans la pensée des philosophes, l'histoire de la philosophie¹² », en d'autres termes que la philosophie est, selon la formule célèbre d'Althusser, « lutte des classes dans la théorie ». Cela était probablement inévitable dès lors qu'il s'agissait de procéder en quelques pages à un passage en revue de plusieurs philosophes ayant vécu à des périodes différentes, pour essayer d'illustrer cette affirmation générale.

Le chapitre final de l'ouvrage, l'étrange tentative de « Formulation mathématique du système », apparaît quant à lui comme un bien inutile tribut payé à cette idée que l'usage d'un symbolisme et de procédures mimant le langage et les démonstrations mathématiques seraient un gage de rigueur et d'irréfutabilité. Il suffit d'examiner la phase de traduction des notions en langage symbolique pour se rendre compte qu'il n'y a en fait là aucune consécution formelle qui s'imposerait de manière nécessaire.

Il faut d'autant plus regretter la présence de ce chapitre final que le propos central du livre définissant « le consciencisme philosophique », n'avait pas besoin de ce formalisme gratuit. Quel est ce propos ? En conformité avec la thèse que la philosophie est instrument ou idéologie au service de la construction sociale, la thèse principale est ici double : elle affirme d'abord que « c'est le matérialisme et non l'idéalisme qui, sous une forme ou une autre, fournira le meilleur fondement conceptuel nécessaire à la reconstitution des principes égalitaires et humanitaires de l'Afrique » ; ensuite, et parce que le matérialisme est solidaire d'une philosophie socialiste, que celle-ci est « nécessaire pour rendre à l'Afrique ses principes sociaux humanistes et égalitaires¹³ ».

Nkrumah partage avec Nyerere, mais aussi avec Senghor, on le verra, cette conviction, qui est au fondement de leurs philosophies politiques d'un socialisme africain, que les cultures du continent sont traditionnellement caractérisées par un égalitarisme humaniste qui fait de la collectivité une véritable *communauté* ; et qu'en conséquence, la marche vers le socialisme de l'État-nation africain postcolonial est

une reprise du mouvement par lequel les sociétés africaines se faisaient communautés lorsque les individus apprenaient à y devenir des *personnes*. *Devenir-personne* et *faire-communauté* étaient alors, pour ainsi dire, les deux faces, individuelle et collective, d'un même mouvement.

Pour les croyants catholiques qu'étaient Nyerere et Senghor, la résonance religieuse de l'idée de communauté est forte, le premier insistant sur le sens de « fraternité humaine » que comporte ce qu'il appelle du nom swahili d'*ujamaa*, le second y lisant la notion de « communion¹⁴ ». Au fond, dans leurs philosophies politiques respectives, il s'agit au moins autant d'une reconstruction de la « tradition » africaine que d'une lecture chrétienne du marxisme.

L'opposition est donc nette par rapport au socialisme de Nkrumah qui se veut fondé sur un matérialisme dont il fait, en outre, en rupture avec l'identification usuelle de l'africanité et du spiritualisme, la base même de l'humanisme égalitaire des cultures du continent. Ainsi l'ontologie des forces vitales sur laquelle reposent nombre de religions africaines sera-t-elle comprise dans une perspective matérialiste : le vitalisme est un matérialisme ; il en va de même pour le « consciencisme philosophique », défini par Nkrumah comme la synthèse harmonieuse des traditions de pensée africaines et des apports de l'islam et de l'Occident. Nkrumah écrit ainsi que « la matière n'est pas un poids mort, mais elle vit par la tension qui existe entre des forces. Mieux, pour l'Africain, ce qui existe vit en tant que faisceau de forces entre lesquelles il y a tension. Puisqu'il estime que la tension de forces est essentielle à tout ce qui existe, l'Africain attribue à la matière, comme Thalès et les consciencistes, le pouvoir originel de se mouvoir d'elle-même ; ces derniers lui attribuèrent ce dont elle aurait besoin pour prendre l'initiative de transformations qualitatives et catégorielles¹⁵ ».

Nkrumah, dont la biographie nous apprend qu'il s'est voulu chrétien et socialiste marxiste « sans contradiction¹⁶ », aura en fait pensé, jusqu'à ses dernières implications, un socialisme « scientifique » incorporant d'autant plus facilement les traditions de pensée africaines que celles-ci le préparaient déjà, y compris pour ce qui est du matérialisme. S'il déclare que « bien que profondément enraciné

« dans le matérialisme, le consciencisme n'est pas nécessairement athée », c'est après avoir écrit juste avant que « l'affirmation de la seule réalité de la matière est un athéisme, car le panthéisme aussi est une forme d'athéisme¹⁷ ». La contradiction est donc bien là, la déclarer absente n'étant dès lors qu'une manière, pragmatique de part en part, de tenir compte du « fait social » qu'est la religion, qu'il « faut comprendre avant de l'extirper ». Car, poursuit Nkrumah « si les hommes politiques déclaraient la guerre à la religion, c'est qu'ils la traiteraient comme un phénomène idéal, qu'ils supposeraient qu'on peut la faire disparaître par la pensée...¹⁸ ». Il faut donc aussi partir du fait que la religiosité est en raison directe de l'état de pauvreté des « peuples d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine » ainsi que des « descendants d'Africains vivant aux États-Unis et en Amérique centrale¹⁹ », pour mieux comprendre qu'il est préférable d'insister sur le caractère laïc de l'État tout en se gardant de présenter cette laïcité comme hostile à la religion.

Si le socialisme de Nkrumah se veut matérialiste, celui de Nyerere et de Senghor est spiritualiste. La religion inspire la philosophie politique de Julius Nyerere. Cet homme pour qui l'Église catholique, à laquelle il s'est converti lorsqu'il avait vingt ans, a ouvert un procès en béatification en 2005, vit d'abord comme un scandale, qui devrait heurter la conscience morale, la division des humains entre les très riches et les très pauvres. Pour cette raison impérieuse que le but de l'Église est l'humain, celle-ci a le devoir de reconnaître ses propres valeurs dans celles dont se réclame le socialisme africain. Cependant, comme Nkrumah, il insiste sur la nécessité d'un État laïc. Les raisons pragmatiques sont évidentes : il est impératif de ne pas transformer les différences religieuses en Tanzanie (entre chrétiens et musulmans) en divisions politiques. Mais il est également clair que toute la philosophie du pluralisme de Nyerere milite en faveur d'une laïcité qui en est la garante. Du reste, Nyerere affirme que ce sont les valeurs partagées par toutes les grandes religions, en particulier celle de l'égalité de tous les humains, qui doivent être au fondement de la philosophie socialiste.

Le choix du socialisme chez Nyerere est donc éthique plutôt qu'il n'est « scientifique » comme chez Nkrumah. La voie africaine du socialisme chez Senghor se voudra également une réalisation de l'humanisme africain et de l'humanisme marxiste.

L.S. Senghor et l'humanisme socialiste

En 1948, la même année où paraît l'*Anthologie* que la flamboyante préface de Sartre contribue à transformer en un manifeste de la Négritude, Senghor publie dans *La Revue socialiste* un article intitulé « Marxisme et humanisme²⁰ ». Celui-ci fait suite à la publication des écrits philosophiques que Marx avait abandonnés à la « critique rongeuse des souris » avant qu'ils ne fussent redécouverts. Ces *Manuscrits de 1844* présentent un Marx encore profondément hégélien, un Marx moraliste, un Marx, d'un mot, qui place au cœur de sa réflexion la question métaphysique et celle de l'humanisme que l'on peut formuler ainsi : « que faire pour que l'homme ne soit plus étranger à lui-même et aux autres hommes²¹ ? »

Dans « Marxisme et Humanisme » le philosophe sénégalais fait fond sur cette définition de l'humanisme par Jacques Maritain :

l'humanisme (...) tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain... en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (en « concentrant le monde en l'homme », comme disait à peu près Scheler, et « en dilatant l'homme au monde ») ; il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces créatrices et la vie de la raison, et travaille à faire des forces du monde physique les instruments de sa liberté²².

Et c'est à la lumière de cette définition de *l'humanisme intégral*, pour reprendre le titre de Maritain, qu'il examine « la question de l'humanisme de Marx » telle qu'elle « ne s'est vraiment posée que depuis (...) la publication de certaines œuvres de sa jeunesse²³ ». Cette question, selon Senghor, perdra ensuite de sa centralité lorsque Marx, cédant au positivisme, se mettra en peine de créer un marxisme qui fût « scientifique » et où, en particulier, le souci de ce véritable scandale

qu'est l'aliénation de l'homme fit place à la mathématique de l'extorsion de plus-value. Il reconnaît que dans les œuvres postérieures à 1851 c'étaient les « solutions concrètes, économiques et politiques » qui étaient pour Marx l'important. C'est contre ce développement du Marx dit de la maturité que Senghor déclare : « Nous ne sommes pas marxistes, nous sommes socialistes. »

Pourtant, dit Senghor, le premier Marx, le vrai selon lui, ne cessera jamais d'être présent, au centre caché des œuvres dites de maturité. Car enfin, il s'agit toujours, ultimement, de la lutte de l'humain contre ce qui le nie et qu'il appelle aussi, avec Lukacs, la réification. Il s'agit toujours du mouvement d'émergence de l'humanité de l'homme contre la pétrification. Et au nom de quoi cette lutte s'effectuera-t-elle, au nom de quoi le mouvement surmontera-t-il la réification si ce n'est au nom de l'intériorité humaine²⁴ ? Au nom de quoi, si ce n'est d'une exigence qui reste éthique de part en part ? On pourrait évoquer ici le mot célèbre de Mao disant des nombreux principes sur lesquels se fonde la théorie marxiste qu'ils peuvent tous se ramener en dernière analyse à cette phrase que l'on a raison de se révolter... Le premier Marx perdure dans le Marx d'après les Manuscrits de 1844 car c'est le marxisme dans sa totalité qui est un « indignez-vous au nom de l'humain ! ».

C'est aussi, nous dit Senghor, un « indignez-vous au nom de Dieu ! » car, explique-t-il derrière l'enjeu de l'humanisme, il y a aussi celui de Dieu. Évidemment on connaît la formule disant de la religion qu'elle est « opium du peuple ». On sait bien que « l'acte religieux est pour [Marx] l'acte le plus absolu de réification ». Mais Senghor veut voir là une « réaction d'origine chrétienne contre les déviations des chrétientés historiques²⁵ ».

En conséquence, la chrétienté elle-même fera bien de ne pas négliger de chercher le Dieu de justice dans cette réaction où elle pourra se reconnaître. Senghor fait la remarque que « les travaux les plus considérables publiés ces derniers temps, sur le marxisme lui-même, sont signés de jésuites²⁶ ». Il fait alors surtout référence au père Pierre Bigo dont l'ouvrage principal, *Marxisme et Humanisme*, paru en 1952, porte le même titre que l'article que lui-même publia

en 1948. Senghor inscrit sa propre philosophie politique d'un socialisme humaniste et africain dans cette mouvance intellectuelle du catholicisme social dont est issue aussi l'École qui a été créée sous le nom d'« Économie et Humanisme » par le père dominicain Louis-Joseph Lebret (1897-1966) et qui enseigne, dit le poète sénégalais, la signification d'un « socialisme ouvert²⁷ ».

« Ouvert » est le mot important. Dans son article de 1948, Senghor insiste sur le fait que le marxisme est un humanisme car il s'oppose à tout fixisme. Il appelle l'homme, comme disait Maritain, à développer ses forces créatrices, et donc, pourrait-on ajouter, à son *devenir-personne*. On sait que pour Senghor les philosophies africaines partagent cet idéal du devenir-personne : pour elles « les 'forces vitales' constituent le tissu [d'un] monde (...) animé d'un mouvement dialectique ». Ce mouvement va vers la création et le renforcement continu d'un collectif qui est communauté de personnes, qui est communauté parce que justement constitué de *personnes*. « Communauté » est ainsi un concept central qui fait référence à la fois au communautarisme africain et à l'idéal chrétien. Cet idéal qui n'est pas, pour Senghor, absent de l'œuvre de Marx. Il est d'accord donc avec le père Bigo pour penser qu'il y a finalement quelque chose de tragique dans la manière dont Marx a pu « exprimer une pensée aussi foncièrement métaphysique et même religieuse, en refoulant l'idée de transcendance qui s'y trouve impliquée²⁸ ».

Le tournant démocratique et la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples

Dans un article intitulé « Le 'tournant démocratique' dans la philosophie africaine contemporaine », Pieter Boele Van Hensbroek fait le constat que « la pensée politique africaine change radicalement à la fin des années 1980. Le socialisme, idée politique clé depuis le lancement, au fil des années 1960, du « socialisme africain » dans ses différentes moutures, disparaît alors brutalement de la scène intellectuelle (...) De nouveaux fanaux s'étaient allumés sur l'horizon

politique : ils se nommaient démocratie, mouvements sociaux et société civile ²⁹».

Sans doute, en effet, le socialisme est-il en question, comme partout dans le monde d'après l'effondrement de « socialisme réel », surtout, ajoutera-t-on, dans une Afrique à qui est administrée, durant ces années 1980, la potion des ajustements structurels et du credo néolibéral antiétatique. Mais l'idéal socialiste, c'est-à-dire le socialisme comme un idéal, a moins disparu qu'il ne se cherche. Ainsi le philosophe sénégalais Sémou Pathé Guèye n'a-t-il eu de cesse, jusqu'à la fin de sa vie, de travailler au « projet d'une philosophie de la mondialisation » dont l'une des dimensions était précisément cette recherche d'un socialisme ouvert à la démocratie devenue aujourd'hui « une exigence universelle s'imposant en tant que telle à tous les peuples, et qui demande à être consolidée et approfondie sans cesse dans le sens de la conquête de nouveaux droits toujours humainement plus riches³⁰ ». Cette recherche devait mener, sur le plan philosophique, à un socialisme riche de tous les socialismes, au-delà des oppositions passées entre le « scientifique », « l'utopique » ou « l'africain » : S.P. Guèye, qui fut une figure marquante de l'opposition communiste à L.S. Senghor, ne doutait pas que l'idéal socialiste dont il pensait qu'il devait être refondé, le serait sur la base de ce qu'il appelait un « retour en force de l'Éthique », et dans la reprise, entre autres, d'une « problématique de la «Civilisation de l'Universel» telle que développée par des penseurs comme le père Pierre Teilhard de Chardin et Léopold Sédar Senghor³¹ ». Sur le plan pratique, politique, l'enjeu de cette recherche était la recomposition et la réunification nécessaire des gauches africaines autour de ce socialisme ouvert, éthique, attaché à l'exigence universelle de la démocratie et des droits humains.

C'est donc cette exigence qui s'est manifestée avec force, selon P. Boele Van Hensbroek, à la fin des années 1980, le moment inaugural en étant celui de la *Conférence nationale béninoise* qui, au début des années 1990, établit le modèle à suivre pour effectuer des réformes démocratiques dans les différents pays africains. Dans l'ouvrage essentiel qu'il a consacré aux différentes « Conférences

nationales » qui se sont tenues dans un grand nombre de pays francophones durant cette période, dans ce qu'il a appelé « des hauts-lieux d'effervescence démocratique³² », Fabien Eboussi Boulaga parle ainsi de « l'invention béninoise³³ ». Alors que « les indépendances africaines », explique-t-il, avaient été « la ratification et la reconduction d'un régime d'hétéronomie³⁴ » créé par la colonisation, les conférences nationales, marquées de « l'indéfinissable grandeur des commencements³⁵ » ont apporté à l'Afrique – et certainement aussi à la philosophie politique sur le continent – une « puissance d'éclairement (...) telle que, dans le présent et l'avenir prévisible, tout ordre juridique et politique doit partir du principe universel qui s'en dégage : la nécessité d'instituer le crédit et de fonder la liberté en civilisation³⁶ ».

Que le nouveau commencement démocratique africain ait été l'instauration d'un nouveau langage juridique et politique dans le présent et pour l'avenir, les peuples africains qui se sont révoltés contre les régimes oppresseurs des partis uniques entendaient bien qu'il en soit ainsi. Comment se transmettra le passé africain dans ce nouveau langage, est aussi une question que beaucoup ont posée. On sait que les pouvoirs autoritaires qui avaient sévi jusque-là avaient cru pouvoir trouver légitimation dans une « tradition » africaine du consensus censée être réalisée dans le parti unique et son chef. Certains philosophes africains estiment toutefois que ce dévoiement de la tradition ne doit pas empêcher de penser aujourd'hui une traduction et une appropriation africaines de la démocratie.

Un premier exemple est celui du philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima qui propose de repenser aujourd'hui, pour demain, l'idée africaine de la palabre³⁷. Écrivant sept ans après la Conférence nationale du Bénin, il présente un point de vue bien plus sceptique sur ce qui fut accompli dans ces grandes rencontres entre les « forces vives » de la Nation ainsi que sur la manière dont leurs significations furent analysées. Bidima déplore, en particulier, que « durant ces conférences nationales, le rapport critique à la tradition [n'ait] pas été abordé, étouffé qu'il était par des règlements de compte entre élites intellectuelles, industrielles, juridiques et religieuses » et que la

« palabre [se soit] laissée miner par les «conférences nationales souveraines» dont la grande faiblesse fut de ne parler que de l'État³⁸ ». Il reproche alors aux réflexions d'Eboussi Boulaga et aux analyses de Jean-François Bayart de s'être concentrées sur l'État : « La société africaine, écrit-il, n'est pensée qu'annexée à une réflexion générale sur le pouvoir étatique, alors ne doit-on pas, en suivant le modèle de la palabre, réunir dans une même réflexion, les problèmes de pouvoir et ceux d'autorité³⁹ ? » C'est là justement ce que se propose son livre : faire comprendre le besoin de retrouver l'esprit de la palabre pour mieux élaborer, au-delà du discours sur l'État démocratique devant succéder à l'État néocolonial, une « justice de proximité » dans laquelle les populations pourront se retrouver et, de manière générale, (re)constituer un véritable espace public :

En renouant, non pas avec la forme de la palabre – la société africaine change – mais avec son esprit, les Africains renoueront avec les vertus [du] principe de publicité. Il n'empêche que le modèle tribal a réalisé ce que les États africains sont encore aujourd'hui incapables de réaliser : un espace public de discussion⁴⁰.

Un autre exemple de la recherche d'une appropriation africaine est la manière dont le Ghanéen Kwasi Wiredu invite à construire en Afrique des démocraties qui continuent ses traditions. Elle semble véritablement tourner le dos à l'idée même d'une démocratie moderne : il s'agit de récuser cette exigence, pourtant au cœur de la revendication des peuples, de la fin des régimes de parti unique et de l'instauration d'un multipartisme qui donne sens au choix démocratique. Kwasi Wiredu ne voit là qu'une conception agonistique, une démocratie de la compétition, à laquelle il convient selon lui d'opposer une démocratie du consensus. Dans une perspective qui rappelle cette idée que la volonté générale rousseauiste ne saurait souffrir les factions, Wiredu renvoie dos à dos le régime dictatorial du parti unique et le régime du multipartisme. Écrivant les chapitres politiques de son livre *Cultural Universals and Particulars, an African Perspective* au début des années 1990, K. Wiredu témoin de « la récente vague de réforme démocratique multipartite en

Afrique⁴¹ » s'interroge sur les mérites de ce système politique. D'abord, écrit-il, dans les pays où il constitue une tradition établie, les États-Unis ou le Royaume Uni par exemple, on ne voit pas qu'il fonctionne d'une manière « qui doit amener l'observateur attentif à être béat d'admiration⁴² ». Ensuite et surtout, ce système reposant sur la division politique entre une majorité qui a le pouvoir et une opposition qui le lui dispute peut s'avérer désastreux : « il n'est pas rare, écrit ainsi Wiredu, que l'opposition politique soit perçue des deux côtés comme une véritable guerre, avec de véritables victimes⁴³ ». Des exemples sont malheureusement là pour lui donner raison : parce que trop souvent deviennent des facteurs importants ces « identités meurtrières » que sont l'ethnicité ou la religion, il arrive que l'on craigne les élections pour les violences qu'elles peuvent provoquer, pouvant même aller jusqu'à la guerre civile. Ce que préconise donc Wiredu, c'est la démocratie sans partis afin qu'il n'y ait pas une minorité qui perd parce qu'une majorité gagne. Il faut bien entendu se demander si cela est réalisable. Ainsi Wiredu imagine-t-il qu'on lui fasse l'objection suivante :

Le consensus est certes une belle chose mais on ne peut le réaliser aussi souvent qu'il faudrait pour en faire la base d'un système pratique de démocratie. Peut-être était-il généralement possible, en des temps anciens, pour certains peuples africains, d'atteindre un consensus dans leurs délibérations politiques, mais il est plus que probable que les conditions de vie et d'économie qui existaient alors ne généraient pas des questions qui pussent créer des divisions aussi profondes que celles qui font la complexité de la vie moderne. Ainsi, que la représentation reposât sur la parenté a sans doute permis d'éviter les polarisations idéologiques qui caractérisent le système moderne des partis. Mais on ne saurait, objectivement, retourner à une telle approche sans complication de la politique. Dès lors, même s'il est possible que le système majoritaire, dans l'abstrait, soit loin d'être idéal, toutes les alternatives réalistes à ce système peuvent être pires⁴⁴.

La réponse du philosophe ghanéen à cette objection capitale qu'il se fait à lui-même consiste, sur un plan négatif, à répéter que la lutte pour la représentation peut être meurtrière si elle n'obéit qu'au mécanisme de la compétition entre les machines à conquérir et garder le pouvoir que sont les partis ; et, sur un plan positif, à évoquer l'exemple du système traditionnel akan dont on peut, indique-t-il, retrouver l'esprit en sachant éviter que ceux qui auront été choisis sur la base des idées qu'ils ont défendues avec d'autres demeurent ensuite dans une logique de groupe : ainsi les élus pourront-ils donner mandat aux gouvernants de faire en sorte que l'administration qui sera mise en place reflète autant que possible toutes les opinions ; bref : qu'ils fassent participer tout le monde.

Il est vrai que la démocratie multipartite favorise les populismes. Il est vrai également, ainsi que le dit l'objecteur imaginé par Wiredu, que les alternatives à ce système sont tout simplement à écarter. Faut-il alors, comme le stipule par exemple un article de la Constitution sénégalaise, interdire qu'un parti politique puisse s'identifier à une race, à une ethnie ou à une religion⁴⁵ ? (On voit bien ici la prudence du législateur qui voudrait un monde idéal où l'adhésion à un parti ne soit pas la traduction mécanique d'une appartenance ethnique, religieuse, ou les deux.) Faut-il au contraire, en la matière, laisser totales une liberté d'expression et d'association qui permettent, par exemple, l'existence, comme c'est le cas ailleurs, de partis qui s'appelleraient « Démocratie chrétienne » ?

Il faut penser ces questions et en particulier celle du rapport de l'ethnicité à la citoyenneté. Elle ne concerne pas seulement l'Afrique, mais elle prend sur ce continent une acuité particulière tenant, entre autres, à l'histoire de la formation des États-nations. La vision démocratique « libérale » des choses voudrait que la citoyenneté soit totalement disjointe de l'ethnicité, la première se donnant de la société une représentation qui est celle d'individus abstraits, dégagés de leurs différentes appartenances lorsqu'ils interagissent dans la sphère publique. La vision plus démocratique « communautariste » en appelle, elle, au réalisme et insiste sur l'impossibilité d'une telle séparation. Cette seconde manière de voir insiste sur le caractère utopique d'une citoyenneté ethno-culturellement neutre et rappellera

volontiers, par exemple, que les conflits qui se produisent régulièrement dans la région pétrolière du delta du Niger depuis les années 1990 et dont les acteurs ont été les populations locales, les compagnies pétrolières multinationales et l'État central nigérian, ont manifesté que la mobilisation citoyenne est bien souvent aussi inséparablement culturelle et ethnique. On en tirera la conclusion qu'il faut au moins poser la question de savoir si l'ethnicité n'est pas *aussi* une forme de la citoyenneté (plutôt que son contraire) et peut-être envisager alors d'en tirer les bonnes conséquences dans la manière de penser la politique du vivre-ensemble dans le pluralisme, ethnique ou religieux⁴⁶. Alors la palabre ou la politique du consensus, *réinventées* (plutôt que véritablement *retrouvées* dans des traditions africaines qui sont elles-mêmes toujours des reconstitutions au présent et pour le présent), joueront certainement un rôle important sur les questions majeures qui concernent la solidité et la continuité du contrat social premier, avant les choix d'orientation proprement politiques pour lesquels la compétition entre les valeurs autour desquelles les partis se constituent est tout aussi nécessaire.

Les luttes qui ont produit « la vague de réforme démocratique » dont parle Wiredu ainsi que ce que l'on appelle aujourd'hui les « printemps arabes » le disent : l'exigence d'une démocratie multipartite est universelle. Les réflexions de Bidima et de Wiredu nous rappellent aussi que l'universel n'existe que dans ses traductions concrètes. La philosophie politique en Afrique est et sera ce travail de traduction pour la construction d'une citoyenneté africaine.

-
1. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991 ; p. 580.
 2. Saint-Louis puis Dakar, Rufisque et Gorée étaient des communes de plein exercice dont les habitants, citoyens et non sujets français, participaient en conséquence à des élections multipartites.

3. Julius K. Nyerere *Nyerere On Socialism*, Oxford University Press, 1969; p. 29.
4. *Idem*, p. 20.
5. *Idem* p. 30-35.
6. *Idem* p. 40.
7. *Idem*, p. 49-50.
8. *Idem* p. 56.
9. Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976; p. 89.
10. *Ibid.* p. 71.
11. *Ibid.* p. 68. Ces formules ne veulent pas dire grand-chose et c'est, par exemple, un contresens sur la monadologie leibnizienne que d'affirmer que parfois « l'épanouissement » d'une monade se fait au prix de « l'obscurcissement des autres ». (*ibid.* p. 68)
12. *Ibid.* p. 69.
13. *Ibid.* p. 96.
14. De la société africaine il écrit qu'elle est « communautaire » et qu'il faut entendre par là qu'elle est « communion d'âmes plus qu'agrégat d'individus » (*Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961 ; p. 71).
15. *Le consciencisme*, p. 120.
16. *Ghana*, p. 12.
17. *Consciencisme*, p. 105.
18. *Ibidem*, p. 23.
19. *Ibidem*, p. 24.
20. Reproduit dans *Liberté 2, Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.
21. Senghor écrit dans *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris Présence Africaine, 1961, p. 47 : « Par le fait qu'il s'aliène à soi, le producteur salarié, derrière l'écran des produits objectivés, devient étranger aux autres hommes (...) Mais l'aliénation atteint, à son tour, le patron, qui trahit sa nature d'homme. » Ces mots font écho à ceux qu'il écrivait en 1948 dans « Marxisme et Humanisme » : « par le fait qu'il s'aliène à soi, l'homme devient étranger à l'homme, c'est-à-dire aux autres hommes. » (*op. cit.* p. 40)

22. Senghor, *Liberté 2*, p. 29,30.
23. *Ibidem* p. 30.
24. *Ibidem* p. 55
25. *Ibidem* p. 57.
26. *Ibidem* p. 43.
27. Sur le plan pratique, il faut rappeler l'importance que cette École a eue dans les orientations qui ont été définies pour le Sénégal indépendant, en rappelant le rôle joué, dans la planification du développement de ce pays, par le Père Lebret et son équipe. Le père Lebret avait approuvé en 1951 l'ouvrage d'un autre grand représentant de la philosophie de l'École « Économie et Humanisme », Henri Desroche (1914-1994) ; cet ouvrage, intitulé *Signification du Marxisme*, fut réprouvé par le Vatican et publié aux Éditions ouvrières. (Voir Roland Colin, « L'origine de la formation par la recherche et la recherche-action, sur les traces d'Henri Desroche et de ses compagnons » in *En quête d'une intelligence de l'agir, Praticiens en recherche-action*, sous la direction de Pierre-Marie Mesnier et Christophe Vandernotte, Paris, L'Harmattan, 2012 ; p. 13-21.
28. Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, 3^e édition revue et mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (1^{re} éd. 1952) ; p. 142.
29. Pieter Boele Van Hensbroek, « Le 'tournant démocratique' dans la philosophie africaine contemporaine », in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011 ; p. 654.
30. Sémou Pathé Guèye, « Projet d'une philosophie de la mondialisation », in *Ethiopiennes, revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 64-65, 1^{er} et 2^e semestres 2000. Article publié sur <http://ethiopiennes.refer.sn>
31. S.P. Guèye, *op. cit.*
32. Fabien Eboussi Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993 ; p. 8.
33. Fabien Eboussi Boulaga, *op.cit*, p. 29. Outre le Bénin, le Mali, le Togo, le Niger, le Congo, eurent des conférences nationales. Il faut rappeler que le Sénégal était lui revenu dès 1974 à sa longue tradition d'élections multipartites (dans les quatre communes de Saint-Louis, Dakar, Rufisque, et Gorée dont les habitants étaient des citoyens et non des sujets français).

34. *Ibidem*, p. 95.
35. *Ibidem*, p. 173.
36. *Ibidem*, p.172. On signalera que Fabien Eboussi Boulaga écarte rapidement, avec raison, le propos selon lequel ces commencements démocratiques auraient été orchestrés de l'extérieur, plus précisément par la France. Comme si on pouvait inventer de l'extérieur ce qui est ici la cause première : le désir de démocratie des peuples.
37. Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Editions Michalon, 1997.
38. Bidima, *op. cit.* p. 70.
39. *Ibidem*, note p. 71. Le livre de Jean-François Bayart qu'évoque Bidima est *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1991.
40. *Ibidem* p. 45.
41. Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1996; p. 178. Les traductions de l'anglais des citations tirées du livre de Wiredu sont faites par moi.
42. *Idem*.
43. *Idem*. Précisons que le chapitre 13 du livre d'où est tirée cette citation, « Philosophy and the Political Problem of Human Rights » fut d'abord un article publié en 1995, juste après le génocide des Tutsis au Rwanda.
44. *Idem*.
45. Il s'agit de l'article 4 de la Constitution qui déclare : « Les partis politiques (...) sont tenus de respecter la Constitution ainsi que les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie. Il leur est interdit de s'identifier à une race, à une ethnie, à un sexe, à une religion, à une secte, à une langue ou à une région. »
46. L'*Assemblée Générale du Codesria* qui s'est tenue à Kampala du 8 au 12 décembre 2002 a permis de mener d'importantes discussions, entre intellectuels africains, autour de cette question, éclairée entre autres par les contributions de Wilson Kaplan « Identity Mobilization and Conflict in Nigeria's Oil Communities : A « Civic » Appraisal of the « Ethnic » » et de Dickson Eyoh : « The Ethnic Question in African Democratization Experiences ».

POUR CONCLURE : LEÇONS DE LA CHARTRE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES

On conclura sur cette notion de la traduction de l'universel en évoquant la question de celle des droits humains telle qu'elle s'est posée sur le continent africain.

Aujourd'hui un document, *la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*, est le témoin de la marche qui a mené le continent à sortir progressivement de son état de région « oubliée des droits de l'homme » pour reprendre l'expression du juriste sénégalais Benoît S. Ngom. J'ai regretté ailleurs que les philosophes africains ne se soient « pas beaucoup intéressés à [cette] Charte (...) qui, désormais, est un document important de l'Union africaine à opposer (...) aux violations des droits humains qui viendraient à se produire sur le continent »¹. Elle a en effet « été surtout l'affaire de juristes qui ont répondu, en fin de compte avec succès, à l'urgence de faire de l'Afrique une terre où les droits de la personne seraient chez eux comme ils doivent l'être partout, universellement² ». Pourtant les discussions autour de cette Charte ont tourné autour de ce qu'était *la philosophie africaine des droits humains*, et en particulier celle du rapport de l'individu à la communauté.

Les dictatures qui se sont installées un peu partout sur le continent après les indépendances avaient cru pouvoir trouver légitimation dans une raison d'État doublée d'une *raison de culture*. La raison d'État était, on l'a dit, que la construction nationale commandait qu'un seul parti dirigé par un chef concentrât entre ses mains tous les pouvoirs, d'une part pour éviter que les revendications identitaires ne finissent par défaire le fragile tissu social, et de l'autre pour en-

gager le pays dans la voie d'un développement en vue duquel toutes les énergies, déclarait-on, devaient être canalisées dans une seule direction. La raison de culture déclarait que la tradition africaine, inventée bien sûr, voulait que toujours l'individu fût au service de la communauté, représentée évidemment par le Père [de la nation].

Le paradoxe était qu'une telle raison de culture pouvait trouver à s'appuyer sur les thèses de philosophes et autres intellectuels africains répétant que « nous [*i. e.* les Africains] mettons moins l'accent sur l'individu et davantage sur la collectivité ; nous ne permettons pas que l'individu puisse avoir des exigences qui auraient préséance sur celles de la société. Nous posons l'harmonie, non la divergence des intérêts, la compétition ou le conflit : nous avons tendance à penser à nos obligations envers d'autres membres de notre société plutôt qu'aux demandes que nous leur adressons³ ». Claude Aké, l'auteur de ces lignes, oppose ainsi un contexte et une manière de voir africains à ce qu'il considère une « idée occidentale des droits humains » dont il déclare « qu'elle présuppose une société atomisée et individualiste, une société du conflit endémique. Elle présuppose une société de personnes conscientes de leur séparation ainsi que de leurs intérêts particuliers et qui tiennent à leur réalisation. Le droit légal est une demande que l'individu peut adresser aux autres membres de la société, et c'est en même temps une obligation qu'a la société de satisfaire cette demande⁴ ».

Claude Aké soupçonne que si l'Afrique commence à s'intéresser aux droits humains (au moment où il écrit) c'est que « le capitalisme autoritaire régnant [sur le continent] est alors sous pression pour devenir plus libéral et ainsi créer des conditions politiques plus favorables à l'efficacité capitaliste⁵ ».

Ce n'est pas hasard si des penseurs comme Nyerere ou Senghor qui, sur cette question de la dialectique individu et communauté, ont su penser une philosophie de la personne, plus précisément de l'individu trouvant à s'appuyer sur la communauté pour se réaliser comme personne, ont contribué à faire avancer en Afrique la cause des droits humains. Lorsque Julius Nyerere s'était opposé en 1975 à l'organisation du sommet de l'Organisation de l'unité africaine par

l'Ouganda de Idi Amin Dada, c'était aussi au nom du respect des droits humains. Il ne fallait pas permettre à la dictature de l'homme fort de l'Ouganda, estimait-il, de représenter l'Afrique. On ne pouvait s'opposer à l'apartheid sud-africain d'alors en s'accommodant, dans le même temps, des violations des droits de l'homme qui avaient cours en Ouganda et ailleurs. Benoît S. Ngom estime que ce discours a donné un élan important au mouvement pour les droits humains en Afrique⁶. En 1978, s'est tenue à Dakar une conférence internationale sur « Le développement et les droits de l'homme ». Organisée par l'Association Sénégalaise d'Études Juridiques et la Commission Internationale des Juristes, elle avait insisté sur l'idée que les droits humains, loin de constituer une diversion par rapport aux exigences du développement, pouvaient en être bien plutôt une condition. C'est dans ce sens que L.S. Senghor, le Président du Sénégal, qui avait apporté son appui à la rencontre, décida alors de présenter à ses pairs, l'année suivante à Monrovia, une résolution qu'il chargea le juge Kéba Mbaye de préparer. L'adoption à l'unanimité de la résolution conduira à la rédaction de la « Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. » Le membre de phrase « et des peuples » avait été ajouté à ce qui devait être l'intitulé initial, marquant ainsi que le document final avait été l'objet d'un compromis entre deux visions qui toutes deux se réclamaient de la « philosophie africaine ». L'une voulait, dans l'esprit de la citation de Claude Aké donnée plus haut, que l'accent fût mis sur « des droits humains collectifs, pour des groupes sociaux tels que la famille, le lignage, l'ethnie⁷ ». L'autre reposait sur la notion que c'est l'individu qui est porteur de droits et qu'il ne faudrait justement pas, afin que ceux-ci soient véritablement promus et protégés, qu'il devienne l'otage des identités de groupe ou de la raison de culture. Comment ne pas lire ainsi, comme pouvant servir de justification à une telle raison de culture, le propos « collectiviste » de l'article 29 de la Charte, paragraphe 7 qui déclare : « l'individu a le devoir de veiller (...) à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation, et d'une façon générale, de contribuer à la promotion de la santé morale de la société » ?

Car qu'est-ce qu'une valeur positive ? Peut-il arriver qu'une valeur cesse d'être positive ? Et qui en décide ?

Sans doute la pratique et la réflexion vont-elles résoudre dans l'avenir la tension qui existe entre les visions contraires dont le mariage par compromis a donné naissance à la Charte. Pour le progrès des libertés sur le continent, cette résolution devra aller dans le sens de l'affirmation de la personne comme porteuse de droits qu'elle pourra opposer aux pratiques oppressives qui peuvent avoir pour elles la « tradition ». Parce que cette affirmation aussi peut se fonder dans une tradition concurrente qui tient que rien n'est plus important que le devenir-personne de l'individu humain⁸, une tradition qui permet aux cultures africaines de *reconnaître*, simplement, la Déclaration universelle des droits de l'homme, au sens où elles se retrouveront en elle.

-
1. Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosophe en Afrique » ; p. 671. Je reprends ici certains aspects de cet article.
 2. *Idem*.
 3. Claude Aké, «The African Context of Human Rights», in *Africa Today*, vol. XXXIV, n° 142, 1987; p. 5. C'est John Mbiti qui a donné l'expression la plus achevée de cette affirmation de la primauté de la communauté lorsqu'il a écrit : « l'individu ne peut que dire : je suis parce que nous sommes ; et nous sommes donc je suis. » (*African Religions and Philosophy*, p. 106).
 4. *Ibidem* p. 9.
 5. *Ibidem* p. 7. Pieter Boele Van Hensbroek indique que pour la famille de pensée marxiste qui partage cette manière de voir, « le tournant démocratique a constitué un défi » (2011 : 658) puisqu'il a signifié aussi le refus de considérer que l'exigence du respect des droits humains était une imitation de l'Occident capitaliste.

POUR CONCLURE

6. Il en retrace les étapes dans Benoît S. Ngom, *Les droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, Silex, 1984. Je m'appuie ici sur sa description de ces différentes étapes ainsi que sur l'ouvrage du juge Kéba Mbaye, *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Ed. A. Pedone, 2002.
7. Claude Aké, *op. cit.* p. 9.
8. Je soutiens par ailleurs dans « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples » que le fameux « Serment des chasseurs » du Mandé peut être parfaitement considéré comme une déclaration de droits attachés à l'individu, à la « vie » dont le premier article du serment déclare : « toute vie humaine est *une* vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie. » voir Y.T. Cissé et J-L. Sagot-Duvaurox, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003 ; voir également, Collectif, *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- ABRAHAM, William Emmanuel, *The Mind of Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1962.
- ADJAYE, Joseph K., (Editor), *Time in the Black Experience*, Westport, Con. & London, Greenwood Press, 1994.
- AFRICAIN, Jean-Léon l', *Description de l'Afrique*, Nouvelle édition traduite de l'italien par A. Épaulard, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956.
- AKÉ, Claude, «The African Context of Human Rights», in *Africa Today*, vol. XXXIV, n° 142, 1987.
- APOSTEL, Léo, *African Philosophy: Myth or Reality?* Gent, Story-Scientia, 1981
- AUSTEN, Ralph, «The Medium of « Tradition » ; Amadou Hampâté Bâ's Confrontations with Languages, Literacy, and Colonialism», in *Islamic Africa*, Vol 1, n° 2, Northwestern University Press, 2010; www.islamicafricajournal.org
- BÂBA, Ahmad *La gratification des hommes de bien par l'exposé des mérites des ulama*, (édition et traduction par Said Sami et Mohammed Zniber), Rabat, Institut d'Études africaines, 1992.
- BANQUE MONDIALE, *L'Afrique subsaharienne : de la crise à une croissance durable*, 1989.
- BENVÉNISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGER, Gaston, « Méthodes et résultats » in *Revue prospective* no 6, novembre 1960, Presses universitaires de France : <http://www.prospective.fr/idversionUtilisateur.asp?ID=16>

- BERGER, Gaston, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- BERGER, Gaston ; de BOURBON-BUSSET, Jacques ; MASSÉ, Pierre, *De la prospective. Textes fondamentaux de la prospective française 1955-1966*, textes réunis et présentés par Philippe Durance, Paris, L'Harmattan, 2007.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.
- BIDIMA, Jean-Godefroy, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Editions Michalon, 1997.
- BIGO, Pierre, *Marxisme et humanisme*, 3ème édition revue et mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- BOELE, Pieter, « Le 'tournant démocratique' dans la philosophie africaine contemporaine », in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosopher en Afrique ».
- BONTICK, François, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*, Traduite du néerlandais et annotée par François Bontinck, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985.
- BOURGEOIS, B. et HAVET, J., (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001.
- CASSIN, Barbara, (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
- CASSIN, Barbara, « Philosophizing in languages », *Nottingham French Studies*, Vol. 49 n° 2, Summer 2010.
- CENDRARS, Blaise, *Anthologie nègre*, Paris, Au Sans Pareil, 1927.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, publié en ligne <http://ia700307.us.archive.org/5/items/DiscoursSurLeColonialisme/CESAIRE.pdf>
- CISSÉ, Youssouf Tata et SAGOT-DUVAUROUX, J-L., *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.
- COLLECTIF, *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008.
- COLLECTIF, *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- COLIN, Roland, « L'origine de la formation par la recherche et la recherche-action, sur les traces d'Henri Desroche et de ses compagnons » in *En quête d'une intelligence de l'agir, Praticiens en recherche-action*, sous

OUVRAGES ET ARTICLES CITES

- la direction de Pierre-Marie Mesnier et Christophe Vandernotte, Paris, L'Harmattan, 2012.
- COPANS, Jean, et COUTY, Philippe, *Contes wolof du Baol*, Paris, UGE, 1976
- CRÉPON, Marc, *Le malin génie des langues : Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.
- DIAGNE, Mamoussé, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005.
- DIAGNE, Mamoussé, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2006.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *Reconstruire le sens : textes et enjeux de perspectives africaines*, Dakar, Codesria, 2000.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, « Sur le caractère littéraire de la littérature orale. Lecture des *Contes wolof du Baol* » in *Komparatistische Hefte*. n° 11, *Voies nouvelles de l'historiographie littéraire*, Bayreuth, Universität Bayreuth, 1985.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit » in B. Bourgeois et J. Havet (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, « On Prospective: Development and a Political Culture of Time » in *Africa Development*, vol. XXIX, n° 1, 2004.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*, Calcutta, Londres, New York, Seagull Books, 2011
- DIAGNE, Souleymane Bachir et Jeppie, Shamil, (sous la Direction de), *Tombouctou. Pour une histoire de l'érudition en Afrique de l'Ouest*, Codesria, HSRC, 2011.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosophe en Afrique ».
- DIOP, Birago, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine, 1961
- DJIAN, Jean-Michel, *Les manuscrits de Tombouctou. Secrets, mythes et réalités*, Paris, Lattès, 2012.
- DROIT, Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- DROIT, Roger-Pol, *Philosophies d'ailleurs 1, les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009.

- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.
- FRASER, Douglas, *African Art as Philosophy*, New York, Interbook, 1974.
- GRÉGOIRE, Abbé Henri Baptiste, *De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales, et leur littérature ; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les arts* (1808), <http://books.google.fr/books?id=AhcFAAAAQAAJ>
- GOODY, Jack, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, 1999 (first published 1987).
- GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 1975. http://classiques.uqac.ca/classiques/griaule_marcel/ogotemmeli_dieudeau/ogotemmeli_dieudeau.html
- GUËYE, Sé mou Pathé, « Projet d'une philosophie de la mondialisation », in *Ethiopiennes, revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 64-65, 1^{er} et 2^e semestres 2000. Article publié sur <http://ethiopiennes.refer.sn>
- GYEKYE, Kwame , *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, New York, Cambridge University Press, 1987
- HISKETT, Mervyn, *A History of Hausa Islamic Verse*, Routledge Curzon, 1975
- HOUNTON DJI, Paulin, *Sur la « philosophie africaine », critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976.
- HOUNTON DJI, Paulin, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant, 1997.
- HUNWICK, John & O'Fahey, Rex Sean, *Arabic Literature of Africa*, Leiden, Brill, 1995.
- KABOU, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- KAGAMÉ, Alexis, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Collection des Mémoires de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, (Tome XII, I), Bruxelles, 1956.
- KAGAMÉ, Alexis, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

OUVRAGES ET ARTICLES CITES

- KILOL, Hippolyte Mambu, « Mudimbe et sa quête méthodique de l'excellence. Entretien avec V.Y. Mudimbe à l'occasion de ses 60 ans », in *Revue africaine de la science de la mission* n° 14-14, 2001.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, « Vous avez dit 'philosophie africaine' ? » in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosophe en Afrique ».
- MALABOU, Catherine, « Entretien » publié dans *La Nouvelle Revue Française*, avril 2010, n° 593.
- MBAYE, Kéba, *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Ed. A. Pedone, 2002.
- MBITI, John, *African Religions and Philosophy*, second edition, Oxford, Heinemann, 1990.
- MVENG, Engelbert, « La conception du temps » in *Ethiopiennes, revue socialiste de culture négro-africaine*, numéro 6, 1976. Adresse [http : http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article416](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article416)
- NGOM, Benoît S., *Les droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, Silex, 1984
- NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, in *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1967-1997.
- NKRUMAH, Kwame, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976
- NYERERE, Julius K., *Nyerere On Socialism*, Oxford University Press, 1969
- OCDE, *Quel avenir pour l'économie africaine ?* Paris, 1995
- OGEDE, Ode, *Intertextuality in Contemporary African Literature. Looking forward*, Lexington Books, 2011.
- QUINE, Willard Van Orman, *The ways of Paradox and other essays*, New York, Random House, 1966.
- RICŒUR, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949.
- TEMPELS, Placide, « L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue » in *Présence Africaine*, n° 5, 1948.
- TEMPELS, Placide, *Plaidoyer pour la philosophie bantu et quelques autres textes*, préface et traduction par A.J. Smet, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982.
- SENGHOR, Léopold, Sédar, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- SENGHOR, Léopold, Sédar, « Préface » à Birago Diop, *Les nouveaux Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961.

- THOMAS, Louis-Vincent et Luneau, René, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrées*. Tome second, Paris, Stock, 1981.
- VERDIN, Philippe, *Alioune Diop, le Socrate noir*, Paris, Lethielleux Groupe Desclée De Brouwer, 2010.
- WIREDU, Kwasi, *Cultural universals and particulars. An African perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, traduction Jean Lacoste suivie de Jacques Bouveresse, *L'animal cérémoniel, Wittgenstein et l'anthropologie*, Paris, Editions L'Age d'Homme, 1982.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	11
La force de vivre	21
La philosophie bantoue : une œuvre contradictoire	21
Ontologie de la force de vivre	30
Langues, traduction	33
La preuve par l'esthétique	43
Le temps dont on a besoin	53
Ce temps qu'on dit africain	56
Les mots pour dire le temps	59
Prévoir ou anticiper	66
La parole et l'encre	69
Le sentiment de l'urgence et le passage à l'écriture	70
Philosophie et oralité	73
Significations de Tombouctou	77
Les socialismes et la démocratie	85
La voie africaine du socialisme selon Nyerere	87
Socialisme, consciencisme, spiritualisme et laïcité	89
L.S. Senghor et l'humanisme socialiste	94
Le tournant démocratique et la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples	96

L'ENCRE DES SAVANTS

**Pour conclure : leçons de la Charte africaine des droits de
l'homme et des peuples..... 107**

Ouvrages et articles cités 113

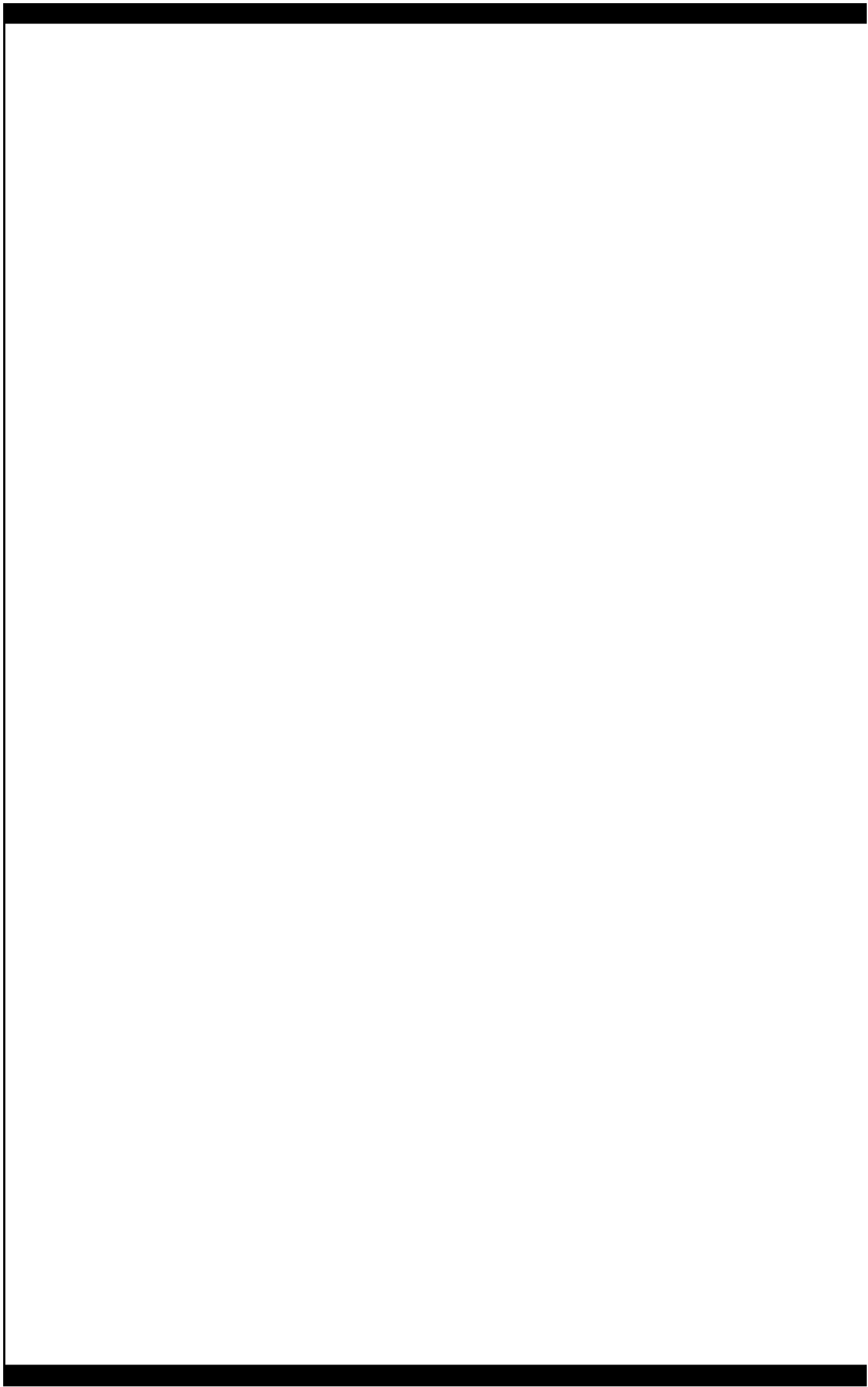
Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani*, qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie*; la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)*, la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique* et la *Revue africaine de méthodologie des sciences sociales (Method(e)s)*. Le CODESRIA co-publie également la revue *Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique*, ainsi que la *Revue Africaine des Médias*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont diffusés par l'intermédiaire des « Documents de travail », la « Série de Monographies », la « Série de Livres du CODESRIA », et le *Bulletin du CODESRIA*. Une sélection des publications du CODESRIA est aussi accessible en ligne au www.codesria.org

*

Présence Africaine Éditions, maison d'édition créée en 1949 par Alioune Diop, a publié les premiers classiques de la littérature francophone d'Afrique subsaharienne et des Caraïbes. La présentation des publications de Présence Africaine Editions est accessible à : www.presenceafricaine.com ». Elle publie également la revue *Présence Africaine*, actuellement semestrielle. Fondée en 1947 par Alioune Diop, la revue *Présence Africaine* est l'organe de communication de la Communauté Africaine de Culture.

La Communauté Africaine de Culture anciennement dénommée Société Africaine de Culture, est une ONG créé au lendemain du premier Congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris, 19-22 septembre 1956) par Alioune Diop qui en fut son Secrétaire général jusqu'à sa mort, le 2 mai 1980.



Achevé d'imprimer par CPI
Dépôt légal : 4^e trimestre 2013 – Imprimé en France