

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

Philosophie de l'africanité et africanité de la philosophie dans la
« Revue philosophique de Kinshasa » et « Philosophia Africana »

Ecole doctorale n°286

SCIENCES, SAVOIRS, TECHNIQUES : HISTOIRE ET SOCIÉTÉS

Spécialité HISTOIRE DES SCIENCES

**Soutenue par Jean-Serge
MASSAMBA-MAKOUMBOU
le 11 décembre 2018**

Dirigée par
**Rémy BAZENGUISSA-
GANGA
Valérie TESNIÈRE**

COMPOSITION DU JURY :

Mme KRAL Françoise
Université Paris-Nanterre, rapporteur

M. KAVWAHIREHI Kasereka
Université d'Ottawa, rapporteur

Mme KISUKIDI YALA Nadia
Université Paris VIII

M. VATIN François
Université Paris-Nanterre

M. FEUERHAHN Wolf
CNRS-CAK

« ... Est-il aussitôt certain et évident que la vérité des Noirs américains est identiquement celle des Noirs d'Afrique, et qu'il y ait donc une unité philosophico-idéologique qui puisse se qualifier de "vérité" (ou philosophie) "afro-américaine" ? Ou pour tous les peuples qui se réclament de l'Islam, une vérité commune et une unique "philosophie islamique" ? Car peut-être n'est-il pas exclu qu'elle puisse assez gravement diverger, qu'il s'agisse du penjâbi de Lahore, à peu près complètement aryanisé, du Noir de Chicago converti récemment à la "nation d'Islam", ou du guérillero palestinien ? "Penser" ici, c'est précisément peser ces opportunités, soupeser ces alternatives en politique responsable. Toutefois, l'existence même d'opportunités variées et d'alternatives diverses dans un dilemme théorique implique donc la certitude, à la limite d'une ou de plusieurs alternatives opposées : et c'est dire aussi bien d'actions antithétiques, de tendances distinctes et divergentes, de luttes intestines au cœur même de l'action. Nécessairement, en effet, l'évaluation des opportunités ne sera pas la même ici et là, tout au long de l'échelle pensante, pas plus qu'elle ne l'est exactement tout au long d'une seule ligne militante ! Non seulement donc la vérité n'est-elle plus le fait de personne en particulier (l'individuel comme sujet de la pensée étant ici d'ores et déjà disqualifié). Mais la vérité n'est jamais derrière celui qui pense comme un corps géant qui l'embrasse et le soutient, comme cette communauté vitale que peut-être il imagine déjà parce qu'il y projette ses espoirs. Au contraire est-elle en suspens devant lui, dans le vide, pour l'essentiel encore à inventer et à incarner presque tout entière. »

Gilbert Varet, *Racisme et philosophie. Essai sur une limite de la pensée*, Paris, Éditions Denoël, Médiations Gonthier, 1973, p. 27.

REMERCIEMENTS

La conception et la rédaction d'une recherche doctorale appellent l'apport protéiforme de plusieurs personnes. Je tiens à exprimer ma chaleureuse gratitude à Rémy Bazenguissa-Ganga et Valérie Tesnière pour avoir accepté la direction de cette thèse. L'aboutissement de la démarche reste tributaire de leurs éclairages judicieux et de leur proposition d'outils méthodologiques qui en ont permis la réalisation.

Je suis aussi reconnaissant envers Wolf Feuerhahn. Cette aventure intellectuelle paraît redevable de ses conseils. Elle porte des traces de son expertise dans le domaine de l'histoire des sciences.

Je ne puis m'empêcher d'avoir, par ailleurs, une pensée spéciale à l'endroit du Père Hidulphe Bonazebi-Bilali, mon frère et ami, dont le soutien inconditionnel m'a grandement aidé pour mener ce projet à son terme. À un moment où tout inclinait vers le découragement, son intervention énergique a fait que cette thèse ne s'avère pas une simple vue de l'esprit.

Qu'il me soit également permis de remercier vivement Mr l'abbé Libambu, Frédéric-Bienvenu Mabasi et Ignace Mvuezolo, enseignants à la Faculté de philosophie et des religions africaines de l'UCC pour leur contribution à cette étude et dont la critique et l'encouragement ont été d'une indéfectible constance tout au long de cette entreprise.

La réalisation de la thèse a donné lieu à une enquête de terrain menée en Amérique à l'Université d'État de Ball. Je tiens à remercier Tristan Dutertre, pour sa précieuse aide dans l'organisation et la réussite de ce séjour américain.

Je ne saurais, dans la même optique, omettre la Fondation de cette institution académique qui m'a généreusement accueilli à Muncie. Méritent aussi d'être cités, Sylvère Malonga, Marin Moukala et Nakenssa Koita pour leur hospitalité et leur mansuétude. Je ne suis pas prêt à oublier ce déplacement rocambolesque aux États-Unis où il m'a été donné de faire courageusement face à l'adversité liée aux aléas de la recherche.

Plusieurs amis ont lu, en totalité ou en partie, une version liminaire du tapuscrit. À cet effet, je redis ma dette à l'égard de Nathalie Lisneuf et de Père Bernard Merlette qui, au-delà de leurs activités multiformes, n'ont ménagé aucun effort pour traquer les aspérités inhérentes à tout exercice d'écriture.

Je tiens à notifier mes vifs remerciements à toutes les personnes, trop nombreuses pour être mentionnées ici, qui ont pris le temps de la discussion sur le sujet. Chacun de ces échanges m'ont concédé d'affiner les articulations de la thèse.

Enfin, je dois une fière chandelle à Geneviève Oumba et Lucile-Michèle Gamba dont le réconfort et l'amitié attentive m'accompagnent toujours.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

À l'image de maintes philosophies ethniques, l'émergence de la philosophie africaine reste tributaire de la définition par cette nouvelle discipline de son statut épistémologique. Tel ne semble pas le cas de la philosophie afro-américaine qui s'attèle, dans une optique problématologique, à aider les populations noires à assumer leur existence dans un contexte défavorable. Les deux démarches philosophiques se recoupent néanmoins autour de la mission assignée à toutes les adjectivations de la philosophie qui s'inscrivent nécessairement dans une histoire qui implique des enjeux disciplinaires, intellectuels, politiques et idéologiques. Nous sommes, en effet, en face de philosophies nées de la lutte en faveur de la réhabilitation de la figure de l'homme Noir minorisée par l'esclavage, la colonisation et le néo-colonialisme.

Dans cette perspective, cette recherche s'interroge sur la philosophie de l'africanité et l'africanité des philosophies africaines. Elle porte la réflexion sur leur singularité africaine telle qu'elle se déchiffre dans la Revue philosophique Kinshasa et Philosophia Africana. Il s'agit, de manière concomitante, de répondre à la question de savoir comment ces philosophies essaient d'aider les Africains et les Afro-américains à penser une identité négro-africaine.

Si la RPK appuie son acception de l'africanité sur un culturalisme anthropologique, la revue PA accorde son dévolu sur des aspects raciaux-communautaristes. Dans les deux cas, la conceptualisation de l'identité africaine paraît assujettie aux invariants produits par la philosophie des Lumières qui s'articulent autour de la race, la géographie et la culture.

Émerge néanmoins à l'actif de jeunes générations philosophiques non ethniques, une conception de la singularité africaine à l'aune d'un projet. Au-delà de leur positionnement disciplinaire divergent, les deux revues convergent vers la constitution d'une philosophie qui se déploie autour de trois tendances : la quête d'une philosophie idéologique, la promotion d'une philosophie politique et la recherche d'une philosophie prophétique.

Mots clés

Africanité, diaspora, philosophie, postcolonie, revue

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

Like many ethnic philosophies, the emergence of African philosophy remains dependent on the definition by this new discipline of its epistemological status. This does not seem to be the case of the Afro-American philosophy, which, from a problematological perspective, is trying to help black populations to assume their existence in a difficult context. The two philosophical approaches nevertheless overlap around the mission assigned to all the adjectivations of philosophy that are necessary in a history that involves disciplinary, intellectual, political and ideological issues. We are, indeed, in the face of philosophies born of the struggle for the rehabilitation of the figure of the black man under the influence of slavery, colonization and neo-colonialism.

In this perspective, this research questions the philosophy of Africanity and the Africanity of African philosophies. It reflects on their African uniqueness as it is deciphered in the Kinshasa Philosophical Review and Philosophia Africana. Concomitantly, it is about answering the question of how these philosophies try to help Africans and African Americans to think about a Negro-African identity.

If the RPK supports its acceptance of africanity on anthropological culturalism, the magazine PA sets its sights on racial-communitarian aspects. In both cases, the conceptualization of African identity seems to be subject to the invariants produced by Enlightenment philosophy, which revolve around race, geography and culture.

Nevertheless emerges in the assets of young non-ethnic philosophical generations, a conception of African singularity in the light of a project. Beyond a divergent disciplinary positioning, the two journals converge towards the constitution of a philosophy that unfolds around three tendencies: the quest for an ideological philosophy, a political philosophy and the search for a prophetic philosophy.

Keywords

africanity, diaspora, philosophy, postcolony, review

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	3
TABLE DES MATIÈRES.....	6
INTRODUCTION	10
CHAPITRE 1 - L'ADJECTIVATION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CONTEMPORAINE.....	25
Introduction	25
<u>I - L'ÉPITHÉTISATION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE</u>	26
1. La minorisation de l'Afrique et ses effets.....	26
a) Hegel et la raison dans l'histoire.....	26
b) James George Frazer et la conscience magique primitive	28
c) Lucien Lévy-Bruhl et la mentalité prélogique	30
2. Les logiques de l'épithétisation de la philosophie africaine	32
a) La philosophie serait-elle une exclusivité occidentale ?	32
b) L'existence d'autres rationalités que la science européenne.....	34
c) La philosophie africaine pouvait-elle ne pas s'épithétiser ?.....	37
3. Les trois postures philosophiques de la revendication d'une spécificité africaine	39
a) Les philosophies de la similitude.....	39
b) Les philosophies de la différence et la négation du logocentrisme.....	41
c) Les philosophies mythiques et de l'assimilation.....	44
<u>II – LES PHILOSOPHIES AFRICAINES CONTEMPORAINES</u>	46
1. La philosophie africaine continentale.....	47
a) Aux origines de la philosophie africaine continentale	47
b) Éléments de définition de la philosophie africaine continentale.....	51
c) Les différents courants de la philosophie africaine continentale	53
2. La philosophie afro-américaine	55
a) La philosophie afro-américaine : une philosophie née de la lutte.....	55
b) Les trois piliers de la philosophie afro-américaine	58
c) Les domaines de la philosophie afro-américaine	61
3. La philosophie <i>africana</i>	63
a) Qu'est-ce que la philosophie <i>africana</i> ?	63
b) Les domaines de la philosophie <i>africana</i>	65
c) Les branches de la philosophie <i>africana</i>	68
<u>III – PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ</u>	71
1. La conception de l'africanité à l'initiative de l'Europe	71
a) L'invention de l'Afrique par l'Occident et ses enjeux.....	72
b) Les invariants de la conception européenne de l'Afrique.....	74
c) L'intériorisation par les Africains de cette identité prescrite	76
2. Les failles des approches de l'africanité des philosophies africaines	78
a) L'identité induite par l'ethnophilosophie et ses écueils	79
b) L'identité induite par la philosophie idéologique et ses échecs.....	81
c) L'identité induite par la philosophie critique et ses limites.....	84
3. Les critères d'africanité de la philosophie africaine contemporaine	85
a) L'africanité à partir d'une perspective épistémologie et heuristique	85
b) L'africanité à partir d'une option géographique	86

c) L'africanité dans une optique problématologique.....	88
Conclusion du premier chapitre	90
CHAPITRE 2 - LA TENTATION CULTURALISTE DE LA REVUE <i>PHILOSOPHIQUE DE KINSHASA</i>	
.....	92
Introduction	92
<u>I – LA REVUE <i>PHILOSOPHIQUE DE KINSHASA</i></u>	92
1. Le monde de l'édition et du livre en RDC.....	93
a) L'édition scientifique en RDC	93
b) Les écueils du livre en RDC	96
c) Le statut de la revue dans l'évaluation de la recherche au CAMES	98
2. Genèse de la « Revue philosophique de Kinshasa ».....	100
a) La <i>RPK</i> est une revue de l'Université catholique du Congo.....	100
b) Les enjeux de la recherche scientifique de la Faculté de philosophie de l'UCC	103
c) Les incidences du projet de constitution d'un type d'homme nouveau	106
3. Les objectifs de la Revue philosophique de Kinshasa.....	108
a) Le paysage des revues au moment de la création de la <i>RPK</i>	108
b) La ligne éditoriale de la « Revue Philosophique Kinshasa »	110
c) La fabrication et la diffusion de la <i>Revue philosophique de Kinshasa</i>	112
<u>II – PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ DANS LA <i>RPK</i></u>	114
1. La philosophie de l'africanité dans la Revue philosophique de Kinshasa.....	115
a) La philosophie africaine au Congo : une philosophie nationale ?	115
b) Les critères d'africanité de la philosophie africaine et leur incidence sur la <i>RPK</i>	117
c) Philosophie de l'africanité dans la <i>Revue philosophique de Kinshasa</i>	120
2. Les thèmes majeurs de la philosophie africaine dans la <i>RPK</i>	124
a) La philosophie dans le développement de l'Afrique dans les années 1980	124
b) La philosophie africaine et la démocratisation du régime politique (1990-2000)	126
c) La philosophie africaine et les défis actuels de l'Afrique à partir des années 2000.....	129
3. La tentation de culturalisme anthropologique de l'africanité la <i>RPK</i>	131
a) La singularité africaine ne peut être tributaire de la différence culturelle	131
b) L'inaptitude de la culture dans la définition d'une identité africaine spécifique	133
c) La singularité culturelle n'apparaît pas comme la tâche de la philosophie	136
<u>III – LES AUTEURS DE L'AFRICANITÉ DE LA <i>RPK</i></u>	138
1. La portée des trois matrices philosophiques sur l'africanité de la <i>RPK</i>	139
a) L'intellectuel et le philosophe dans le sillage de Placide Tempels.....	139
b) Des penseurs sous la mouvance de l'idéologie de la Négritude	141
c) Des acteurs à l'africanité conçue dans le sillage de l'authenticité	143
2. Les figures tutélaires de la Revue philosophique de Kinshasa.....	146
a) Une prédominance d'ecclésiastiques parmi les figures tutélaires de la revue	146
b) Une prédominance de double cursus universitaire.....	148
c) Concepts et idées des figures tutélaires à travers la <i>RPK</i>	151
3. L'émergence de nouvelles générations philosophiques.....	153
a) La deuxième génération de philosophes de l'africanité de la <i>RPK</i>	153
b) Une autre génération attachée à la philosophie pratique pour l'Afrique.....	156
c) Une génération attachée aux questions purement philosophiques	158
CHAPITRE 3 - LA TENDANCE RACIALO-COMMUNAUTARISTE DE LA REVUE <i>PHILOSOPHIA</i>	
<i>AFRICANA</i>	163
Introduction	163
<u>I – LA REVUE <i>PHILOSOPHIA AFRICANA</i></u>	164
1. Le monde du livre et de la revue aux États-Unis.....	164
a) Brève histoire du monde de l'édition aux États-Unis.....	164
b) Le magazine et la revue noire dans le monde de l'édition en Amérique	166
c) Les Presses universitaires américaines et les limites du livre aux États-Unis.....	169
2. L'émergence des études noires en Amérique	172
a) Les <i>Cultural Studies</i> dans la consolidation de la philosophie afro-américaine.....	173
b) L'influence des études afro-américaines dans l'émergence de la Revue <i>PA</i>	175
c) L'influence de quelques auteurs dans l'apparition de la Revue <i>PA</i>	178
3. Genèse et généalogie de la revue <i>Philosophia Africana</i>	180

a) <i>Philosophia Africana</i> est une revue de l'université d'État de Ball	181
b) La ligne éditoriale de la revue <i>Philosophia Africana</i>	183
c) Le contexte des revues au moment de l'apparition de <i>PA</i>	184
II – PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ DANS <i>PA</i>	187
1. L'africanité dans la revue <i>Philosophia Africana</i>	187
a) La complexité de la conception de l'africanité de la philosophie <i>africana</i>	187
b) La philosophie <i>africana</i> , une philosophie internationale ?	190
c) La philosophie de l'africanité de la philosophie <i>africana</i>	193
2. Les thèmes majeurs de la revue <i>Philosophia Africana</i>	195
a) Race, racisme et identité raciale aux États-Unis	195
b) La question du féminisme dans la revue <i>PA</i>	198
c) La philosophie politique et la crise du leadership noir en Amérique	201
3. Les failles de la philosophie de l'africanité de <i>PA</i>	204
a) L'écueil lié à l'étiquetage ethnoculturel de l'identité africaine	204
b) Le différencialisme et les limites du racio-communautarisme.....	206
c) La fragmentation des communautés autour de plusieurs mémoires.....	208
III – LES ACTEURS DE L'AFRICANITÉ DE LA REVUE <i>PA</i>	211
1. Le philosophe afro-américain comme acteur de l'africanité de la revue <i>PA</i>	211
a) Les intellectuels afro-américains de la lutte en faveur de la libération des Noirs.....	212
b) Les figures qui succèdent aux intellectuels d'une « philosophie » de la libération	214
c) Le philosophe professionnel comme acteur de l'africanité de la revue <i>PA</i>	216
2. Le philosophe africain comme acteur de l'africanité de la revue <i>PA</i>	218
a) Le contexte américain comme auteur de l'africanité	218
b) La tâche impartie au philosophe africain par le contexte américain	220
c) Trajectoires de quelques figures du philosophe africain en Amérique	221
3. Les philosophes et les acteurs de la revue <i>Philosophia Africana</i>	224
a) La philosophicité de <i>PA</i> reste tributaire de plusieurs influences	225
b) Une génération philosophique non ethnique.....	227
c) Quelques figures de la génération philosophique de la revue <i>PA</i>	228
Conclusion du troisième chapitre.....	231
CHAPITRE 4 - L'INVENTION CONTINUE DE SOI PAR LE PHILOSOPHE ET LA PHILOSOPHIE	
AFRICAINNE	232
Introduction	233
I – LA CONCEPTUALISATION DE LA NOUVELLE AFRICANITÉ	234
1. La revendication d'une identité philosophique ethnique reste idéologique.....	234
a) Philosophie, identité et idéologie	234
b) Philosophie et politique dans l'assignation identitaire.....	237
c) L'identité entre catégorie d'analyse et catégorie pratique.....	239
2. La complexité de toute tentative de conceptualisation de l'africanité.....	241
a) Il n'existe pas de définition apodictique de l'africain.....	241
b) L'africanité se présente comme un projet	243
c) L'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine	246
3. Réorganisation conceptuelle et nouvelle acception de l'africanité.....	248
a) Tradition/culture et panafricanisme	248
b) Afrocentrisme versus afrocentricité.....	250
c) Les perspectives d'une néo-africanité	253
II – SORTIR OU RESTER DANS LA DISCIPLINE PHILOSOPHIQUE	255
1. La philosophie africaine est-elle une discipline comme les autres ?	256
a) Qu'est-ce qu'une discipline ?.....	256
b) La philosophie africaine et la question de son statut épistémologique	259
c) La philosophie africaine entre universalisme et particularisme	261
2. Le positionnement disciplinaire de la philosophie de l'africanité de la <i>RPK</i>	263
a) Rester ou non dans l'orthodoxie disciplinaire avec la <i>RPK</i>	264
b) Une approche de la philosophie africaine qui brasse plusieurs disciplines.....	266
c) L'africanité de la philosophie par surcroît ou la revanche de Crahay	268
3. Le positionnement disciplinaire de la revue <i>Philosophia Africana</i>	270
a) La philosophie <i>africana</i> s'inscrit dans le domaine de la discipline philosophique.....	271

b) La Philosophie <i>africana</i> et la suspension téléologique de la discipline.....	273
c) La philosophie <i>africana</i> : une nouvelle discipline ?.....	276
III – PHILOSOPHIE ET AFRICANITÉ DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE.....	279
1. Le dépassement de « la problématique de la philosophie africaine ».....	279
a) Existe-t-il ou non une philosophie africaine ?	280
b) Le dilemme Philosophie pratique/Philosophie contemplative.....	282
c) L'émergence d'un « penser-engagement-philosophique » pragmatologique	284
2. Philosopher autrement : les tendances actuelles de la philosophie africaine.....	287
a) Concevoir la philosophie africaine dans un sens non restrictif	287
b) Penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre	289
c) Penser la philosophie africaine comme une instance de critique sociale	291
3. Les figures du philosophe de la philosophie africaine nouvelle.....	294
a) La revendication d'une philosophie idéologique.....	294
b) Le sacre de la philosophie politique.....	296
c) La philosophie africaine entre éthique et tentation prophétique	298
Conclusion du quatrième chapitre.....	301
CONCLUSION.....	302
BIBLIOGRAPHIE.....	312
ANNEXES.....	327
INDEX GÉNÉRAL.....	330

INTRODUCTION

L'une des caractéristiques de la philosophie africaine renvoie à son émergence marquée par une complexité certaine. Au-delà de la réalité de la revendication d'une rationalité africaine spécifique de nature philosophique, la publication en 1946 par le révérend Père Placide Tempels de *La philosophie bantoue*¹ apparaît comme le point de départ de la prise de conscience par des auteurs africains et non-africains de la latitude pour les Africains à philosopher.

En effet, par le biais d'une réfutation de la notion de la « mentalité primitive » de l'anthropologue français Lucien Lévy-Bruhl, de la perception par le philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel d'une Afrique dépourvue de la raison et de la supériorité présumée de la civilisation blanche sur les cultures africaines à l'initiative de l'anthropologue britannique James George Frazer, de la production du religieux belge découle la conviction se rapportant à la matérialité de valeurs fondamentales et des conceptions spécifiques à forte connotation philosophique au sein des mondes noirs.

En dehors de l'apport tempelsien, l'apparition de la philosophie africaine peut passer pour ancienne et récente à la fois. Son caractère récent procède de son développement dont le déploiement s'étend au XX^e siècle. Comme le signale la littérature produite depuis quelques décennies, à travers son inscription au sein du domaine académique, celle-ci correspond à une discipline universitaire articulée autour de codes, de normes, de praticiens reconnus et de protocoles. Elle désigne dès lors, un ensemble de réflexions pratiques enracinées dans la culture et la raison.

La philosophie africaine paraît ancienne si l'on tient compte de la réalité de certaines de ses formes culturelles qui remontent dans le temps. Ce qui conjecture l'expression d'une philosophie africaine traditionnelle à même de représenter un modèle de philosophie pour le reste du monde.

La portée de cette contradiction apparente entre les partisans d'une philosophie particulière tributaire de l'existence d'une structure disciplinaire et ceux qui présument de la possibilité d'une philosophie en dehors de toute inscription académique semble nuancée par le fait que l'origine de la philosophie elle-même en général renferme une part d'ambiguïté.

Face à ce constat, la singularité de la philosophie africaine découle de ce que, plus que tout autre discours rationnel ethnique, la philosophie africaine demeure constamment assujettie aux similitudes et aux différences inhérentes aux deux acceptions de la philosophie ci-dessus évoquées.

Il importe de signaler ici que les praticiens de la philosophie africaine se trouvent en proie à une frustration se rapportant à sa caractérisation qui met en exergue une discrimination entre les philosophies d'ici et les philosophies d'ailleurs.

Dans cette optique, les rationalités indienne, chinoise, tibétaine, juive, chrétienne voire islamique sont perçues comme des philosophies d'ailleurs. Il s'agit d'un étiquetage « philosophique » des épistémologies considérées comme des spiritualités ou des sagesse dont la perception entraîne une confusion alors que celles-ci allèguent une importante textualité articulée autour des idées et des questions historiquement attestées². Nous sommes en présence d'une entreprise empreinte de subjectivité dans la mesure où des philosophies religieuses ne bénéficient pas du même traitement que certaines pensées ethniques.

¹ Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1946.

² Souleymane Bachir Diagne, « Philosopher en Afrique », *Philosopher en Afrique, Critique* n° 771-772, Paris, Les Éditions de Minuit, août-septembre 2011, p. 611.

Une telle acception de la philosophie résulte, sans nul doute, de la revendication occidentale de l'exclusivité de la philosophie en raison des rapports entretenus entre certaines religions et la philosophie grecque.

Force est d'admettre ici que l'injonction affectée à la définition de l'africanité contraste avec la considération des autres traditions philosophiques. Il ne paraît pas courant de solliciter sa francité à un philosophe français, sa germanité à un philosophe allemand, sa grécité à un philosophe grec... etc. En effet, cette sommation semble loin de s'imposer s'agissant de la « philosophie britannique », de la « philosophie continentale » ou de la philosophie chinoise. Si ces différentes philosophies ont fait l'objet d'études singulières, du fait de son institution récente, l'émergence de la philosophie africaine ne s'avère effective que dans la seconde moitié du XX^e siècle.

En d'autres termes, les philosophies juive, chrétienne et islamique seraient conçues comme des philosophies « d'ici », tandis que les rationalités qui doivent leur émergence au sein de traditions religieuses différentes sont perçues comme des philosophies « d'ailleurs ». Il n'est pas à exclure la réalité selon laquelle les philosophies hébraïques, arabes ou persanes arborent les stigmates d'un ostracisme au sein de l'histoire de la philosophie à l'initiative du XIX^e siècle européen.

Nonobstant l'exclusion des philosophies d'ailleurs qui se manifeste par l'inexistence des enseignements de ces différentes disciplines au sein des universités occidentales, la prise en compte de la « matérialité » de la philosophie africaine ne fait plus l'objet d'une réfutation. Dans le système universitaire nord-américain, par exemple, plusieurs universités nord-américaines proposent des cours de philosophie africaine, en majeure partie, assumés des philosophes de provenance ou d'ascendance africaine¹.

Malgré les tribulations inhérentes à cette industrie, son existence ne souffre plus d'aucune contestation. Se profile l'idée d'une philosophie qui se construit, à l'image de toutes les autres, suivant les questions liées aux contingences des temps et des lieux. Sa pertinence repose sur la nature des matières et des réponses qu'elle apporte à ses différentes préoccupations. Il convient de signaler que dans l'état actuel de la recherche, la philosophie africaine n'apparaît pas tant comme un champ ou un terrain au sein de la philosophie à l'aune d'un ensemble de problématiques culturelles originales se rapportant aux problèmes philosophiques générales. De nos jours, cette philosophie africaine traite de la métaphysique, de l'épistémologie, de l'axiologie et de la méthodologie ainsi que de tous les problèmes et de toutes les possibilités liées au philosopher interculturel et le réalise dans des domaines qui intéressent tous les continents.

Excepté de nombreuses failles liées à l'éparpillement, à la dispersion de la littérature africaine de facture philosophique et au caractère protéiforme des thématiques engagées, sans omettre le difficile accès à l'information produite, perdue la remise en cause du statut de cette philosophie africaine. Lui incombe la mission de se situer dans son intentionnalité définissante par rapport à son projet général de la pensée au sein de laquelle elle vise ancrer son entreprise. En effet, pendant plusieurs décennies, l'histoire de la philosophie africaine se trouve marquée par la récurrence et la permanence du débat relatif à son existence et à sa nature.

En clair, si la philosophicité de cette philosophie ne pose plus problème, au-delà de la délibération à propos de son statut épistémologique et de l'identité du sujet philosophant qui se présentent comme des thèmes majeurs de cette philosophie africaine², l'investigation porte plutôt sur son africanité. Comme le signale, d'ailleurs, le philosophe Jean-Godefroy Bidima, « la première histoire qui a été racontée *par* et *sur* la philosophie africaine tournait autour de son identité³. »

Autrement dit, la perception de l'identité africaine de la philosophie africaine ne peut faire l'économie de l'interrogation relative à l'origine de cette exigence. Il s'agit donc d'une démarche singulière qui concerne, de manière exclusive, des penseurs relevant de la philosophie africaine. Qui

¹ Séverine Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit “ philosophie africaine ” ? », *Philosopher en Afrique ...*, *op. cit.*, p. 613.

² Jean-Godefroy Bidima, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un “ universel latéral ” », *Philosopher en Afrique...*, *op. cit.*, p. 674.

³ Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, n° 36, 2002/2, p. 7.

plus est, celle-ci paraît sans équivalent pour tous les autres philosophes non soumis à la revendication de leur identité singulière.

Cette situation découle de la raison suivant laquelle, l'adjectif « africain » associé à ce domaine philosophique semble produire une répugnante idiosyncrasie. Dans quelle mesure peut-on prétendre à l'existence au sein de la culture ou de la tradition en Afrique d'une spécificité de facture philosophique ? Dans le cas de la réalité de cette singularité, quelles seraient les assises sur lesquelles se déploierait-elle ? L'efficacité de la philosophie africaine demeurerait-elle tributaire des invariants de la philosophie universelle articulés autour de la raison qui s'avère toujours circonscrite ?

L'un des présupposés à l'origine de cette interrogation renvoie à l'idée de l'effectivité d'une philosophie africaine inséparable de l'emploi d'un dispositif typique pour rendre compte de ses objets, ses concepts et ses méthodes. Tout comme celui relatif à la pratique de la philosophie africaine par le philosophe européen qui le conduirait à porter un regard rétrospectif sur la philosophie continentale dans le sens de l'évaluation de sa transmission à d'autres univers.

Dans cette perspective, cette enquête se propose d'axer l'enquête sur le sens et la signification de ce concept d'africanité inhérente à la philosophie africaine. Il lui incombe de répondre à la question de la spécificité africaine de cette philosophie telle qu'elle se conçoit dans la *Revue philosophique de Kinshasa* et *Philosophia Africana*. Un tel projet s'articule autour d'un constat, d'une hypothèse et d'une méthode.

Un constat : Au-delà de la forte revendication d'une spécificité africaine par les penseurs africains, la philosophie africaine se caractérise par une faible élucidation de la notion d'africanité

D'une manière générale, le parcours des études perçues comme spécifiquement africaines mettent en exergue une redondance du concept de « philosophie africaine » accolé à ces traités. L'absence de conceptualisation de la notion d'africanité s'observe à travers les errements inhérents à la saisie du lieu d'expression, du sujet philosophant et de la singularité de cette philosophie africaine. D'où l'importance du questionnement relatif à sa connotation africaine.

À ce titre, le constat à partir duquel s'élabore cette problématique se base sur le contraste entre la forte revendication d'une singularité africaine par les penseurs africains et la faible élucidation du concept d'africain.

Ce défaut de clarification de l'épithète « africain » associé au concept de philosophie africaine nous incite à nous interroger, la raison s'avérant toujours située, sur les invariants qui particularisent cette philosophie africaine. Celle-ci découlerait-elle d'une situation liée à la race, la géographie, l'histoire ou la politique ? L'efficacité de la philosophie africaine serait-elle tributaire de la réalité d'un substrat philosophique au sein de la culture ou de la tradition africaine ? Existe-t-il une culture « pure » en Afrique qui permet l'identification de concepts singulièrement africains à même de garantir la réalité d'une philosophie africaine ? Se trouve-t-il quelque chose à la fois d'uniquement africain et de fondamentalement philosophique dans la culture ou dans la tradition africaine ?

La réponse à une telle conjecture repose sur une triple controverse qui se rapporte à la situation géographique de l'Afrique, à la signification de l'Afrique et à la définition de l'être africain.

Dans cette optique, il s'agit, en premier lieu, de la prise en compte de l'aspect relatif à la situation de l'Afrique¹. Depuis des décennies, la perception de l'Afrique s'appuie sur un imaginaire au sein duquel celle-ci équivaut à un territoire aux yeux de personnages africains et non-africains. La structuration de l'Afrique par le biais de ce cadre géographique ne peut faire abstraction de la question « où se situe-t-elle ? » Il va sans dire que cette controverse à propos de la localisation de l'Afrique peut apparaître comme une discussion dont la portée se trouve dépourvue de toute limite.

Dans le même sens, le débat pourrait s'appesantir sur l'emplacement de l'Afrique : « où est l'Afrique ? » La discussion ne se limite pas seulement à une localisation géographique dans la

¹ Bruce B. Janz, *Philosophy in an African Place*, Plymouth, Lexington Books, 2009.

mesure où l’Afrique existe dans le désir et l’imagination du monde africain et non-africain. À partir de la considération par le philosophe allemand Hegel de l’Afrique du Nord à l’aune de l’« Afrique européenne », d’aucuns présument la vitalité de liens entre le Maghreb et le Moyen Orient au détriment de l’Afrique « noire » et des autres contrées de la planète.

De ce constat découle le problème de la délimitation des bornes de cette Afrique. Quelles sont les frontières intellectuelles du continent africain par rapport aux autres territoires ? Y-a-t-il une relation intellectuelle entre l’Afrique et ses différentes diasporas ? L’efficience de la philosophie africaine reste-t-elle tributaire de la réalité d’une culture « pure » permettant l’identification de concepts typiquement africains ?

Dans une certaine perspective, l’une des difficultés inhérentes à cette polémique sur la situation de l’Afrique intéresse la réalité de plusieurs Afriques et non d’une seule. En effet, le continent noir met en relief une pluralité observable à travers sa constitution hétérogène et contradictoire marquée par la présence, en son sein, de tribus, de nations, de pays et de groupes linguistiques fortement protéiformes. Se pose, dès lors, le problème de la pertinence de l’évocation d’une philosophie africaine devant une telle configuration. Toutefois, au-delà de l’ambiguïté du concept, persiste l’idée d’une philosophie africaine.

En dehors de la situation de l’Afrique, la problématique de la philosophie africaine bute devant l’écueil consécutif à la compréhension de la notion même d’africain. À quoi renvoie la notion de l’Afrique ? Deux sortes de réponses peuvent être apportées à cette interrogation.

La première concerne la perception de l’Afrique sous le prisme d’une africanité liée à un système de croyances traditionnelles des groupes ethniques et linguistiques africains. La prise en compte de l’enracinement de cette philosophie dans les éléments ci-dessus évoqués conduit à une importante conséquence. Cette démarche aboutit à la conception de l’anthropologie comme l’une des sources les plus idoines de la philosophie africaine. L’une des spécificités de cette discipline résulterait de ce qu’elle s’emploie à l’exploration et à la saisie d’une pensée singulière.

La seconde acception ressortit à une africanité articulée autour d’une philosophie associée à une perspective disciplinaire. Dans cette optique, la recherche d’une caractérisation disciplinaire pure africaine ne peut faire abstraction de liens, de dettes, du mouvement dynamique et de l’histoire du développement de la discipline. L’Afrique constitue aux yeux de ce cette discipline un objet d’étude privilégié ; tout comme le lieu de vérification de méthodes européennes d’analyse scientifique et sociale. Nous ne pouvons omettre le fait que le continent noir semble au centre des enjeux d’une pléiade d’études pluri et interdisciplinaires qui touchent aussi le domaine philosophique. Il suffit, à l’appui de cette assertion, de considérer les *Black Studies*, les études afro-américaines, l’afrocentrisme, les *Postcolonial Studies*, la théorie culturelle et la théorie du genre.

Pour continuer dans cette même optique, la philosophie africaine traite dorénavant des thématiques liées à la spiritualité africaine, la religion, la tradition culturelle et à l’activisme. Son développement se réalise, par conséquent, sous les auspices de la considération due aux dispositifs conceptuels et méthodologiques de la discipline vue de l’Occident. Une telle restriction pourrait-elle battre en brèche la réalité de l’existence d’une philosophie purement africaine ?

Hormis la situation géographique de l’Afrique et de sa signification, la délibération porte sur l’identité africaine. Sur quels attributs reposerait la personnalité africaine ? Quelle serait la spécificité de l’être africain ? Être africain inclurait-il une différence par rapport aux autres êtres humains de manière qualitative ? Sur quoi se baserait la constitution d’une identité africaine et quelles en seraient les incidences ? Quelle est la place de la race dans la perception et la conceptualisation d’une identité africaine ? S’agit-il d’un aspect contingent ou accessoire ? À qui incombe de parler au nom de l’Afrique ?

En dehors de toutes ces supputations, la considération à l’égard de la personnalité africaine admet un aspect essentiellement existentiel. Quel sens attacher à une existence sous le prisme de l’Afrique ? Quel serait l’apport de la culture dans la définition d’une identité africaine ?

Il va sans dire que le sens de la question « où est l’Afrique ? », se présente comme une visée fondamentale de la philosophie africaine s’agissant des traits relatifs à la nature de la personnalité africaine et de l’identité. Existe-t-il une discrimination dans l’être africain entre l’humanité d’une

part et l'origine africaine d'autre part ? En quoi consiste une particularité africaine ? Nonobstant la nature africaine, la philosophie africaine possède-t-elle la latitude de concentrer l'attention sur d'autres catégories d'identité comme le féminisme ?

Au-delà des controverses attachées à toutes ces conjectures, l'importance de la philosophie de l'africanité et de l'africanité de la philosophie africaine résulte du rapport entre la philosophie et la recherche d'une spécificité africaine. Plusieurs exemples tirés de l'histoire de la philosophie mettent en exergue le fait que l'identification d'une philosophie à une identité singulière découle souvent d'une démarche qui n'exclut pas un recours à l'idéologie. Tout comme les philosophes qui évoquent cette exigence, le débat relatif à l'africanité de la philosophie africaine semble ne pas renvoyer à une visée purement philosophique. Nous sommes en face d'une préoccupation « politique » et idéologique¹.

Tout compte fait, la philosophicité de la philosophie africaine, au regard de la situation de l'Afrique, de sa signification et de la personnalité africaine, comprend une double incidence.

Il s'agit, en premier lieu, de la conception d'une philosophie à l'aune d'un espace ou d'une activité spatiale. Dans cette optique, elle s'exprime à l'intérieur des limites d'un pays sur une carte. Son activité viserait la récupération d'une aire intellectuelle délimitée par les philosophes occidentaux des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles². À ce titre, la philosophie africaine définirait ses frontières, élargirait sa population et assurerait la défense de son « pays » contre des envahisseurs³.

En second lieu, la philosophie africaine épouserait, en outre, les attributs de la spatialité dans la mesure où elle déploierait son entreprise autour d'une analyse phénoménologique en articulant sa réflexion sur une explication et une compréhension concernant le sens du vécu africain.

À l'image de la précédente, la considération de cette deuxième configuration appelle la réalité d'un « pays » à l'intérieur duquel se manifestent la pratique et la pensée philosophiques dans un environnement africain.

Dans la même perspective, la difficulté à définir une spécificité africaine se manifeste au moment de la dénomination de la philosophie africaine. Pendant que de nombreux auteurs font l'hypothèse d'une « philosophie africaine », d'autres évoquent une « philosophie négro-africaine ». À défaut de fournir une formulation idoine de la philosophie africaine dans sa particularité, ces deux assertions comportent la lacune d'axer leur représentation sur une « philosophie en terre africaine » qui induit un rapport d'extériorité qui définit la philosophie comme une réalité exogène. En d'autres termes, « gonflée de ses titres de noblesse et de séjour », cette philosophie « ferait escale en Afrique en attendant – une fois sa mission accomplie et sans se déclarer à la douane des cultures africaines – de continuer son odyssée⁴. »

Par ailleurs, en dehors du concept d'une « philosophie en Afrique », celui relatif à la philosophie négro-africaine pose problème. En mettant en relation les notions de « noir » et d'« africain », cette acception s'appuie sur une perception biomécanique de l'identité africaine, à l'aune d'une essentialisation largement récusée par les recherches contemporaines sur la question et qui portent un dévolu sur les aspects dynamiques et relationnels de l'identité. Nous sommes, incontestablement, en face d'une tendance perceptible au sein des études portant sur l'Afrique, à savoir un substantialisme unitaire qui conçoit l'Afrique sous le prisme d'une substance unique et unifiante.

Les auteurs qui récusent cette approche évoquent non pas une philosophie négro-africaine mais des philosophies africaines. Pour ceux-ci, elles renvoient à un intitulé massif qui, dans son processus de fragmentation, génère un mouvement empreint de multiplicités. En d'autres termes, il n'existe pas une philosophie africaine, mais des philosophies africaines. Le caractère protéiforme de ces philosophies découle de l'histoire africaine dont le déploiement correspond à plusieurs territoires (Afrique, Europe et Amériques) excluant toute continuité temporelle. Il ne s'agit pas ici d'un débordement, mais la manifestation d'un manque, c'est-à-dire un « fleuron en germination qui, dans

¹ Jean-Louis Sagot-Duvaurox, « Quelques réflexions à propos du débat sur l'africanité », *Africultures*, n° 1, octobre 2001.

² Cette perspective est celle des penseurs comme Ngugi wa Thiong'o dans son ouvrage « *Decolonizing Mind* ».

³ Janz, *op. cit.*, quatrième page de couverture.

⁴ Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, pp. 3-4.

ses exubérances, diction et scriptions se veut le champ où tous les possibles s'essayent tour à tour, se provoquent, s'annulent et recommencent¹. »

Il va sans dire que la singularité de ces philosophies intéresse leur mission, qui a trait à la production d'une histoire avec ses urgences, ses réussites, ses échecs, ses découvertes, ses finalités et ses projets. D'où la nécessité d'une interrogation sur le statut de la philosophie africaine qui le distinguerait « dans sa stresse, son style, sa translation et son économie, des autres philosophies, ou simplement, n'est-elle qu'une succursale des diverses philosophies d'honnêtes et imprévisibles délégués provinciaux². »

Au total, la question de la conceptualisation de l'africanité s'apparente à un travail à la fois complexe et prosaïque. Le concept paraît dans sa simplicité quand, de façon banale, elle désigne tout ce qui se rapporte au continent africain. Conçue comme telle, l'africanité ne se présente pas comme un problème. À l'instar d'une réalité triviale, elle décrit tout individu réel dont l'identité résulte de filiations humaines en lien avec le continent africain. L'africanité ne peut, dès lors, correspondre à une valeur. Nous sommes en présence d'un fait. Il ne s'agit pas d'une référence. L'africanité renvoie à un résultat. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la germanité, la francité...

Hormis cette approche, la complexité de l'africanité ressortit à la difficulté inhérente à toute entreprise visant la rationalisation d'une identité particulière. Cet écueil trouve sa consistance dans les conséquences de la mondialisation à l'origine de l'interconnexion qui occasionne une homologie produisant une homogénéité des catégories identitaires.

Quel que soit l'abord considéré, la caractérisation de l'africanité comporte des incidences sur l'acceptation de la philosophicité de la philosophie africaine. La première concerne la spécificité de la philosophie africaine et sa conception. En d'autres termes, qu'est-ce qu'une philosophie imaginée comme africaine ? Sur quels éléments s'appuie la saisie d'une pensée perçue comme africaine ? Existe-t-il une « définition » de la philosophie africaine dans un sens général ?

La deuxième observation qui n'entretient pas de lien exclusif avec le concept de philosophie africaine s'accorde avec toute particularisation nationale ou continentale de toute démarche à visée philosophique³. Autrement dit, peut-on attester de la réalité d'une philosophie africaine dans la même optique que celle relative à la philosophie française, américaine, grecque ou anglo-saxonne ? Sur quelle base se fonderait un discours philosophique à la lumière de la philosophie occidentale, asiatique, amérindienne ? Quel élément confère un statut philosophique à une rationalité africaine, allemande en dehors de leur singularité ? La recherche d'une particularité philosophique ne s'apparente-t-elle pas à une canonisation des spécificités culturelles et à une revendication nationalitaire cachée ?

En somme, le projet au centre de cette enquête s'établit sur une tentative de compréhension de l'Afrique et de la philosophie africaine. Mieux, « qu'est-ce que l'Afrique ? » En d'autres termes, l'Afrique constitue-t-elle l'objet de la philosophie africaine ? À ce questionnaire s'ajoute l'une des préoccupations essentielles de la philosophie africaine à savoir « qui est africain ? » L'identité africaine induit-elle une manière d'être unique qualitativement différente des autres ? S'agit-il d'une particularisation seconde ? Qu'est-ce qu'une identité africaine ? La philosophie africaine aide-t-elle à penser cette identité ?

Face à toutes ces énigmes, le discours qui se donne à lire dans cette recherche vise la découverte de la manière dont la philosophie africaine se conceptualise elle-même. Mieux, à quoi renverrait la philosophie africaine dans sa singularité ?

La portée de cette démarche résulte de ce que la dimension africaine (l'africanité) de l'Afrique/ de l'Africain engagé dans le concept de la philosophie africaine se présente comme une question floue, voire plus ou moins esquivée, plus ou moins solutionnée. Le vide théorique et conceptuel inhérent

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Sévérine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, coll. « La philosophie en toutes lettres », 2013, p. 14.

au concept d'africanité conduit souvent à l'émergence d'idéologies essentialistes construites à l'aune d'un nativisme primaire et d'une différence raciale massive.

Il ne saurait y avoir de solution apodictique dans la catégorisation de l'Afrique. En raison de la pléiade de typologies engagées autour de l'articulation entre la philosophicité et l'africanité, nous sommes, d'une certaine manière, en face d'une quadrature du cercle. Comme le signale, d'ailleurs, Olivier Barlet, l'africanité apparaît comme « un sujet casse-cou ! Car dès qu'on essaye de la définir, elle vous file entre les doigts. Voilà un sujet piégé : les impasses sont telles qu'il vaudrait mieux ne pas l'extirper. Voilà un sujet polémique aussi, puisqu'elle cristallise toutes les projections et tous les replis identitaires¹. »

Au regard de ce qui précède, l'hypothèse que nous explorons pour répondre à notre question de départ reste la suivante : fondamentalement, il paraît malaisé de tenter de circonscrire la charge sémantique attachée à la notion d'africanité. Une telle difficulté découle du fait que la conceptualisation de l'identité africaine peine à s'émanciper des éléments définitionnels produits, à cet effet, par la philosophie des Lumières. La tentative de saisie d'une spécificité africaine se signale par une absence d'imagination à même de favoriser la mise en exergue des formes possibles de l'inscription de cette identité africaine au sein du contexte actuel.

Une hypothèse : la conceptualisation de l'africanité semble marquée par son incapacité à se départir de l'acception de la spécificité africaine à l'initiative de l'Occident. À défaut de promouvoir une autocritique, une telle démarche concède un privilège à une glorification de la différence au lieu de penser les formes possibles de l'inscription de cette identité au sein du contexte actuel. Celle-ci ne s'apparente pas à une constance mais à un devenir

Depuis son apparition sur la scène intellectuelle internationale, la philosophie africaine se caractérise par son assujettissement à la justification de son statut épistémologique et à la précision de son africanité. La démarche se caractérise par un défaut de clarification de ce qui relève du spécifiquement africain dans la mesure où l'entreprise se conçoit comme un ouvrage dont la complexité ne fait l'ombre d'aucun doute. Si la difficulté continue à être éludée, la clarification de la notion d'africanité bute devant le privilège accordé au sens commun qui met en exergue des stéréotypes marqués par un dogmatisme simplificateur alors que la compréhension des questions identitaires appelle la prise en compte de l'adversité consubstantielle à une telle analyse.

Devant le constat de la pauvreté du débat relatif à l'africanité, cette recherche essaie de montrer l'incongruité de la conception de l'Africain et donc d'une singularité africaine telle que définie par la philosophie des Lumières. Il s'agit d'une identité prescrite et conçue, en majeure partie, à l'aune de la race, la géographie et la culture. Nous sommes en présence d'un débat lié à des enjeux universitaires, idéologiques et politiques.

En premier lieu, la race. Le recours à cet élément de catégorisation renvoie à la considération due au corps qui se déchiffre comme la base et le support de toute identité. Le corps met en œuvre des propriétés qui permettent à l'individu de se différencier des autres dans le but de revendiquer sa différence. Pourtant, comme le signale Gilbert Varet dans *Racisme et philosophie. Essai sur une limite de la pensée*, ce critère d'identification comporte des failles. En effet, « la notion de race est intenable. Elle est intenable pour ceux-là mêmes qui y tiennent le plus. Car la vérité de la race se retourne contre elle-même. Ou pour dire les choses dans une meilleure logique : les propositions racistes ne tombent pas sous le coup du vrai et du faux ; elles ne sont pas avérables [...] il se peut que ce soit justement sous cette condition contradictoire difficile que le racisme comme tel affleure aujourd'hui à sa dimension philosophique². »

En second lieu, la géographie. Le lien indéfectible entre l'espace géographique et l'identité ne peut faire l'objet d'un débat. À l'image de celle du groupe, l'identité d'un individu se rapporte à une

¹ Olivier Barlet, « Se rendre insaisissable », in *L'africanité en questions, Africultures*, n° 41, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 3.

² Varet, *op. cit.*, p. 28.

dimension géographique. La géographie se présente, dans cette optique, comme un indice de singularisation et de discrimination des entités sociales. De manière usuelle, la perception de l'identité prend appui sur l'évocation d'une aire territoriale configurée et délimitée à cette fin suivant les circonstances¹.

Quand on la conçoit comme un processus social, l'identité de l'individu et du groupe assure aussi la qualification de l'espace géographique ainsi que ses territoires. Il en découle une importante interaction qui incite l'homme à établir une articulation entre le territoire et les cadres matériels et symboliques qui intéressent sa propre vie. Qui plus est, « cette identification scrupuleuse des groupes à leurs territoires se trouve dans nombre de sociétés vernaculaires². »

L'illustration la plus idoine à travers laquelle se manifeste cette tendance concerne la définition de l'Africain par le sens commun à l'aune d'un individu vivant en Afrique. En dehors de la satisfaction sommaire que procure cette acception, celle-ci comporte un important écueil dans la mesure où le fait de vivre en Afrique et de revendiquer la couleur noire de la peau ne peut s'avérer pertinent dans la production de critères de conceptualisation de l'africanité. En raison de la circulation induite par la globalisation, il existe des Noirs dans différentes diasporas dans le monde au rang desquelles, l'Europe et les Amériques. Se pose la question de savoir « combien de temps reste-t-on un “ africain ” lorsqu'on a quitté la terre de ses ancêtres ? » On ne peut exclure, dans le même sens, l'interrogation inverse à propos des individus qui optent pour l'Afrique comme leur lieu d'habitation : « Une fois installée sur le continent noir, combien de temps faut-il à une personne venue d'ailleurs afin de devenir “ africaine ” ? »³.

Au-delà de la congruence présumée du rapport entre l'identité et la géographie, les failles de cette entreprise renvoient à l'instauration d'un lien de cause à effet entre identité et territoire dans une perspective déterministe naturaliste. La démarche met en œuvre une survalorisation de la portée du territoire qui, en réalité, résulte d'une construction politique. Comme le signale Yves Guermond, « la méthode géographique participe pourtant bien à une instrumentalisation de l'identité, qui conduit à s'interroger sur la pertinence »⁴ de l'approche.

En troisième lieu, la culture. À côté de la race et de la géographie, la culture se déchiffre comme un invariant convoqué dans la systématisation de l'identité africaine. À l'instar de ce qui précède, l'identité culturelle apparaît comme « un moment idéologique qui a figé la culture africaine dans un ensemble de valeurs susceptibles d'être inventoriées, définies dans une vision de l'essence éternelle de l'homme noir ». Il s'agit d'une identité qui ressortit au « mythe de l'identité culturelle comme béatitude onirique, rêverie abstraite s'épuisant dans des revendications bruyantes et inoffensives⁵. » Autrement dit, le recours à ce critère fait appel à la culture négro-africaine sous le prisme d'une réalité figée une fois pour toutes à travers un système de valeurs inhérentes à une identité pérenne et monolithique. La démarche met en exergue un faux graal qui possède la vertu de distraire les peuples africains asservis en leur faisant miroiter les substrats d'une fausse grandeur d'une gloriole fictive qui n'entretiennent pas de rapport déterminant avec les préoccupations urgentes qui tourmentent l'Afrique actuelle. « L'identité ainsi disloquée devient un mythe sans âme, nageant au-dessus des contingences et des enjeux historiques. Elle a beau fonctionner dans les représentations imaginaires négro-africaines comme “ un sésame qui ouvre magiquement la caverne aux trésors ” »⁶.

Au total, l'identité culturelle, « loin d'être une présence créatrice à soi et à sa propre dynamique historique, est devenue pour l'Afrique une arme de pacotille contre la toute-puissance du Vainqueur, du Maître, du Père, du Mâle, de l'Occident. Incapable d'affronter le Maître sur le terrain même de sa maîtrise, l'identité culturelle se transforme en pouvoir de nouveaux maîtres noirs sur

¹ Guy Di Méo, « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », in *Geocarrefour*, vol. 77, n° 2, 2002, p. 175.

² Guy Di Méo, « Le rapport identité/espace. Eléments conceptuels et épistémologiques », 2008, p. 9.

³ *Afrique et africanité*, « Afrique, Africanité et la “ circulation des mondes ” », <http://aflit.arts.uwa.au/origin2007.fr.html>

⁴ Yves Guermond, « L'identité territoriale : l'ambiguïté d'un concept géographique », in *L'espace géographique*, n° 2, Tome 35, 2006, p. 291.

⁵ Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 70.

⁶ *Ibid.*, pp. 71-72.

leurs frères noirs. Un pouvoir agrémenté de fétichisme, d'enchantement lyrique et d'invocation permanente des forces invisibles¹. »

Pour continuer dans l'optique des notes précédentes, la définition de la notion d'identité ne s'apparente pas à une tâche aisée. Le terme met en relief un espace ouvert, rempli de critères qui lui semblent étrangers mais qui assurent sa caractérisation et lui confèrent un sens. Parmi les paramètres à qui incombe sa conceptualisation, les concepts de différence, de distance et de proximité occupent une place de choix. Pourtant, ceux-ci ne revendiquent pas une pertinence certaine dans la compréhension de la culture. Ils mettent plutôt en relief la complexité associée à la notion d'identité. « On peut dire que derrière ces paramètres il n'y a rien. Et les efforts pour dire quelque chose de ce rien, se réduisent soit à la substantification, soit à la caricature. En tout cas, l'on s'aperçoit qu'on n'a pas dit autre chose que différence, distance ou proximité. Dire que derrière la différence, la distance, la proximité, il n'y a rien, ce n'est pas dire que l'identité n'est rien : elle est tout cela et davantage. Elle permet à la différence, à la distance et à la proximité de s'exprimer en tant que telles. Elle est partout et nulle part². »

Nonobstant l'amenuisement de l'acuité des formes ci-dessus évoquées de catégorisation de l'identité, la conceptualisation de l'africanité paie encore un lourd tribut à l'endroit de ces critères. L'une des raisons à l'origine de cette situation se rapporte à l'enfermement dans une mémoire obsédante qu'ils produisent. Ils empêchent, par voie de conséquence, la production de nouvelles possibilités de conception d'une identité à l'aune d'un projet.

En outre, au-delà de l'assignation identitaire découlant de la philosophie des Lumières, le défaut de clarification du concept d'africanité résulte du lien existant entre la revendication d'une philosophie ethnique et l'idéologie dans l'optique de la production d'une identité au service des causes nationalistes. Plusieurs exemples tirés de l'histoire de la philosophie mettent en exergue le fait que l'identification d'une philosophie à une identité singulière découle souvent d'une démarche empreinte d'idéologie.

Autrement dit, à l'image des philosophes qui évoquent cette exigence, le débat relatif à l'africanité de la philosophie africaine a l'air de ne pas renvoyer à une querelle purement philosophique. Nous sommes en face d'un questionnement « politique » et idéologique³.

En effet, d'une manière générale, la recherche des tendances caractéristiques de la perception de l'africanité telle qu'elle se donne à lire dans les travaux africains des années 1970-1990 laisse transparaître un investissement de la notion par maints auteurs suivant des visées protéiformes :

« Par les non-Africains en quête d'exotisme ; par les nationalistes ou panafricanistes à la poursuite d'une identité africaine ; et par les intellectuels noirs américains à la recherche de leurs racines africaines. Cette prise de conscience des différentes projections dont a été l'objet la philosophie africaine a conduit certains philosophes à concevoir l'entreprise de décolonisation et de construction des nations indépendantes, comme devant signifier une "décolonisation mentale". C'est-à-dire comme une déconstruction des systèmes conceptuels à partir desquels les philosophes conçoivent leurs analyses, car ils sont largement héritiers de l'idéologie occidentale dominante ; voire coloniale. Le lien entre anthropologie et impérialisme européen d'une part, anthropologie et ethnocentrisme d'autre part⁴. »

Ces différentes préoccupations présument de l'existence d'un lien étroit entre philosophie, identité et libération ; en raison surtout de la singularité du contexte d'apparition de la philosophie africaine, de la philosophie afro-américaine et de la philosophie *africana*. En effet, ces philosophies qui se déchiffrent comme des efforts métaphilosophiques, émergent à un moment marqué par deux visées essentielles à savoir la libération et la rédemption de l'homme noir.

¹ *Ibid.*, p. 73.

² Okolo-Okonda, « Identité et développement », in *RPK*, Vol. IV, n° 6, Kinshasa, FCK, juillet-décembre 1990, pp. 13-14.

³ Sagot-Duvauroux, *art. cit.*, *Agricultures*, n° 41, octobre 2001.

⁴ Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit " philosophie africaine ? » », *Philosopher en Afrique...*, *op. cit.*, p. 614.

Il ressort de l'histoire de l'humanité que des populations africaines et d'ascendance africaine ont expérimenté, pendant de longs siècles, l'oppression émanant de l'Occident. Pour y faire face, par le biais d'un travail de réflexion, l'Africain s'est assigné le devoir de penser et de promouvoir des stratégies en vue de l'amélioration de sa situation. Pour ne pas céder à la peur, au désespoir et à l'idée de vengeance, endurer l'esclavage, la colonisation et l'oppression nécessitait la production des idées convaincantes et des investissements aux fins de la création de l'art et d'une certaine expérience de l'existence.

Dans cette optique, la philosophie afro-américaine doit sa genèse à la réaction des Noirs d'Amérique vis-à-vis de la condition noire de la fin du XIX^e siècle. Articulée autour de la recherche des origines africaines, cette « discipline » découle des écueils de la politique de l'assimilation et de la revendication du statut d'être humain comme les autres.

Concernant la philosophie africaine continentale, son insistance par rapport à la recherche se rapportant à la singularité africaine s'appuie sur la dialectique historique de la philosophie. À l'image de la philosophie afro-américaine, son apparition coïncide avec la lutte en vue de la sortie du colonialisme qui se présente comme un système attaché au mépris de l'homme noir et à la mise en doute de sa latitude à philosopher. Cette philosophie se déploie sous les auspices d'une nouvelle élite africaine et européenne acquise à la défense de l'identité nègre « pour la présenter dans sa différence même face à ceux qui en faisaient »¹ une tare.

La publication de *La philosophie bantoue* par le Révérend Père Placide Tempels semble symptomatique de cette période. Au-delà de la complexité de l'ouvrage et de ses visées fondamentales, le livre du missionnaire belge réaffirme la portée de la rationalité ethnique au sein du domaine philosophique quand il lui est assigné la tâche de la conception de l'identité d'un peuple en proie à la domination et qui se propose de mettre en relief des apports singuliers. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer la déférence des Grecs à l'égard des Egyptiens du fait de leur grande sagesse.

Au regard de ce qui précède, nous soutiendrons la thèse selon laquelle, à l'image de toutes les pensées régionales, la philosophie de l'africanité ne peut se définir comme une *philosophia perrenis*. Il s'agit plutôt d'une rationalité en devenir, toujours en changement par le biais d'une instabilité qui présume de sa vitalité. En d'autres termes, les caractères culturel, traditionnel, national ou continental ne peuvent constituer, de manière exclusive, les éléments de définition de l'identité « africaine » de la philosophie africaine. Celle-ci se déchiffre plutôt comme une invention continue de soi par le philosophe africain.

Comme le signale d'ailleurs Sylvie Chalaye, « loin d'envisager une quelconque essentialisation, soulever la question de l'africanité [...], c'est accepter une pluralité de points de vue et revendiquer même une diversité inhérente à la vitalité [...] Certes, l'africanité reste un mythe de la conscience occidentale, mais il existe aujourd'hui une africanité autre, une africanité qui s'invente dans la création contemporaine et qui n'est plus là où on l'attend, qui donne rendez-vous ailleurs, qui tourne les yeux...². »

Par ailleurs : « La question n'est pas de plonger l'Afrique dans un faux dilemme : ou bien la tradition ou bien la modernité ; ou bien accepter la novation technique ou bien respecter la tradition dans son intégrité et refuser les bienfaits de la novation technologique. Il est donc question de prendre l'identité africaine dans son dynamisme dialectique et de reconnaître que sans elle le développement peut soit manquer un réel départ faute d'enracinement culturel et éthique, soit se retourner contre l'homme, ses valeurs et ses libertés³. »

Avant de porter l'attention sur la méthode et l'articulation de la recherche, il convient de signaler que cette recherche est une continuation de notre mémoire de Master portant sur « Philosophie et spécificité africaine dans le cas de la *Revue philosophique de Kinshasa* (1983-2008). Essai d'histoire des sciences ».

¹ *Philosophie africaine : Rationalité et rationalités, Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa* (du 24 au 30 avril 1994), Kinshasa, FCK, 1996, p. 16.

² Sylvie Chalaye, « Les masques de l'africanité », in *L'africanité en questions...*, op. cit., p. 5.

³ *Ibid.*, p. 16.

Tout en portant une attention particulière à l'acceptation de la singularité africaine, la tâche assignée à cette recherche était de procéder à l'étude d'une science en l'occurrence la philosophie africaine. La poursuite en thèse de cette recherche résulte donc d'une volonté d'approfondissement du mémoire ci-dessus évoqué. La proposition d'y associer la revue *Philosophia Africana* dans une perspective comparatiste résulte du projet de concéder une portée internationale à l'étude. Se profile derrière une telle démarche l'idée de relever le probable balancement antithétique de la conception de l'africanité entre une revue nationale et une revue internationale ; l'une émanant d'une université catholique congolaise et l'autre américaine inscrite dans un paysage académique « classique ».

L'option en faveur de la *Revue philosophique de Kinshasa* découle de plusieurs raisons. En premier lieu, la *RPK* se déchiffre comme une publication d'une université congolaise. En matière de philosophie africaine, la République Démocratique du Congo apparaît comme sa terre de prédilection. En effet, le nom de Placide Tempels, missionnaire au Congo, évoque, d'une certaine manière, toute la problématique de l'existence d'une philosophie africaine. Il paraît aujourd'hui inadéquat de parler de philosophie africaine sans une référence à *La philosophie bantoue*.

En second lieu, plusieurs auteurs incarnent cette « congolité » d'où découle le succès international de la philosophie africaine au rang desquels, Valentin-Yves Mudimbe, Tshiamalenga Ntumba. N'est pas à exclure, ici, l'acquisition de leur renommée à partir du Congo et de Kinshasa, des auteurs béninois comme Paulin Hountondji et Issiaka-Prosper Lalèyê.

En troisième lieu, le Congo peut être considéré comme l'un des foyers les plus actifs de production philosophique en Afrique. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer les travaux de l'Université catholique du Congo, qui ne semblent pas avoir d'équivalent sur le continent noir. Qui plus est, à côté de cette structure, existent d'autres institutions dont la visibilité paraît certaine, parmi lesquelles, la Faculté saint Pierre Canisius et l'Institut saint Augustin.

Enfin, la préférence pour la *Revue philosophique de Kinshasa* ressortit à la qualité de sa ligne éditoriale telle qu'elle transparaît dans l'article liminaire de son numéro inaugural. Le philosophe congolais Tshiamalenga Ntumba y souligne la tâche à lui assignée qui devrait permettre aux philosophes de livrer le meilleur de leur pratique philosophique en publiant « toute recherche courante susceptible de promouvoir la réflexion philosophique en Afrique et dans le monde », dans des domaines aussi divers que variés que « la philosophie africaine, la philosophie du langage, la philosophie esthétique, la philosophie du développement, etc¹. »

En dehors de la *Revue philosophique de Kinshasa*, le choix de la revue *Philosophia Africana : Analysis of Philosophy and Issues in Africa and the Black Diaspora* découle de plusieurs raisons. La première émane du fait que son fondateur, le philosophe Emmanuel Chukwudi Eze se présente comme un auteur qui a étudié en République du Congo. Rédacteur en chef de la revue jusqu'à son départ inopiné en 2007, il peut dès lors, s'apparenter à un trait d'union entre les deux revues.

Par ailleurs, la revue *Philosophia Africana* se déchiffre comme l'une des revues savantes les plus significatives voire la seule aux États-Unis qui se consacre à la philosophie *africana*. Même si de nombreuses autres publications acceptent maintenant la production des travaux relatifs à cette « discipline ».

En outre, il s'agit d'une revue qui constitue une partie importante de l'histoire de la philosophie africaine et qui travaille à favoriser la revendication de la faculté de philosopher des personnes africaines et d'ascendance africaine sur le continent africain, dans les diasporas, en Amérique et ailleurs et d'en représenter les gardiennes. Après une longue période de résistance, de nombreux éditeurs reconnaissent la pertinence de travaux émanant des auteurs d'ascendance africaine sous l'étiquetage de « travail philosophique » avec une priorité concédée aux ouvrages de philosophie *africana*.

Enfin, en dehors de sa spécificité au sein du monde des revues en Amérique, *Philosophia Africana* apparaît comme un forum à qui reste impartie la mission de permettre aux philosophes de toutes origines, européennes, africaines, américaines et autres d'exposer leurs travaux se rapportant à la philosophie de l'africanité et aux thèmes majeurs inhérents à la vie des Noirs en Afrique, en

¹ Tshiamalenga Ntumba, « Éditorial », *RPK* vol. 1, juin 1983, p. 7.

Amérique et dans les différentes diasporas. Elle connaît la contribution et la participation des philosophes qui ne revendiquent ni ascendance ni origine africaine en dehors de l'appartenance à une communauté discursive.

Tout compte fait, justifier le choix de ces deux titres, par exclusion des autres, en raison d'une comparaison d'un corpus limité et emblématique, inscrit cependant dans une contextualisation plus large d'autres titres.

L'intérêt de notre exploration se situe dans un dessein plus grand qui renvoie à l'émergence depuis deux ou trois décennies de la problématique de l'identité et de l'apport des sciences en Afrique. Au plan de la méthodologie, elle fait appel aux méthodes des sciences sociales : l'entretien, la recherche documentaire et archivistique ainsi que la comparaison.

Une méthode : la conduite de l'étude se déploie, d'un point de vue méthodologique, dans l'optique des méthodes des sciences sociales : l'entretien, la recherche documentaire et archivistique ainsi que la comparaison

Notre étude porte sur la philosophie de l'africanité et la philosophicité de la philosophie africaine dans la *Revue philosophique de Kinshasa (1983-2008)* et *Philosophia Africana (2001-2018)*. Il s'agit d'une recherche en histoire des sciences qui croise plusieurs domaines d'investigation : histoire de l'édition, histoire des revues, histoire du post-colonialisme et histoire des découpages nationaux de la pensée.

Pour mener ce travail, nous avons travaillé à la réalisation des dossiers par le biais de l'exploitation et de l'établissement selon la revue considérée, d'un ensemble de monographies à partir des différents numéros de nos deux revues. À travers une entreprise de cadrage et de recouplement, nous avons tenté de repérer à travers ces sources primaires, les passages ayant trait à notre thématique, c'est-à-dire la définition du concept d'africanité, directement ou indirectement.

Pendant la rédaction de notre mémoire de Master, nous avons réalisé un travail de terrain à l'occasion d'une visite à l'Université catholique du Congo à Kinshasa (République Démocratique du Congo). Nous avons, à cette époque, engagé des entretiens individuels ciblés avec les responsables de la Faculté de philosophie et religions africaines ainsi qu'avec le responsable des revues de l'Université. Il nous a été loisible de visiter et de fréquenter la bibliothèque où nous avons pu consulter tous les numéros de la *RPK*.

Il importe de signaler ici que le caractère d'ouverture de l'accueil et la liberté de ton de la quasi-totalité des sommités intellectuelles rencontrées se conçoivent comme le gage de la qualité et de la richesse de l'information recueillie.

Dans le cas de la revue *PA*, nous avons séjourné aux États-Unis en octobre 2016 à l'Université de Ball dans l'État d'Indiana. À défaut d'apparaître comme un travail de terrain digne de ce nom, l'attente escomptée de ce séjour s'avère relativement ambivalente en raison d'une maîtrise aléatoire du contexte universitaire américain. La difficulté de rencontrer les promoteurs de la revue et l'accueil essentiellement limité dans le temps par le rédacteur en chef nous ont laissé un goût d'inachevé qui contraste avec l'expérience déjà évoquée de l'Université catholique du Congo. L'un des bénéfices de l'enquête concerne, néanmoins, l'acquisition de quelques numéros de la revue et l'étude sommaire des archives de la revue. Ceci n'a d'ailleurs pas constitué un handicap dans la mesure où nous avons pu appréhender et analyser la totalité de la collection de la revue suivant une méthode bibliographique rigoureuse.

En somme, toute notre démarche est demeurée tributaire de l'objectif poursuivi qui semble à l'origine de la fixation des bornes à l'intérieur desquelles nous avons tenté de déployer, en même temps, la recherche documentaire et le travail de terrain. Il s'agissait de mettre en exergue, au-delà de la profusion des perspectives existantes au sein de nos deux revues, quelques configurations typiques de la conceptualisation d'une philosophie de l'africanité. C'est à partir de ce procédé qu'il nous a été possible de mettre au point un outil de comparaison permettant de suivre et d'évaluer les évolutions de la notion à travers les séquences temporelles liées aux enjeux universitaires et sociétaux immanents aux contextes immédiats de nos deux revues.

Deux logiques paraissent à l'œuvre à travers cette démarche. Elle visait, en premier lieu, la construction de ces configurations en croisant de manière systématique les différentes conceptions. Il s'agissait, en second lieu, de mettre en relief les figures typiques portant ces thématiques sans omettre l'évocation de leur inscription dans des temporalités singulières. L'importance de cette dernière approche explique la saisie des inflexions à partir des options des acteurs types de cette africanité.

En raison de la portée historique de notre recherche, nous avons travaillé sur l'histoire de la fondation des revues en nous appuyant sur plusieurs ouvrages au rang desquels, *Histoire et actualité de la revue*¹ et *La civilisation du journal*². Au-delà de sa portée limitée, la typologie peu pertinente des revues esquissées par Christophe Prochasson dans « L'effort de Jean-Richard Bloch » nous met néanmoins en face d'une histoire intellectuelle avec toutes les variations idéaltypiques possibles. La plus-value apportée par cet article concerne le type-idéal des points à envisager dans l'étude d'une revue³.

Tout compte fait, les revues se présentent, dans cette optique, comme un bon observatoire des pratiques intellectuelles dans le sens où elles émanent de milieux précisément situés et en ce qu'elles manifestent des intentions, des collaborations, des capacités de fédération et des savoirs en diffusion.

Par ailleurs, de façon générale, notre enquête apparaît comme une recherche en histoire des sciences. Les spécialistes de la philosophie africaine s'offusqueront certainement de notre démarche empreinte de simplification par rapport à l'importance du matériau disponible et de notre absence de certification magistère dans leur domaine. Leur tendance inclinerait, sans nul doute, à signaler les manques et les erreurs d'appréciation qui en découlent. Il ne paraît pas moins vrai que les imperfections inhérentes à toute entreprise académique relèvent de la nature humaine. L'étude ne pourrait faire abstraction de la prise en compte des remarques destinées à en parfaire les articulations et le contenu. À ce titre, nous pouvons nous prévaloir du bénéfice de circonstances atténuantes en évoquant la logique forcément sélective de la visée historique de notre option et le fait qu'il importe de savoir mettre un terme à une recherche doctorale.

En raison de l'étude de l'africanité de la philosophie africaine dans deux revues différentes, cette recherche se déploie dans une perspective comparatiste. Elle a pour objet de comparer la perception de l'africanité de la *RPK* et la revue *PA*. Dans ce sens, les deux revues ne sont pas à envisager seulement comme des revues. Par revue, il faut entendre aussi les productions institutionnelles des universités et des contextes qui incarnent ces publications.

S'impose, dès lors, la nécessité de savoir dans quelle mesure les deux revues contribuent directement ou indirectement par leur influence sur l'environnement intellectuel, culturel, social et politique, à la conception d'une philosophie de l'africanité.

En outre, l'étude recourt à la comparaison entre une revue nationale et une revue internationale non pas seulement pour sa valeur heuristique par rapport à la considération due au statut de la notion de philosophie ethnique. Toute l'analyse met en exergue le fait que l'histoire de la philosophie comprend une pléiade d'exemples et de contre-exemples du travail philosophique dans son rapport avec l'idéologie et la politique, s'agissant surtout de la définition des identités « nationales ».

¹ Valérie Tesnière (dir.), *Histoire et actualité de la revue, Revue de synthèse*, volume 135, Issue 2-3, septembre 2014.

² Dominique Kalifa, Philippe Régner, Marie-Ève Thérénty et Alain Vaillant (dir.), *La civilisation du journal. Histoire culturelle et littéraire de la presse française au XIX^e siècle*, Nouveau Mondé édition, 2011.

³ Christophe Prochasson, « L'effort libre de Jean-Richard Bloch (1910-1914) », in *Les revues de la vie intellectuelle 1885-1914, Cahiers Georges Sorel*, n° 5, 1987, pp. 105-118. Parmi ces interrogations : « Quel type de création d'abord ? Individuelle ou collective ? Et avec quels moyens ? Questions aussi sur l'aspect extérieur de la revue (les dimensions, la texture du papier, les illustrations) qui est un des éléments importants permettant de saisir un des liens qui unissent la revue à ses lecteurs, le seul lien matériel, en vérité. La périodicité et le système d'abonnements nous renseignent également sur le type de relations entretenues avec les abonnés [...] La revue a-t-elle eu des modèles ? Lesquels ? Quels sont ses collaborateurs ? Combien en compte-t-on ? Sont-ils réguliers ou occasionnels ? Rémunérés ou bénévoles ? Quelles sont leurs nationalités ou leur place dans le champ intellectuel ? Quels sont les lieux ou les maisons d'édition ? Quel en est le tirage ? Comment se fait la diffusion ? Quels sont les rapports avec les autres revues ? »

Il ne semble pas superflu de signaler, par ailleurs, que la pertinence de la comparaison découle de ce que l'adjectivation de la philosophie africaine, occidentale ou orientale procède d'un effort résultant d'une cartographie de la pensée. Chacune des épithétisations s'inscrit dans une histoire empreinte de singularité. Leur compréhension passe par la prise en compte de l'histoire de la pensée et de l'histoire de la philosophie. Il suffit, pour preuve, de citer la francisation de la philosophie par René Descartes. Nous sommes en face d'une tentative de nationalisation de la philosophie en référence à un contexte philosophique et géopolitique. L'orientalisation, l'occidentalisation et l'africanisation de la philosophie dépendent des contextes politiques, historiques, géographiques voire idéologiques. Enfin, les études comparatives sur la philosophie africaine et la philosophie américaine peuvent mettre systématiquement en évidence une approche dichotomique donnant lieu au développement de « modèles » philosophiques « idéal-typiques ». Dans ce sens, le Congo apparaîtrait comme l'exemple d'une philosophie nationale et les États-Unis comme le modèle d'une philosophie « internationale ». Pourtant, les deux pays qui restent marqués par des histoires (mémoires) différentes se trouvent affectés par les mêmes préoccupations : comment articuler les différences qui surgissent au sein de la scène publique tout en conservant l'unicité de l'identité (nationale) ?

Qui plus est, les références multilatérales qui guident la comparaison entre le Congo et les États-Unis d'Amérique ne paraissent pas dénuées de poncifs.

Toutefois, la comparaison permet l'éclairage à propos de l'appropriation par chaque contexte des invariants déjà évoqués de l'identité africaine prescrite par l'Occident. Si le Congo s'appesantit sur la culture dans la conceptualisation de la spécificité africaine, les États-Unis construisent leur identité à l'aune d'un multiculturalisme communautariste qui favorise l'expression des différences culturelles à partir de leur inscription dans des communautés ethniques fermées.

Il faut noter ici qu'en dehors des divergences, une convergence paraît se dessiner entre les deux revues en ce qui concerne la saisie de la philosophie de l'africanité articulée autour de l'idée de projet.

D'un point de vue disciplinaire et méthodologique, l'histoire des sciences, conçue dans le giron des sciences sociales, recourt à la comparaison ; tout comme la philosophie (comparée). Et la philosophie comparée assume l'interdisciplinarité quand elle estime nécessaire, l'apport des autres sciences en tant qu'elles appartiennent aux domaines du savoir.

L'intérêt épistémologique de la philosophie comparée à l'égard de la méthode comparative renvoie à la crédibilité qu'elle peut offrir à ses acquis. Il importe, néanmoins, de signaler ici la difficulté liée à la comparaison de deux revues relevant de deux aires culturelles différentes.

Au total, au-delà de ses écueils, la méthode comparative a acquis ses lettres de noblesse dans les sciences sociales. Nous composerons avec le fait que sa fécondité exige de la part du chercheur une dose de rigueur et de témérité s'agissant notamment de l'explicitation des concepts et de la construction de l'objet. Si le recours à cette méthode appelle une part de pragmatisme, nous retiendrons avec Cécile Vigour que « la comparaison est possible (et souhaitable), mais à la double condition de ne pas rechercher à tout prix une méthode idéale respectant scrupuleusement l'ensemble des critères de scientificité, tout en s'efforçant d'en maîtriser les dérives possibles... Enfin, beaucoup de problèmes posés par la comparaison sont exemplaires de la difficulté de toute démarche de recherche »¹.

Enfin, au-delà du comparatisme, nous faisons l'option du « penser par cas » dans la perspective de Jean-Claude Passeron et Jacques Revel. Pour ces deux auteurs, le recours à cette méthodologie vise l'exploration d'un « cas unique » en vue d'en « extraire une argumentation de portée plus générale, dont les conclusions pourront être réutilisées pour fonder d'autres intelligibilités »².

Au regard du constat, de l'hypothèse et de la méthode, notre travail renvoie, au plan de sa thématique, à quatre préoccupations qui correspondent à l'articulation du texte en quatre chapitres : l'adjectivation de la philosophie africaine, la tentation culturaliste de la *RPK*, la tendance racia-

¹ Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Guides Repères », 2005.

² Jean-Claude Passeron et Jacques Revel, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in Jean-Claude Passeron et Jacques Revel, *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'École de l'EHESS, coll. « Enquête », 2005, pp. 9-44.

communautariste de la revue *PA* ainsi que l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine.

Après cette introduction générale destinée à la problématique de la recherche, dans un premier chapitre, nous nous attacherons, dans une séquence qui s'apparente à un état de la question, de rendre compte des configurations autour desquelles s'articulent la philosophie de l'africanité et la philosophicité de la philosophie africaine. Nous nous appesantirons sur l'émergence de cette philosophie à travers l'évocation des logiques inhérentes à l'adjectivation de cette philosophie africaine. Nous considérerons la philosophie africaine dans une optique disciplinaire ; autrement dit comme « un corps de savoir entendu comme articulation d'un objet, d'une méthode et d'un programme ». Il s'agit de la désignation d'une « activité scientifique comme une forme particulière de la division dans le travail social¹. » Seront tour à tour évoqués, au-delà de l'épithétisation de la philosophie africaine, quelques éléments de définition des philosophies africaines contemporaines (philosophie africaine continentale, philosophie afro-américaine et philosophie *africana*) ainsi que le rapport entre philosophie et identité africaine.

Dans un deuxième chapitre, nous nous consacrerons à l'analyse de la conceptualisation de l'africanité dans la production philosophique de la *RPK*. Trois moments constitueront cette étape. Nous initierons l'étude par la revue en tant que telle, son histoire, les conditions de son institution, sa ligne éditoriale et les articles attachés à sa fabrication matérielle. Nous nous attèlerons ensuite à l'examen de l'acception de l'identité africaine qui se déploie dans la revue. Nous verrons que cette revue se caractérise par une tentation culturaliste qui semble établir sa compréhension de l'africanité sous le prisme de la culture. Seront convoqués à l'appui de cette assertion, les thèmes majeurs de la revue qui correspondent aux trois âges de la philosophie africaine en République démocratique du Congo. Nous terminerons cette partie par l'évocation des acteurs de l'africanité de la *RPK*.

En dehors de cette étude, dans un troisième chapitre, nous tenterons l'appréciation de la dimension africaine dans la revue *PA*. Hormis les enjeux liés à l'émergence de la revue, à sa philosophie de l'africanité et à ses auteurs les plus significatifs, nous serons en présence d'une africanité qui se manifeste à travers les traits de l'affirmation d'une identité de type racio-communautariste. Et ce, nonobstant sa prétention à l'universalité par le biais d'importations intellectuels et de transferts culturels relevant de la participation d'une génération philosophique protéiforme et non-ethnique. Cette tendance s'observe à travers la permanence au sein de la revue des thématiques liées à la philosophie de l'identité, de la race et au féminisme.

Enfin, dans un quatrième chapitre, en raison de la portée comparatiste de l'enquête, nous travaillerons à relever les convergences entre les deux revues à propos de la philosophie de l'africanité et de la philosophicité de la philosophie africaine. Il sera imparti à cette section, la tâche d'esquisser le type-idéal de l'africanité et de la philosophicité de la philosophie africaine contemporaine telle qu'elle se donne à lire dans la *RPK* et *PA*. L'étude présentera le sens actuel de l'africanité, le positionnement disciplinaire de nos deux revues par rapport à la discipline philosophique dans son « orthodoxie » ainsi que le rapport entre la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine contemporaine. Nous définirons les formes d'articulation spécifique qui rattachent la philosophie africaine à d'autres espaces intellectuels et les reconfigurent en partie, la morale, la théologie et la politique.

La démarche accorde un privilège à des processus au-delà des formes structurelles. Elle ne fait pas abstraction de la portée des contextes en perpétuelle mutation et traversés par des enjeux et des contraintes qui « déterminent » l'expression philosophique et en font la somme d'une suite d'interactions situées.

¹ Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Cas de figure », Paris, 2010, p. 26.

CHAPITRE 1

L'ADJECTIVATION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CONTEMPORAINE

Introduction

Depuis son institution comme discipline, incombent à la philosophie africaine la quête de son identité et la clarification de son statut épistémologique. Cette démarche qui s'attache à la définition de l'être au monde de l'africain et de sa singularité semble inséparable de la promotion de l'homme noir face à la prédominance de la rationalité occidentale. L'importante production théorique des philosophes africains et non-africains à qui demeure assignée cette mission laisse entrevoir des traits dominants qui permettent une classification autour de trois séries de trajectoires : la similitude, la dissimilitude et l'assimilation d'une part, la race, la géographie et la culture ainsi que la situation, la signification et la personnalité d'autre part.

Bien que notre préoccupation principale porte sur la philosophie de l'africanité telle qu'elle se donne à lire dans les *RPK* et *PA*, la philosophie africaine apparaît comme un phénomène intrinsèquement historique, nonobstant le fait que ce seul aspect ne favoriserait pas une conception adéquate. Pour cette raison, s'impose l'évocation du développement de cette philosophie comme une discipline « scientifique ». Se justifie, en même temps, l'esquisse de la philosophie de l'africanité telle qu'elle se déploie dans le contexte de l'émergence d'une voie d'approche de la réalité à laquelle l'étiquette « philosophie africaine » reste généralement accolée. Nous examinerons à la fois les racines africaines et européennes à l'origine de son développement.

Sur la base de cette perspective historique, à travers un exercice qui s'apparente à un bref état de la question, les titres qui composent ce premier chapitre discutent de l'existence ou non de cette philosophie africaine, de sa philosophicité et de son africanité. Il s'agira de rechercher les raisons selon lesquelles, l'interrogation à propos de l'africanité se déchiffre comme une quadrature du cercle et les motifs immanents à la pauvreté du débat se rapportant à l'altérité au sein des travaux de philosophie africaine contemporaine.

La portée de cette étude repose sur l'argument selon lequel, la position de ces deux revues sur lesquelles se base notre enquête s'avérerait incompréhensible en dehors du rappel des enjeux inhérents à l'adjectivation de cette philosophie africaine.

Dans cette optique, le premier titre se penche sur les logiques inhérentes à l'épithétisation de la philosophie africaine. Le second s'attache à l'examen de quelques philosophies africaines (philosophie africaine continentale, philosophie afro-américaine et philosophie *africana*). Nous terminerons cette approche par une investigation sur le rapport entre philosophie et identité africaine.

I - L'ÉPITHÉTISATION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Depuis quelques décennies, les milieux scientifiques ou universitaires africains se caractérisent par la revendication d'une rationalité spécifiquement africaine. Cette démarche demeure indissociable de la montée en puissance, dans les années 1940, de l'affirmation en Amérique, de la liberté et de l'identité raciale des Africains. Si les sciences réalisées en Afrique remettent en cause leur modèle épistémologique hérité de l'Occident, les sciences théologiques prônent l'inculturation de la foi. Dans cette perspective, la philosophie africaine peut être conçue comme l'une des disciplines qui revendiquent une certaine autorité. L'une des tâches qui lui incombe s'articule autour de la quête de son identité et de la clarification de son statut épistémologique.

Le discours qui se déploie dans ce premier titre apparaît comme une esquisse de la genèse et de la généalogie de cette philosophie africaine. Derrière cette optique se profile la recherche des logiques qui sous-tendent son adjectivation telles qu'elles se présentent dans les débats relatifs à l'existence ou non d'une science africaine typique. Au plan de sa structure, l'étude correspond à trois projets qui s'organisent autour de trois points. Nous initierons le parcours par une brève description des effets de la minorisation de l'Afrique et de ses savoirs. Nous nous attacherons ensuite aux logiques relatives à l'adjectivation de la philosophie africaine. Nous terminerons par une tentative de conceptualisation des postures philosophiques inhérentes à la quête d'une raison africaine particulière : les philosophies de la similitude, les philosophies de la dissimilitude et les philosophies mythiques ou de l'assimilation.

1. La minorisation de l'Afrique et ses effets

L'émergence de la philosophie africaine procède de la lutte par les Africains en vue d'une reconnaissance de la pleine humanité de l'homme noir nié dans sa dignité à travers l'expérience de l'esclavage et de la colonisation. La perception de l'Afrique semble, à ce titre, attachée aux invariants de la conception du continent noir tels qu'ils se donnent à lire dans les discours scientifiques européens à partir du XVIII^e siècle. Dans cette séquence qui se structure autour de la minorisation des rationalités africaines et de ses effets, nous nous emploierons à mettre en exergue certaines thèses qui révèlent la matrice à partir de laquelle se fonde cette démarche de négation d'une voie africaine distincte d'approche de la réalité. Il sera, en premier lieu, question de l'évocation d'une Afrique sans histoire par le philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel. À côté de ce préjugé hégélien, nous signalerons la position de l'anthropologue anglais James George Frazer qui fait l'option de la supériorité de la civilisation occidentale. Nous terminerons cette étape en exposant le concept de « mentalité prélogique » du philosophe français Lucien Lévy-Bruhl.

a) Hegel et la raison dans l'histoire

Concernant la minorisation de l'Afrique, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, une sommité de la philosophie allemande, est le premier auteur que nous entendons faire mention. Né le 27 août 1770 à Stuttgart, celui-ci reste, avec son prédécesseur Emmanuel Kant, l'une des figures de proue de l'idéalisme allemand et pourvu d'une haute distinction sur l'ensemble de la philosophie contemporaine.

Après une formation en études théologiques qui le destinent à la profession de « pasteur », Hegel y renonce en choisissant la carrière de précepteur à Berne puis à Francfort. Il y intègre l'Université au sein de laquelle il écrit les *Cours d'Iéna* (1803-1806). La rédaction de son ouvrage de référence, la

*Phénoménologie de l'Esprit*¹, date de 1807. Il y relate l'état de la progression de la conscience vers le savoir absolu.

Il occupe successivement, à partir de 1808, les fonctions de professeur et de directeur du lycée de Nuremberg. Pour les besoins de l'enseignement secondaire, la clarification de sa pensée aboutit à la publication des notes de cours sous le titre de la *Propédeutique philosophique* (1809-1816). Devenu professeur titulaire de la chaire de philosophie de l'Université de Heidelberg, il rédige le *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* en 1817. Il s'agit ici d'un exposé méthodique de la totalité de sa pensée.

Son prestige comme philosophe se trouve renforcé avec sa nomination en 1818 à la chaire de Berlin. La rédaction de ses cours sur le Droit (*Principes de la philosophie du Droit*, 1821) et sur l'Histoire (*La raison dans l'Histoire*, 1830) relève de cette époque berlinoise. Un enseignement publié à titre posthume, par des disciples, comporte des objets protéiformes. Parmi eux, les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *l'Esthétique ou philosophie de l'art*, les *Leçons sur la philosophie de la religion* et les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*².

Sa perception de l'Afrique apparaît dans son ouvrage *La raison dans l'Histoire*, l'un de ses livres le plus primordial et le plus intelligible. Son profond impact sur l'ensemble de la philosophie moderne ne peut faire l'ombre d'un débat. Après la clôture du monde des Anciens et du siècle des Lumières, dans une approche synthétique, Hegel y révèle le réel sous de multiples aspects – conscience, politique, culture – et lui procure une nouvelle configuration.

S'agissant de l'Afrique, Hegel soutient d'emblée la thèse d'un « pays replié sur lui-même et qui persiste dans ce caractère principal de concentration sur soi³. » Il ajoute, par ailleurs, que « la diversité de sa constitution géographique est si remarquable que son caractère spirituel lui-même, dans sa diversité, reste lié aux déterminations physiques. »

Pour le philosophe allemand :

« Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est développée dans la couleur noire de sa constitution géographique. Encore aujourd'hui elle demeure inconnue et sans rapport avec l'Europe⁴. »

En outre, selon Hegel, en raison de l'absence d'une histoire proprement dite, ce qui se produit en Afrique, « c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il n'existe pas ici un but, un État qui pourrait constituer un objectif. Il n'y a pas une subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent. Jusqu'ici on n'a guère prêté attention au caractère particulier de ce mode de conscience de soi dans lequel se manifeste l'Esprit. »

Dans cette optique, « dans l'Afrique intérieure, la conscience n'est pas encore arrivée à l'intuition de quelque chose de solidement objectif, d'une objectivité. » La philosophie hégélienne conçoit « l'objectivité solide » comme « Dieu, l'éternel, le juste, la nature, les choses naturelles ». En d'autres termes, les Africains « ne sont pas encore parvenus à cette reconnaissance de l'universel. La nature est le repliement sur soi. » Autrement dit :

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, 2 volumes, Aubier 1937.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (1805-1830, 1^{ère} édition, 1832 par Michelet, II^e édition 1927-1929) ; *Esthétique ou philosophie de l'art* (1818-1830, 1^{ère} édition, 1838 par Hotho), *Leçons sur la philosophie de la religion* (1821-1831, 1^{ère} édition, 1832 II^e édition augmentée 1840), *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (1822, 1^{ère} édition, 1837, II^e édition augmentée, 1840).

³ Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, « Poche », 1965.

⁴ *Ibid.*

« Ce qui caractérise en effet les nègres, c'est précisément que leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme, et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence. Dans son unité indifférenciée et concentrée, l'Africain n'en est pas encore arrivé à la connaissance d'un être absolu, qui serait autre que le moi et supérieur à lui, manque absolument. L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté¹. »

Pour donner une définition à l'état d'innocence caractéristique de l'Africain, Hegel affirme que cet état ressortit à « l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature ... Ce premier état naturel est un état animal. »

Au regard de ce qui précède, pour résumer le préjugé hégélien à propos de l'Afrique, il importe de retenir que pour le philosophe allemand :

« L'Afrique apparaît comme une substance immobile et du désordre éblouissant, joyeux et tragique de la création. Les Nègres tels qu'il les voit, restent toujours ce qu'ils ont été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, ni le moment moral, ni les idées de liberté, de justice et de progrès n'ont de place ni de statut particulier. Celui qui veut connaître les manifestations les plus épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Cette partie du monde n'a, à proprement parler, pas d'histoire. Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle². »

L'une des conséquences majeures de cette conception hégélienne repose sur son assomption par la quasi-totalité des contemporains du philosophe qui partagent ce poncif. La supériorité de la civilisation occidentale de James George Frazer sur laquelle s'ébauche notre prochain développement se présente aussi comme l'un des stéréotypes sur lesquels s'élabore la perception du Noir et de son incapacité à revendiquer une pensée rationnelle.

b) James George Frazer et la conscience magique primitive

En dehors de l'Afrique sans histoire, le deuxième point relatif à la minorisation de l'Afrique et de ses rationalités concerne la supériorité de la civilisation occidentale de James George Frazer.

Anthropologue écossais, James George Frazer voit le jour le 1^{er} janvier 1854 et meurt le 7 mai 1941. Il peut être considéré comme l'un des premiers à avoir réalisé une énumération des mythes et des rites. Édités entre 1911 et 1915, les douze volumes initiaux de son *Rameau d'or* mettent en exergue de nombreux faits sociaux et religieux recueillis sur le terrain ou par les lectures, ou bien réalisés par des « chroniqueurs » aux origines disparates (diplomates, administrateurs coloniaux, explorateurs, missionnaires...). Par le biais d'une interprétation de cette multitude d'attitudes, la science moderne considère Frazer comme le fondateur de l'anthropologie religieuse et de la mythologie comparée.

D'une manière générale, l'étude de Frazer s'esquisse essentiellement autour des tabous se rapportant aux personnes sacrées, à savoir les rois et les prêtres. Incombe à ces deux sortes de personnalités l'harmonisation entre nature et société. Pour ce faire, afin d'assumer avec la pertinence escomptée, la sauvegarde de la postérité du groupe, il leur est impartie l'observance de prescriptions austères. Origines et ambassadeurs de l'équilibre communautaire, il importe que leur existence – leur âme – requière un rappel à l'ordre. À ce titre, l'interdiction de toucher le sol se comprend, tout comme s'explique la prohibition de rentrer en contact avec le sang, un cadavre, le fer et les nœuds. *A contrario*, incombe à tout membre de leur groupe social la prohibition de porter la main sur eux, de les observer et de les nommer. Tout ce qui s'avère de nature à leur causer un

¹ *Ibid.*

² Achille Mbembe, « Sarko, Hegel et les Nègres », *Courrier international*, <http://www.courrierinternational.com/article/2007/08/30/sarko-hegel-et-les-negres>

préjudice relève de l'impur. Ils cumulent en eux-mêmes les propriétés de sainteté et d'intouchabilité. D'où le concept de tabou – d'origine polynésienne – qui renvoie à une double signification de « sacré interdit »¹.

L'apport à notre problématique de l'approche de James George Frazer provient d'une critique de Bronislaw Malinowski qui, dans *Une théorie scientifique de la culture* signale que notre auteur, « dans tous ses écrits théoriques [...] apparaît comme un évolutionniste en quête du “ primitif ”, qu'il s'agit de l'humanité de façon générale ou de croyances, de coutumes et de pratiques en vigueur chez les “ sauvages ” contemporains [...] En remontant le cours de l'évolution, on arrive au stade qui a précédé tous les autres, le-plus-primitif, c'est-à-dire les “ origines ” des idées, des coutumes et des institutions humaines². »

En dehors de la recherche du primitif qui constitue l'ossature de cette citation, la deuxième raison de l'évocation de la personnalité de James George Frazer dans notre démarche intéresse sa théorie sur le statut de la magie chez le sauvage ou le primitif. Il étudie ce statut dans ses relations avec la science et la religion.

Pour Frazer, le primitif accorde une place prépondérante à la magie. Celui-ci applique, de manière erronée, les fondements de l'enchaînement des idées par le truchement de leur transfert dans une théorie des procès naturels. La magie repose sur deux principes que James George Frazer appelle la « conscience magique primitive ». Ceux-ci stipulent, en premier lieu, que du semblable découle le semblable. En second lieu, l'influence de deux objets ayant été en contact reste pérenne à distance. La conception par le sauvage de ces lois ne se réalise pas dans les limites d'un contexte maîtrisé. Il lui semble impossible de les concevoir en termes abstraits. Leur caractéristique se rapporte néanmoins à la capacité qui leur est conférée de révéler les lois assurant le règlement des phénomènes de la nature en dehors de toute volonté humaine. L'usage par le primitif de ces lois, au moment de leur découverte, lui concède la fausse faculté de manipuler suivant ses intentions de nombreuses forces de la nature.

James George Frazer affirme, en outre, que la pérennité d'une culture s'appuie sur le savoir et le respect de la connaissance. Il se présente depuis toujours comme le nœud gordien de la culture. En tentant de réaliser certains objectifs par le biais du rite et de la formule, la magie se déchiffre comme un moyen inopérant. Elle se manifeste dans des conditions qui présument de la trahison de l'homme par le savoir. En conclusion, l'amalgame des idées ne peut pas être considéré comme le fondement psychologique de la magie, tout comme le principe suivant lequel du semblable dérive un autre semblable, encore moins la permanence du contact ci-dessus déjà évoquée. Elle procède tout simplement de la déclamation d'un rapport de cause à effet entre des finalités et des conséquences escomptées.

Il importe ici de signaler que cette théorie de la magie qui se manifeste comme une vision du monde primitif encourt une récusation par l'anthropologie moderne. Cette réfutation repose sur la connaissance actuelle suivant laquelle le monde primitif était pleinement au fait des lois scientifiques des phénomènes de la nature. Qui plus est, l'étude de James George Frazer demeure empreinte de contradiction en dévoilant le bon principe dans les termes conclusifs du *Rameau d'or* : « Si science il faut appeler ces vérités premières puisées dans l'observation de la nature, qu'à toutes les époques les hommes ont su glaner » ... alors les origines de la science remontent aux temps immémoriaux³.

À la fin de ce deuxième mouvement relatif à James George Frazer, nous sommes parvenus à une réponse partielle par rapport à notre problématique. Nous nous proposons de convoquer la mentalité prélogique de Lucien Lévy-Bruhl et ses effets dans la minorisation de l'Afrique et de ses rationalités.

¹ « James George Frazer », in https://fr.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer

² Bronislaw Malinowski, *Une théorie critique de la culture*, Paris, Éditions François Maspéro, 1968, p. 118.

³ Malinowski, *op. cit.*, p. 126.

c) Lucien Lévy-Bruhl et la mentalité prélogique

Après James George Frazer, le philosophe, sociologue et anthropologue français Lucien Lévy-Bruhl constitue le dernier auteur que nous entendons dépeindre à propos de la dénégation de l'Afrique et de ses rationalités. Celui-ci voit le jour le 19 avril 1857 à Paris. Après des études à l'École Normale Supérieure et une agrégation en philosophie, il enseigne la philosophie à Amiens et ensuite au lycée Louis-le-Grand à Paris. Il devient par la suite et ce, jusqu'à la fin de sa vie, titulaire, à la place d'Émile Boutroux, de la chaire de la philosophie moderne à la Sorbonne. Nous ne pouvons ignorer la direction d'un cours à l'École libre des sciences politiques à Paris qu'il assumait dès 1888, tout comme la direction de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* ainsi que la fondation de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris. Il est élu membre de l'Institut de France, au sein de l'Académie des sciences morales et politiques. Il participe, en 1928, au premier cours universitaire de Davos, en compagnie de maints autres universitaires français et allemands. En raison de son amitié avec Jean Jaurès, il contribue à la création du journal *L'Humanité* par un notable apport financier.

D'un point de vue bibliographique, Lucien Lévy-Bruhl réclame la paternité d'une pléiade d'ouvrages. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*¹ apparaît comme l'une de ses productions les plus importantes. Dans cet ouvrage publié en 1910, l'auteur défend la thèse de l'existence d'une différence radicale sur le plan mental entre les « civilisés » et les « primitifs ». Si les premiers restent pourvus d'une mentalité logique, les seconds se prévalent d'une mentalité prélogique.

Au-delà de cet ouvrage, la seconde publication de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*² qui revendique une certaine notoriété, corrobore aussi notre problématique. Il s'agit d'une œuvre qui se présente comme un livre de référence s'agissant de l'ethnologie, de la sociologie et de la psychologie. Il s'y emploie à la description du fonctionnement de la « mentalité primitive » dans une approche comparative avec la pensée conçue comme fondamentalement « civilisée ». Il esquisse une description des sociétés considérées comme primitives et fournit une définition des peuples étudiés par le recours à des notions se rapportant à la « participation mystique » (sujet déjà évoqué dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) et à la « pensée prélogique » (une conception de la causalité).

En dehors de l'accueil fulgurant qui fut le sien, *La mentalité primitive* semble à l'origine d'une levée de boucliers, aussi bien pour sa méthode que sur ses conclusions, par de nombreux anthropologues, au rang desquels Marcel Mauss et Bronislaw Malinowski. D'autres, à l'image de Mary Douglas, soutiendront l'argumentation de l'auteur en alléguant la légèreté argumentaire de la suspicion incombant au concept de « mentalité prélogique » à l'actif des anthropologues de la fin de la Seconde Guerre mondiale. Pour cet auteur, la clarification de la distinction entre logique et prélogique opérée par Lévy-Bruhl s'apparente à une entreprise difficile³.

Dans une démarche autocritique, au fait de l'ambiguïté du concept dans le contexte terminologique de l'époque, en 1921, Lucien Lévy-Bruhl soutient déjà, à propos des deux travaux mentionnés et singulièrement dans l'avant-propos du second, l'idée selon laquelle, « ils procèdent tous deux d'un même effort pour pénétrer dans les modes de pensée et dans les principes d'action de ces hommes que nous appelons, bien improprement, primitifs, et qui sont à la fois si loin et si près de nous »⁴.

Au crépuscule de son existence, au seuil de l'année 1935, l'auteur procède encore une fois, à une réfutation de son concept de « mentalité prélogique » qu'il considère désormais comme inapproprié voire indéfendable. Par voie de conséquence, il admet définitivement l'hypothèse de l'inexistence d'une « mentalité primitive » distincte de celle perçue comme « civilisée ». En 1938, il allègue dans ses *Carnets* que nous « corrigeons expressément ce que je croyais exact en 1910 : il n'y a pas une

¹ Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.

² Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

³ Mary Douglas, *Thinking in Circles : An Essay on Rising Composition*, Yale, Yale University Press, 2010.

⁴ Lévy-Bruhl, « Avant-propos », in *La mentalité primitive*, XV^e édition, Paris, Alcan, 1960, p. VII.

mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les " primitifs " que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain »¹.

Cette amende honorable de Lucien Lévy-Bruhl apparaît aux yeux de plusieurs penseurs comme une démarche louable. Pour les auteurs comme Véronique Bedin, universitaire française, et Martine Fournier, journaliste scientifique, « il a été le seul parmi ses confrères à s'excuser, longuement et avec une évidente sincérité, des préjugés racistes que véhiculaient ses premiers ouvrages. Pendant sa très longue vie, beaucoup de choses avaient changé dans notre approche des cultures différentes des nôtres. Il a eu le temps de s'en apercevoir, et le courage d'exprimer ses regrets »².

Il ne semble pas inintéressant d'évoquer ici l'acception par Lucien Lévy-Bruhl de sa notion de mentalité « prélogique » débarrassée de ses scories stéréotypiques. Une conférence à Oxford mérite, à cet effet, d'être convoquée quand il y affirme que le choix du concept de « prélogique » s'avère hasardeux. D'où l'existence de maintes équivoques immuables et difficiles à récuser. Ce mot :

« N'implique pas, nous l'avons dit plus haut, que les esprits des primitifs soient étrangers aux principes logiques : conception dont l'absurdité éclate au moment même où on la formule. Prélogique ne veut pas dire alogique, ni antilogique. Prélogique, appliqué à la mentalité primitive, signifie simplement qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme la nôtre, à éviter la contradiction. Elle n'a pas les mêmes exigences logiques toujours présentes. Ce qui à nos yeux est impossible ou absurde, elle l'admettra parfois sans y voir de difficulté³. »

Pour revenir à notre préoccupation principale, nonobstant les regrets de Julien Lévy-Bruhl, ce qui demeurera et perdurera s'agissant de sa postérité se donne à lire dans cette remarque de Henri Wallon dans la *Revue philosophique* dont ce dernier était le directeur :

« À plusieurs reprises, Lévy-Bruhl oppose la pensée moderne à celle du primitif comme pensée conceptuelle à une pensée mystique. Il a lui-même raisonné par concepts. Il a enfermé la définition de chaque mentalité dans un concept strictement délimité. Le concept donne aux choses une notion précise, mais statique et fixiste. Lévy-Bruhl, soucieux de netteté, a ignoré les changements, les contradictions qui travaillent toute réalité du seul fait qu'elle dure, et particulièrement les réalités les plus mouvantes, les plus labiles, les réalités sociologiques⁴. »

Cet auteur continue dans la même optique que « si l'on veut exprimer son attitude en langage dialectique, on pourrait dire qu'à la thèse de l'homme identique à lui-même dans tous les temps et sous toutes les latitudes, il a opposé l'antithèse de deux mentalités inconciliables, la moderne et la primitive, mais qu'il n'a pas fait la synthèse entre la constance de la nature humaine et les transformations nécessaires de la culture humaine⁵. »

Tout compte fait, les travaux d'un auteur restent indissociables de sa personnalité de chercheur. Dans le cas qui nous intéresse, la position de Lucien Lévy-Bruhl étale les stigmates de son identité de chercheur engagé. Son œuvre ne peut, dès lors, faire abstraction d'une question qui la caractérise, à savoir la capacité de mener, avec la pertinence escomptée, un travail de démêlement entre la science – au sens large – et l'action politique. Auteur d'une double carrière d'ethnologue et de romancier, pour Michel Leiris, « dans la brochure annonçant la fondation de l'Institut d'ethnologie, Lévy-Bruhl émettait l'idée somme toute néocolonialiste, que l'ethnologie est un moyen d'arriver à des modes plus rationnels et plus humains de colonisation. Donc l'idée que ça pouvait changer quelque chose, ce qui revenait un peu au scientisme du XIX^e siècle quand, avec la

¹ Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, PUF, 1938, p. 82. Quadrigue/PUF, 1996.

² Véronique Bedin et Martine Fournier, « Lucien Lévy-Bruhl », in Véronique Bedin et Martine Fournier, *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Paris, Éditions Sciences Humaines, coll. « Petite bibliothèque de Sciences humaines », 2008.

³ Lévy-Bruhl, « La mentalité primitive », *Conférence à Oxford* (1931), https://fr.wikipedia.org/wiki/lucien_Lévy-Bruhl

⁴ Lévy-Bruhl, in *Revue philosophique*, 1928, 7-8, 82-105.

⁵ *Ibid.*

science, on pensait aller vers le progrès pas seulement technique mais même moral de l'humanité. C'était à ce point de vue une vieille idée¹. »

En somme, toute tentative de saisie de l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl paraît inséparable de la considération due à son contexte historique. Les incidences de sa « mentalité prélogique », le préjugé hégélien d'une Afrique sans histoire et la supériorité de la civilisation occidentale de George James Frazer semblent, entre autres, à l'origine de la revendication par l'Africain d'une rationalité africaine spécifique. Tout comme l'adjectivation de la philosophie africaine sur laquelle porte notre prochain itinéraire.

2. Les logiques de l'épithétisation de la philosophie africaine

La perception de l'Africain s'inspire du préjugé hégélien, de la mentalité « prélogique » et de la supériorité de la culture européenne. L'émergence de la philosophie africaine demeure, dès lors, attachée à la réhabilitation de l'homme noir. Cette séquence s'interroge sur les logiques de l'épithétisation de cette philosophie africaine. Trois points structureront la démarche. Nous tenterons de répondre à la question de savoir si la philosophie peut être considérée comme une exclusivité occidentale. Nous verrons ensuite qu'il existe des rationalités autres que la science européenne. Nous terminerons la section par le constat de l'inéluctabilité de l'épithétisation de la philosophie africaine dans un environnement marqué par l'émancipation des peuples noirs et l'adjectivation d'autres disciplines « scientifiques ».

a) La philosophie serait-elle une exclusivité occidentale ?

D'une manière générale, la tâche assignée à la philosophie africaine de justifier son statut épistémologique découle de la compréhension de la discipline philosophique par la tradition qui considère la philosophie comme une exclusivité occidentale. En inscrivant son émergence dans le sillage d'un contexte gréco-chrétien, l'histoire de la philosophie occidentale présente la lacune d'exclure tout ce qui ne se rattache pas à cet héritage. Les auteurs qui récusent l'existence d'une philosophie africaine s'apparentent aux partisans de la définition de la philosophie à l'aune des penseurs comme Hegel, Husserl ou Heidegger. Dans cette perspective, la philosophie se présente comme l'élément discriminant le continent européen des autres. De la philosophie découleraient son origine, son identité et sa singularité.

Il suffit, à l'appui de cette proposition de considérer la *doxa* philosophique telle qu'elle se donne à lire dans les manuels de philosophie à l'adresse des lycéens et des étudiants des facultés de philosophie. Évoquer une philosophie autre qu'européenne se conçoit comme une démarche inappropriée. Pour Michel Gourdinât, « on baptise aujourd'hui à tort ou à travers “ philosophie indienne ” ou “ philosophie chinoise ” les vieilles sagesses indienne ou chinoise, ou “ philosophie tragique ” le sentiment pessimiste de la vie, qui dans la sagesse grecque a précédé l'apparition de la philosophie². »

Le premier argument affecté à la défense de cette thèse repose sur l'étymologie de la notion de philosophie qui serait de provenance grecque et dont la conception remonterait au IV^e siècle avant notre ère avec les « présocratiques », des penseurs qui précèdent le philosophe grec Socrate³. Celle-ci renvoie à l'amour de la *Sophia*, c'est-à-dire la sagesse conçue à l'aune de la science, de la connaissance et du savoir et non pas sous le prisme d'une disposition morale. Dans la même optique de l'institution du christianisme avec Jésus-Christ, de nombreux historiens de la philosophie présument, s'agissant de la philosophie, d'un avant et d'un après Socrate.

¹ Michel Leiris, *C'est-à-dire. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin*, Paris, Éditions J-M Place, 1992.

² Michel Gourinat, *De la philosophie*, VI^e édition, T. 1, chapitre 4, Paris, Hachette, 1982, p. 186.

³ Joseph Cardella, « La philosophie n'est-elle qu'occidentale ? », in *Le Mauricien*, <http://www.lemauricien.com/article/la-philosophie-n%E2%80%99-elle-qu%E2%80%99occidentale%C2%A0>

Au-delà de l'étymologie du mot philosophie, la croyance en l'origine occidentale de la philosophie s'appuie sur la réalité de la domination et de la colonisation de la quasi-totalité de la planète par l'Europe. De cette prépondérance découle la perception européenne de sa supériorité dans tous les domaines influençant, de fait, la catégorisation des différentes rationalités et de diverses philosophies.

Tout compte fait, l'évocation de la seule étymologie ne saurait convaincre de l'occidentalité de la philosophie. Une telle prétention possède comme adjuvant l'entretien d'une méprise entre le mot et la chose. Elle conduit nécessairement au déni de l'efficace d'un savoir de type philosophique dans d'autres contextes que le monde européen. L'établissement d'une relation de cause à effet entre la philosophie et l'Europe résulte d'un européocentrisme de mauvais aloi. En considérant leur pensée comme philosophique, les Européens ont revendiqué l'apanage de la philosophie alors qu'il n'existe aucune raison pertinente qui dénierait leur philosophicité à d'autres systèmes de pensée « non-européens ».

Il convient de retenir ici que la disqualification d'autres voies d'approche de la réalité qu'elles soient « orientale », « africaine » ou « autres » demeure l'œuvre de l'eurocentrisme. Cette tendance trouve ses fondements auprès des philosophes, qui au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, prônaient la supériorité de la science européenne conçue comme la plus rationnelle de toutes les autres rationalités. Celles-ci ont été considérées comme des sagesse ou des spiritualités mineures, se déchiffrant en majeure partie comme des successions de la religion.

Dans cette perspective, la philosophie occidentale est donc apparue comme une frontière géographique (occidentale/orientale/africaine/amérindienne...) discriminant des niveaux de rationalités ; partant de la rationalité occidentale jusqu'à la philosophie orientale. Les productions intellectuelles africaines et amérindiennes semblent avoir été saisies comme des pensées pré-rationnelles, l'Occident se présentant comme l'incarnation de la véritable raison scientifique. Qui plus est, le philosophe allemand Hegel propose une histoire de la pensée à divers moments de l'histoire (hindouisme, confucianisme, taoïsme, bouddhisme, judaïsme, christianisme, islam, etc.) pour trouver son achèvement le plus parfait dans l'Allemagne de son époque. Celle-ci y aurait atteint un sommet d'accomplissement dans le sens d'une rationalité presque absolue.

Dans une certaine mesure, la pérennité de ce débat relatif à l'occidentalité de la philosophie reste encore perceptible de nos jours. Force est néanmoins de soutenir que la quête de leur philosophicité par les systèmes qui éclosent dans l'histoire de l'humanité s'avère légitime quand elles s'interrogent sur les réalités vraisemblablement évidentes. Il en est de même de toute entreprise attachée à l'élaboration de visions du monde qui, dans un certain sens, comportent les critères d'un discours rationnel. Mieux, toute théorisation qui s'apparente à un discours rationnel paraît à même de porter l'étiquetage philosophique. Il suffit, pour preuve, de considérer que la logique qui se présente comme la majeure partie d'opérations régissant la pensée rationnelle trouve ses origines dans la Chine du V^e et IV^e siècle avant notre ère sous l'égide de Mo Tseu. Cette même logique demeure inscrite au cœur de six écoles philosophiques hindoues¹.

Au regard de ce qui précède, il se trouve inadéquat de réserver à l'Europe la paternité exclusive de la Raison et de la philosophie. Elle se consolide dans chaque lieu au sein duquel l'homme déploie son activité. Comme le soutient Pierre Hardot, il ne peut y avoir de commencement absolu à propos de l'histoire de la pensée². Il passe pour impropre de désigner Socrate comme le premier philosophe. La pratique philosophique précède l'invention du concept de *philo-sophia*. Toute activité humaine devance la prise de conscience par l'homme de son efficace.

Dans cette optique, la datation précise de l'origine de la philosophie peut se révéler aléatoire ; tout comme la propriété exclusive et privilégiée de celle-ci. Elle se déchiffre comme une faculté inhérente à tout Homme. Elle relève de l'humanité de l'homme et contribue à la définition de son identité la plus profonde. Présumer qu'elle peut être perçue comme l'apanage d'un peuple particulier équivaut à stipuler la réalité de certains humains dépassant l'humanité des autres. La

¹ Henry Thomas Colebrooke et Guillaume Pauthier, *Essai sur la philosophie des Hindous*, Firmin Didot, 1833, pp. 17-47.

² Pierre Hardot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1995, p. 276.

pratique philosophique se caractérise par son acclimatation à chaque contexte dans l'histoire de l'humanité. Son déploiement en Occident se conçoit comme une trajectoire résultant d'un processus historique et culturel et non l'essence même de la pratique philosophique.

Pour clore cette séquence, il convient de retenir l'hypothèse du philosophe sénégalais Souleymane Diagne qui soutient l'absence d'un centre et d'une périphérie en matière de philosophie : « Il y a une activité philosophique des humains partout où ils se trouvent, qui va dans plusieurs directions, qui est posture herméneutique devant les œuvres d'art, distance critique devant les traditions, réflexion sur le langage, l'oralité et l'écriture, sur le développement des sciences, mais aussi sur les conditions politiques de l'émancipation, sur les modernités, sur la mondialisation, une activité qui est pensée de l'humain et des droits qui lui sont attachés [...] Qui est aussi évaluation de sa propre histoire¹. »

En somme, du fait de l'accaparement de la pratique philosophique par l'Occident, il s'avère ardu d'envisager l'épanouissement de la philosophie en dehors de son terroir et qui ne porterait pas les stigmates de l'occidentalité. Il apparaîtrait ici difficile pour tout partisan de ladite occidentalité de percevoir la destinée d'une philosophie africaine en dehors de sa définition et de l'acceptation même du concept de philosophie.

Sur quels postulats reposerait une philosophie entendue comme occidentale, africaine, asiatique ou amérindienne ? Quels seraient les invariants qui concèderaient leur philosophicité à une rationalité africaine, allemande, chinoise, grecque ? Qu'est-ce qui se profile derrière les conceptions philosophiques spécifiques ? Ne s'agit-il pas d'attributs culturels ou de nationalismes dissimulés ? Quel est le sens qui leur est accolé et leur pertinence excède-t-elle le contexte de leur déploiement ? Toutes ces interrogations concernent tout penseur européen confronté à la question de la philosophie africaine considérée comme une *terre incognita*.

Il va sans dire que la philosophie semble avoir dépassé les frontières européennes en s'émancipant des raideurs du concept comme le signale le penseur français Merleau-Ponty dans *Signes* : « Notre problème philosophique est d'ouvrir le concept sans le détruire »².

Tout compte fait, derrière la reconnaissance ou non des philosophies venues d'ailleurs se dessinent des enjeux et des présupposés idéologiques, politiques et socioculturels hérités des relations Nord-Sud. L'affirmation de l'existence d'autres voies d'approche de la réalité en dehors de la science européenne sur laquelle s'élabore nos analyses ultérieures comprend les traces de ce constat.

b) L'existence d'autres rationalités que la science européenne

L'examen précédent s'étend sur le débat relatif à l'occidentalité de la philosophie. Il révèle une considération de la philosophie minorée par l'affirmation de l'existence d'autres discours rationnels distincts de ceux produits par l'Occident qui se conçoit comme la norme et dont l'une des conséquences conduit à la marginalisation d'autres savoirs. La démarche consécutive à la réalité d'autres types de savoirs demeure indissociable de la récusation de l'épistémologie dominante qui s'emploie à favoriser l'émergence « d'autres formes de savoirs, d'autres modes de socialisation et d'autres visions du monde³. » À l'appui de cette proposition, il importe d'évoquer les accointances entre le capitalisme et sa prétention de domination de tous les domaines et celui relatif à la science. Cette thèse est celle de Boaventura de Sousa Santos qui soutient l'idée selon laquelle :

« Probablement plus que jamais, le capitalisme global apparaît comme un paradigme civilisationnel incluant tous les domaines de la vie sociale. L'exclusion, l'oppression et la discrimination qu'il produit n'ont pas seulement des dimensions économique, sociale et politique, mais aussi culturelle et épistémologique. En conséquence, affronter ce paradigme dans toutes ses dimensions est le défi

¹ Souleymane Bachir Diagne, « Philosophe en Afrique », *Critique, Revue générale des publications française et étrangères*, Tome LXVII-N° 771-772, Août-Septembre 2011, p. 612.

² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais » (n° 381), 2001.

³ Kasereka Kavwahirehi, *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Bruxelles, P.I. Peter Lang, coll. « Documents pour l'Histoire des Francophonies/Afriques » n° 18, 2009, p. 190.

qu'une nouvelle théorie critique et de nouvelles pratiques d'émancipation doivent relever. À l'opposé de leurs prédécesseurs, cette théorie et ces pratiques doivent commencer à partir de cette prémisse que la diversité épistémologique et la reconnaissance d'une telle diversité doivent être au cœur de la résistance globale contre le capitalisme et la formulation de formes alternatives de sociabilités¹. »

Nous ne reviendrons pas ici sur les auteurs comme Paulin-Joseph Hountondji, Valentin-Yves Mudimbe et Fabien Eboussi-Boulaga dans leur revendication d'une science africaine singulière. Nous signalerons plutôt l'existence d'un lien incontestable entretenu par ces penseurs africains avec l'Occident qui apparaît, dès lors, comme le lieu de légitimation du savoir. Cette posture comporte la conséquence de perpétuer une dépendance épistémologique et, par le fait même, une esquisse de la géopolitique coloniale de domination culturelle et intellectuelle du Nord à l'égard du Sud.

Au-delà des auteurs cités à propos de la minorisation de l'Afrique et de ses rationalités, dans la première section de ce chapitre, cette tendance semble perceptible auprès des philosophes modernes comme Emmanuel Kant, Edmond Husserl, Martin Heidegger et Emmanuel Levinas. Aux yeux de ces auteurs, l'Occident se déchiffre comme l'espace « spirituel » et « épistémique » de prédilection. À défaut de représenter le lieu par excellence de résidence et d'expression la plus assumée de la raison et de la liberté, celui-ci se définit comme « la téléologie historique des buts infinis de la raison »².

La défense de cette perception trouve un large écho dans le débat relatif au travestissement supposé par Emmanuel Levinas de l'idée hégémonique de l'Europe à travers le dévolu accordé à l'image de la ville de Jérusalem minimisée par la philosophie heideggérienne, dans sa définition des sources de l'identité européenne³. Pour le même auteur, la valorisation de la civilisation occidentale réside dans sa prétention d'avoir « su comprendre les cultures particulières » et dévalorisé les « autres cultures (“ les cultures particulières ”) » qui, d'après lui, « n'ont rien compris à elles-mêmes »⁴.

À l'image des auteurs liminaires de ce chapitre, cette modalité de pensée produit une marginalisation des lieux géographiques et culturels non-européens. Elle décourage l'émergence de rationalités ethniques perçues comme subalternes par rapport « à la mémoire et aux cosmologies du Centre qu'est l'Europe »⁵.

Dans cette perspective, les savoirs africains surgissent dans un système (néo)colonial qui produit du sens et un ordre et qui détermine les problématiques à traiter. Telle est la position de Sandra Harding qui soutient l'idée d'une double dépendance économique et épistémologique constitutive aux savoirs africains : « Les problèmes qu'on considère comme scientifiques dans le Nord moderne sont ceux que l'Europe expansionniste avait besoin de résoudre. [...] Les projets que les gens du Nord sont prêts à sponsoriser et à financer tendent à être seulement ceux qui sont conceptualisés par ceux du Nord, lesquels participent à la conception de la politique du développement, et par leurs alliés de partout dans le monde »⁶.

Cette approche rejoint celle du penseur indien Dipesh Chakrabasy qui fait l'hypothèse de la provincialisation de l'Europe qui incite à se départir du régime de penser imposé au seuil du XVIII^e siècle. Cette entreprise transite par un récit composé par l'Occident qui met en exergue sa cosmogonie et son histoire, en leur concédant un caractère universel. Une telle démarche présume du développement d'épistémologies et de discours rationnels jadis ostracisés par l'Europe et qui se déploient à travers la singularité de leur contexte géographique, historique et culturel⁷.

¹ Boaventura de Sousa Santos, *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Londres/Nex-York, Verso, 2007, p. XIX.

² Nelson Maldonado-Torres, « Post-Continental Philosophy : Its Definition, Contours, and Fundamental Sources », *Worlds & Knowledges Otherwise*, automne 2006, p. 7.

³ Robert Bernasconi, « Heidegger and the Invention of the Western Philosophical Tradition », in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, 1995, pp. 241-255.

⁴ Emmanuel Levinas, *L'Humanité de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 55.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sandra Harding, *Is Science Multicultural ? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998, p. 58.

⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, New Jersey, Princeton University Press, 2000, p. 2.

La perception claire de la singularité des épistémologies non-occidentales demeure inséparable de la prise en compte de la langue qui, à défaut d'apparaître comme le véhicule de visions du monde de leur contexte, se présente comme une ressource épistémique « à exploiter pour analyser et comprendre la situation d'un monde dont la vérité ne peut plus être réduite au potentiel d'une seule langue ou culture, quelle qu'en soit l'aura ou le potentiel épistémique¹. »

Cette préoccupation semble explicite dans l'œuvre du penseur néerlandais Wim van Binbergen qui s'inquiète de la permanence du fait que « la philosophie occidentale a implicitement tenu pour acquis qu'il y a un seul contexte social et culturel qui va de soi (celui de l'Atlantique nord), et une langue qui va de soi (la sienne propre)². » Pour cet auteur, la compréhension du contexte postcolonial marqué par une multi-inter-culturalité appelle le dépassement de l'ethnocentrisme simplificateur caractéristique de la philosophie moderne. En effet :

« À l'intérieur d'une seule langue, d'une seule orientation culturelle, la plupart des problèmes philosophiques sont toujours-déjà aporétiques – sans issue, sans solution. Cependant, la pluralité entremêlée en combinaison avec le repli identitaire des peuples à l'intérieur des frontières apparemment imprenables est l'expérience capitale du monde contemporain et, en ce sens, la manière dont la philosophie occidentale simplifie ses problèmes en les enfermant dans une seule langue, une seule culture devient de plus en plus inacceptable³. »

Dans la même optique, dans son ouvrage intitulé *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Paulin Hountondji traite de l'idée de la dépendance scientifique des intellectuels africains par rapport à l'Europe. Cet attachement viscéral à l'Occident dans le domaine intellectuel ressemble à la sujétion économique marquant les relations entre les deux continents. Il répercute une division du travail scientifique initié par la science occidentale⁴.

Encore aujourd'hui, le lien de subordination de l'Afrique à l'égard de l'Ouest dans la production et la validation de la production des connaissances favorise un échange inégalitaire et rend complexe, la communication entre le continent noir et d'autres horizons culturels et intellectuels émergeant comme l'Asie et l'Amérique latine. Tandis que se profile un intérêt particulier à l'endroit de la science africaine pour des penseurs latino-américains qui font l'hypothèse de la réalité d'une communication de problématiques entre les deux contextes⁵.

Tout compte fait, l'émergence du projet de la libération de la philosophie et de la décolonisation des sciences humaines telle qu'elle se donne à lire dans le contexte africain découle de la période des indépendances. En d'autres termes, « c'est à partir de ce lieu marqué par la souffrance générée par un système-monde injuste que l'ordre et le sens seront conférés à l'interaction entre signifiant et signifié. C'est aussi à partir de l'expérience vécue dans ce lieu géographiquement et historiquement situé, que s'imposera la pertinence d'une philosophie ou mieux d'un nouveau type de questionnement et de langage philosophiques à déployer pour changer le monde⁶. »

En somme, l'évolution de la philosophie africaine paraît indissociable de la portée de cette expérience coloniale et de l'injustice caractéristique de son système. Il en a découlé une prise de conscience et la décision de la mise en place de nouvelles épistémologies et de rationalités « ne recouvrant pas celles qui existent mais se construisant à partir des silences du grand récit occidental⁷. » Est-ce à dire que la philosophie africaine pouvait-elle ne pas s'épithétiser ?

¹ Kavwahirehi, *L'Afrique, entre passé et futur...*, op. cit., p. 194.

² Wim Van Binsbergen, *Intercultural Encounters. Africa and Anthropological Lessons towards a Philosophy of Interculturality*, Münster, Lit Verlag, 2003, p. 470.

³ *Ibid.*, p. 472.

⁴ Hountondji, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994.

⁵ Deux auteurs latino-américains peuvent être cités à l'appui de ce propos : Walter Mignolo (*The Idea of Latina America*, p. XI) et Arturo Escobar (*La Invencion del tercer mundo. Construccion y deconstruccion del desarrollo*, Bogota, Editorial Norma, 1998).

⁶ Kavwahirehi, *L'Afrique, entre passé et futur...*, op. cit., p. 201.

⁷ *Ibid.*

c) La philosophie africaine pouvait-elle ne pas s'épithétiser ?

La philosophie africaine doit son existence à la revendication par l'Africain d'une rationalité singulière. Nous avons découvert dans les développements précédents que du fait de son origine grecque, la philosophie paraît avoir été associée à l'occidentalité. Au-delà de la *Raison dans l'Histoire* qui d'après le philosophe allemand Hegel semble avoir oublié le continent africain, la supériorité de la civilisation européenne d'après George Frazer et la mentalité prélogique du nègre du sociologue Lévy-Bruhl restent à l'origine de la quête par l'Africain de sa dignité, de ses voies particulières d'approche de la réalité et de l'affirmation de la présence africaine dans le monde.

Cette entreprise inhérente à l'adjectivation de la philosophie africaine se déploie donc dans un contexte particulier relatif à la fin de la colonisation qui se présente comme une période qui précède les indépendances. Il s'agissait, en effet, pour les philosophes africains d'un travail de dénonciation d'un discours idéologiste colonialiste, voire raciste, des auteurs occidentaux pour qui l'homme noir apparaissait comme un être dénué de raison. À ce titre, la nécessité d'une philosophie africaine se définit comme une réaction positive aux minorisations déjà évoquées.

Dans un tel contexte, l'importance de l'usage du discours philosophique s'avère crucial en raison de sa convocation, en cette période de domination européenne, par les différents mouvements de libération. La philosophie s'apparente, dès lors, à une arme d'un combat qui ne peut être saisie comme sa finalité première. Nous sommes en face d'une philosophie défensive à qui échoit la tâche de fournir des armes à même d'aider à résister aux assauts du colonisateur. Comme le souligne Fabien Eboussi-Boulaga, il ne suffit pas d'affirmer « nous avons aussi une philosophie », il reste là plutôt question dans cette démarche de lui attribuer une orientation et un sens¹.

Par ailleurs, son investissement s'exerce à l'aune de la preuve. En d'autres termes, dans la perspective déjà évoquée de la minorisation des savoirs africains, prouver l'effectivité de la philosophie africaine équivaut à certifier la présence de la Raison en terre africaine. Derrière l'adjectivation de la philosophie africaine se joue la revendication de l'humanité et par conséquent de la dignité et la liberté de l'homme noir. Il incombe, de manière spécifique, à la philosophie africaine, au-delà de la libération de l'homme, la promotion de l'édification d'une identité africaine. À travers une démarche qui frise l'idéologie, elle s'attelle à penser l'être-africain-au-monde dans le but de favoriser sa valorisation.

Au regard de ce qui précède, l'indigénisation de la philosophie africaine apparaissait comme inéluctable. Il convient, par ailleurs, pour s'en convaincre, de considérer d'autres épithétisations à la même époque et surtout celle relevant de la théologie africaine. L'importance de cette adjectivation de la théologie africaine demeure inséparable de la considération due à la philosophie conçue comme la servante de la théologie.

D'un point de vue purement historique, le débat se rapportant à l'inculturation de la théologie africaine remonte avant la convocation du Concile Vatican II. Dans un contexte dominé par le débat relatif à la Négritude, l'un des éléments d'éveil de l'émergence d'une théologie africaine s'articule autour de la publication en 1956 du livre *Des prêtres noirs s'interrogent*. Il s'agit d'un ouvrage collectif qui s'emploie à l'examen de plusieurs vérités de la foi à partir de la culture africaine².

En dehors de cette publication, l'étude de la « préhistoire » des épithétisations disciplinaires nous conduit inexorablement aux initiatives de la Société africaine de culture (SAC). De 1962 date la publication par cette institution de la « Personnalité africaine et catholicisme » qui se perçoit comme sa contribution au Concile Vatican II. Avec l'aide de son conseiller théologique, le Révérend Père Jean Daniélou, les étudiants africains de Rome émirent des « Vœux africains pour le Concile »³, tout en remettant en cause l'adéquation du concept de la théologie avec l'adaptation du

¹ Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977 et 1997.

² Collectif, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, coll. « Rencontres », 1956.

³ Mgr Monsengwo Pasinya, « Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes », *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, FCK, Kinshasa, 1991, pp. 11-20.

Christianisme aux cultures. En effet, « étant donné la transcendance du Message révélé par rapport aux cultures, on ne voyait pas trop ni ce qu'il fallait adapter, ni à quoi il fallait l'adapter. D'où l'insistance sur la personnalité ou identité africaine au sein du christianisme et une attitude critique vis-à-vis des " induits " »¹. »

En outre, en janvier 1960, le jeune théologien Tharcisse Tshibangu signalait, au cours d'un débat contradictoire avec le Chanoine Alfred Vanneste, la possibilité d'une « théologie de couleur africaine »². La revendication de l'indigénisation de la théologie atteint sa vitesse de croisière dans les années 1990 avec de nombreux théologiens africains dont : Barthélemy Adoukounou, Oscar Bimwenyi, Engelbert Mveng et Efoé-Julien Penoukou. Ceux-ci articuleront leurs travaux autour du problème, de la question des principes, de la méthodologie et du contenu d'une théologie africaine³. Par ailleurs, l'africanisation de la théologie résulte des préconisations de l'Église universelle qui sollicite de la part des Africains l'assomption de leurs responsabilités dans l'institution d'une théologie à même de favoriser l'incarnation de la pensée ardente des hommes et des femmes du continent noir. Il suffit, à l'appui de cette assertion, de citer le Concile Vatican II qui dans sa constitution *Ad Gentes* stipule que les nouvelles Églises africaines « empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne »⁴. »

Dans cette perspective, « pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socio-culturel [...] une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen »⁵. »

L'objectif assigné à l'adjectivation de la théologie vise la saisie de manière plus nette des chemins à travers lesquels, « la " foi " compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut " chercher l'intelligence ", et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine »⁶. » C'est dans cette seule optique qu'apparaîtront les voies vers une plus grande adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne⁷.

À l'occasion de son premier séjour africain, le Pape Jean-Paul II reconnaissait que la spéculation théologique pouvait être considérée comme l'un des domaines de l'africanisation les moins lotis. Il s'agit, comme l'ont noté les évêques après le synode de 1974⁸, d'une nécessité inhérente au vécu de la foi qui appelle l'implication des Églises africaines. Aux yeux des évêques, l'importance de l'épithétisation de la théologie découle de l'aspiration à la construction d'une rationalité qui réponde aux aspirations fondamentales des peuples du continent noir. Une telle exigence reste tributaire de la situation interne des Églises d'Afrique qui appelle l'élaboration d'une théologie incarnée⁹.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur la relation entre philosophie et théologie sur laquelle nous reviendrons largement dans nos analyses ultérieures. Il importe, néanmoins de retenir, en somme, que dans un contexte de lutte en faveur de la reconnaissance de l'homme noir, l'africanisation de la philosophie va de pair avec celle relative à la théologie et à d'autres disciplines. À ce titre, le principe même de l'existence de cette philosophie africaine ne fait plus l'objet d'une quelconque récusation. La cause étant entendue, l'adjectivation de la philosophie africaine mérite d'être

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Tharcisse Tshibangu, A. Vanneste, « Débat sur la théologie africaine », in *Revue du clergé africain*, 15, 1960, pp. 333-352.

³ Monsengwo Pasinya, *art. cit.*, p. 14.

⁴ A. G., n° 22, p. 577.

⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Voir la *Déclaration sur l'Évangélisation dans la coresponsabilité*, D. 19664, 1974.

⁹ Jean-Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 2009, pp. 197-198.

considérée comme un fait acquis. Se pose néanmoins la question de sa spécificité. Représente-t-elle une philosophie singulière ? Il convient pour tenter de répondre à cette interrogation de considérer les trois postures philosophiques caractéristiques de la revendication d'une rationalité africaine spécifique.

3. Les trois postures philosophiques de la revendication d'une spécificité africaine

L'histoire de l'épithétisation de la philosophie africaine met en exergue quelques trajectoires qui expliquent son enracinement dans un contexte marqué par la revendication d'une rationalité africaine singulière aux fins de l'affirmation de la dignité de l'homme noir. Même si certaines de ces représentations semblent avoir été rendues obsolètes par les évolutions culturelles, sociales et académiques en raison surtout de l'apparition d'une philosophie africaine critique, elles continuent de mobiliser l'imaginaire intellectuel africain et européen. Parmi elles, l'affirmation de l'égalité entre le Blanc et le Noir, la négation du logocentrisme et la requête par l'Africain de l'origine de la matrice de la rationalité occidentale. Nous nous proposons dans cette séquence d'examiner les traits dominants de ces trajectoires philosophiques qui se résument autour des concepts de la similitude, de la différence et de l'assimilation.

a) Les philosophies de la similitude

Dans une certaine mesure, la philosophie africaine trouve ses racines dans les travaux de nombreux auteurs, en majeure partie européens, qui se sont assignés la mission de réhabiliter l'image dégradée de l'africain. Ceux-ci réfutent la thèse relative à l'absence d'intelligence chez l'homme noir. Les traits qui le caractérisent s'articulent autour de sa prétendue inaptitude à l'accès au progrès, de son incapacité congénitale à cogiter, de sa propension au mal et à la violence et d'une absence manifeste de religiosité et d'une tendance vers la sauvagerie.

Dans cette optique, la revendication d'un discours philosophique africain singulier passe par la mise en exergue des philosophies de la similitude qui se rapportent à l'affirmation de l'égalité entre le Blanc et le Noir en raison de l'existence de philosophies traditionnelles. Quelques auteurs méritent, à ce titre, d'être mentionnés.

Avant d'exposer les thèses de ces auteurs, il convient de rappeler qu'un philosophe africain noir a séjourné en Allemagne au XVIII^e siècle. Il s'agit de Guillaume Amo à qui revient d'avoir pris la défense des droits de l'homme noir et de l'égalité des hommes dans sa *Dissertio inauguralis de jure Maurorum in Europa* (Halle, 1729). Même si la philosophie africaine n'apparaît pas comme son objectif affiché, avec ce philosophe nous disposons d'une première réfutation de la minorisation de l'Africain provenant d'un noir¹.

Au-delà de Guillaume Amo, le Père Josef Smet évoque un autre philosophe africain, Jacobus Capitein (1717-1749), suivant une information qui lui a été communiquée par le Professeur Bontick. Étudiant à la Faculté de théologie (calviniste) de l'Université de Leiden en Hollande, Capitein reste à l'origine d'une *disputatio publica*, le 10 mars 1742 sur *De servitute, libertati christianae* (L'esclavage n'est pas opposé à la liberté chrétienne). Dans cet écrit, Capitein soutient l'hypothèse de la possibilité pour ses frères de race d'embrasser la foi chrétienne et d'être libérés par le Christ en dépit de la condition corporelle d'esclaves².

En dehors de cet auteur, l'intellectuel belge Raoul Allier soutient l'idée selon laquelle :

« Pendant tout le XVIII^e siècle et jusqu'à une date récente, un adage a été courant parmi les psychologues, à savoir que la nature humaine est partout et toujours la même et que, par suite, entre le non-civilisé et nous, il y a une différence de culture et de développement. Après avoir répété si

¹ Guillaume Amo, *Dissertio inauguralis de jure Maurorum in Europa* (Halle, 1729).

² Josef Smet, *Histoire de la philosophie africaine*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa-Limete, 1990, pp. 28-30.

longtemps un axiome que personne ne contestait, la pensée philosophique hésite, en ce moment, à le juger aussi indiscutable qu'on l'avait cru. Des doctrines se répandent, qui le battent en brèche vigoureusement ; et l'affirmation a bien l'air de céder le pas à une thèse qui le contredit à peu près radicalement¹. »

Pour Leo Frobenius, il existe « de puissantes formes culturelles chez les races noires, peu considérées, et par contre en Europe de petits vestiges culturels insignifiants chez de grands personnages haut placés »².

Dans la même optique, Maurice Delafosse récuse l'idée de l'infériorité du Noir à l'égard du Blanc qui se manifeste à travers une confusion entre l'ignorance et l'inintelligence : « Le plus grand génie du monde, s'il n'était jamais allé à l'école et n'avait jamais vécu qu'au milieu des sauvages, aurait été sans doute dans la complète impossibilité de manifester sa haute intelligence naturelle, ce qui ne veut pas dire qu'il ne l'eût pas possédée effectivement »³.

Il récuse la perception négative des Noirs africains qui, dans un milieu développé n'auraient rien produit de spécifique. Le développement du cerveau demeure indissociable du contexte et le jugement adéquat à propos de la capacité intellectuelle d'un peuple conçu dans son ensemble nécessite la prise en compte de son évolution normale. L'évolution de l'intelligence résulte du contact avec d'autres populations plus évoluées dans la mesure où la mutation des populations découle de l'adoption et de l'assimilation des apports des peuples plus « avancés ».

Il signale enfin que l'une des preuves révélant la grande intelligence des Noirs s'appuie sur le fait que, dans un contexte non favorable, ceux-ci restent les auteurs d'importantes réalisations à l'image de l'organisation des États, de la constitution de centre d'études comme Tombouctou, l'institution de formes d'écriture, etc.⁴.

Dans cette évocation, d'autres auteurs méritent d'être cités. Il s'agit, en premier lieu, de Cyrille Van Overbergh qui, au contact avec la pensée de Booker Taliane Washington à Tuskegee, semble à l'origine de l'amélioration de la perception du noir, des civilisations noires, des religions, des idéologies et des philosophies traditionnelles. En lien avec les contributions de Delcommune et de Van der Kerken, il se présente comme le concepteur d'une nouvelle représentation de l'homme noir : « Ces noirs d'élite s'élèvent à la hauteur des blancs et parfois les dépassent »⁵.

Dans le même sens, « parmi eux (les Bantous), comme parmi les Européens, l'intelligence présente des degrés divers. Les humbles et les petits, obligés dès leur jeune âge à travailler beaucoup n'ont guère pris le temps de penser. Mais il existe souvent, parmi les indigènes de l'aristocratie, qui ont été instruits de l'histoire du peuple et de la tribu et ont eu le temps de réfléchir, des hommes vraiment respectables »⁶.

En d'autres termes, « le bon sens de nombres de proverbes bantous, la philosophie de beaucoup de leurs réflexions... leur manière de discuter et de raisonner... leur facilité à apprécier la valeur réelle des Européens... ne permettent pas de croire les Bantous plus mal doués au point de vue des aptitudes intellectuelles, que nombres d'Européens »⁷.

Enfin, « au lieu de faire table rase pour importer une civilisation européenne, on tente de placer une greffe sur l'arbre qui s'offre et dont on veut perfectionner le produit. La méthode de l'évolution se substitue peu à peu à la méthode “ révolutionnaire ” du coup de baguette »⁸.

Il convient ici de signaler que du contexte produit par l'évolution de l'acception du noir telle qu'elle se donne à lire dans les citations qui précèdent émergent des auteurs qui confortent cette vision. À

¹ Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot, 1927, pp. 7-8.

² Leo Frobenius, *De l'essence de la civilisation*, 1921, pp. 20-24.

³ Maurice Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, Payot, 1922, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵ Cyrille Van Overbergh, *Les nègres d'Afrique*, Bruxelles, 1913, p. 167.

⁶ Van Der Kerken, *Les sociétés Bantoues du Congo Belge*, Bruxelles, 1920.

⁷ *Ibid.*

⁸ Van Overbergh, *op. cit.*, p. 168.

l'appui de cette proposition, nous retiendrons, d'abord, Dennett qui fait l'hypothèse de l'existence de philosophies ésotériques¹.

Par ailleurs, en dehors de la publication de textes de philosophies orales par Mgr De Clercq², Marcel Griaule a recueilli la sagesse des initiés, à l'image de celle d'Ogotemmeli³ tandis que Van der Kerken semble avoir conceptualisé l'existence des philosophies traditionnelles :

« La philosophie populaire de l'Afrique Belge se laisse entrevoir dans les épopées, les contes explicatifs, les fables, les récits, les proverbes. Elle rappelle quelque peu la philosophie pratique, se dégageant des fables d'Esopé, de Phèdre ou de la Fontaine et la philosophie populaire des gens simples et frustrés de l'Europe contemporaine. Dans l'élite africaine, on rencontre – en dehors des conformistes – des sceptiques, des épicuriens, voire stoïciens, etc., justifiant leur point de vue par des raisonnements forcément simples, mais non dépourvus de bon sens »⁴.

Dans la même optique, pour de nombreux intellectuels africains, *La philosophie bantoue* du révérend Père Placide Tempels apparaît comme l'un des rares héritages de la période coloniale en ce qui a trait à la philosophie⁵.

Enfin, au-delà de ces auteurs, il nous paraît nécessaire d'évoquer le nom d'Aldous Huxley. Ce dernier soutient, dans un ouvrage de 1945, que des rudiments de la *philosophia perennis* restent observables au sein de la « rationalité » traditionnelle des peuples primitifs, « dans toutes les régions de la terre, et, sous ses formes les plus pleinement développées elle trouve une place dans chacune des religions supérieures »⁶.

En somme, au regard de ce qui précède, la première réponse à la question de la conceptualisation d'une science singulièrement africaine se réfère à de multiples tentatives articulées autour de l'égalité entre le Blanc et le Noir. Cette démarche concerne de nombreux auteurs européens qui présument de l'existence de philosophies traditionnelles en Afrique. Ce sont, en majeure partie, de philosophies collectives, orales et populaires. En tant que telles, elles se déploient à l'aune de créations de tous les Africains d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Considérée comme la philosophie de tous, elle demeure, en dernière instance, la philosophie de personne. Peut-on admettre qu'elle représente celle des sages africains d'hier ?

En dehors de la similitude, la deuxième tendance caractéristique de l'adjectivation de la philosophie africaine renvoie plutôt à l'émergence de philosophies ordonnées autour de la négation du logocentrisme.

b) Les philosophies de la différence et la négation du logocentrisme

À côté des philosophies de la similitude portant sur la certification de l'égalité entre le blanc et le noir, le deuxième courant qui s'attache à la conception d'un discours philosophique africain particulier, par le biais des philosophies de la différence, s'appuie sur la négation du logocentrisme. Au regard des acquis des séquences précédentes, la revendication d'une rationalité africaine spécifique de facture philosophique s'appuie sur deux affirmations implicites. Il s'agit, en premier lieu, de l'affirmation de l'existence de la philosophie occidentale à travers l'acceptation de ses philosophes et de leurs systèmes philosophiques. En second lieu, la démarche porte sur la récusation de la philosophie africaine. Incombe donc à la philosophie africaine de prouver sa réalité par le biais de la définition de son intention épistémologique.

¹ R. E. Dennett, *At the back of the black man's mind, or notes on the kingly office in West Africa*, London, 1968.

² De Clercq, « La peur et la honte chez les Noirs baluba », in *Congo*, 1928 (9), Tome II, pp. 588-601.

³ Griaule, *Entretiens avec Ogotomméli*, Paris, Nouvelles éditions, 1966.

⁴ Van Der Kerken, « Les populations africaines du Congo Belge et du Ruanda-Urundi », in *Encyclopédie du Congo Belge, Bruxelles* (1951), p. 130.

⁵ Tempels, *La philosophie bantoue*, 1945.

⁶ Aldous Huxley, *La philosophie éternelle. Philosophia perennis*, traduction de J. Castier, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 7.

À ce titre, au moyen de l'abandon des procédures du type historique se basant sur les individus et les textes écrits dans l'attestation de l'effectivité de la philosophie occidentale, la démarche de la philosophie africaine semble avoir adopté une méthode différente. Celle-ci se déploie autour de l'observation des attitudes du peuple, au moyen de l'analyse des données de la culture et notamment du langage ainsi que par le truchement des déductions métaphysiques et morales¹.

Il convient de souligner ici que cette philosophie de la différence, qui découle d'un courant de la philosophie de la tradition, conduit à une conclusion revendiquant le statut d'une preuve irrécusable et apodictique : les africains sont détenteurs d'une philosophie. La spécificité de cette philosophie réside dans sa différence avec la philosophie occidentale. Se pose, dès lors, la question de la nature de cette philosophie et de l'usage de ce vocable pour la désigner.

Avant de répondre à cette interrogation, il convient d'abord d'évoquer les raisons à l'origine de cette démarche. Il s'agit, dans tous les cas, de la récusation de la représentation de l'Afrique comme le pendant négatif du monde rationnel et donc civilisé. Portée par plusieurs penseurs, celle-ci se fonde sur une négation des valeurs européennes et défend celles de l'Afrique.

Cette conception provient, d'une manière générale, des États-Unis d'Amérique². Parmi les figures qui favorisent sa genèse, la personnalité d'Edward W. Blyden mérite d'être signalée pour l'institution du concept d'*african personality*, présumant d'un *ethos* pan-nègre qui le conduit à militer en faveur de la revendication par l'Africain d'une conscience de soi et d'une fierté due à sa race³.

Cette entreprise, qui signale l'origine diasporique de l'idéologie africaine affectée à la libération de l'homme noir, révèle son enracinement sur le terroir africain. L'aspiration au panafricanisme qui constitue le fondement de cette approche repose sur son unanimité auprès des auteurs de cette période comme Booker T. Washington, Marcus Garvey, William Edward Burghardt du Bois et Jean Price-Mars.

Dans sa négation du logocentrisme, Garvey a produit un mouvement populaire articulé autour de la thématique de *l'Afrique pour les Africains en Afrique et ailleurs*⁴. Son grand activisme le conduit à la création d'une compagnie maritime, le « Black Star line » à qui était dévolue la mission de favoriser un retour massif de tous les Africains en Afrique, conçue comme leur mère-patrie.

À l'instar de Garvey, le Dr William Edward Burghardt du Bois peut être considéré comme l'un des grands penseurs du panafricanisme. Nombre d'idéologies africaines contemporaines s'inspirent de ses idées. Le courant de la Négritude à l'initiative du Martiniquais Aimé Césaire et du Sénégalais Léopold Sedar Senghor, peut être cité à l'appui de cette proposition. Même si l'affirmation d'une différence entre l'Africain et l'Occidental, ainsi que sa prétendue émotivité véhiculées par ces deux auteurs feront l'objet d'une déconstruction. Pour l'excellente raison que les promoteurs de cette acception se basent sur la mobilisation des origines « fictives » de l'Africain, à cette époque, attaché à sa communauté et à la nature dans une posture d'harmonie avec elles.

Dans son ouvrage *Léopold Sedar Senghor : négritude ou servitude ?*, le philosophe Marcien Towa, qui ne souscrit pas aux thèses de Franz Fanon, assure que les préconisations de la Négritude ne permettent pas la libération du continent noir. La faculté de se rendre non colonisable par autrui

¹ Monga Oliga Mbambi, « Philosophie et promotion socio-politique de l'Afrique. Philosophie et praxis en Afrique. Sur la problématique de l'efficacité pratique de la philosophie », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, op. cit., p. 223.

² Rosemann, « Penser l'autre : la philosophie africaine en quête d'identité »..., art. cit., pp. 290-292.

³ L'intérêt de cette prétention se donne à lire dans cette citation d'Azombo-Menda et Enobo Kossao qui dans *Les philosophes africains* par les textes soutiennent la thèse selon laquelle : « Aujourd'hui encore, la voix de Blyden s'adresse à l'Afrique indépendante pour lui rappeler ce qui pourrait être sa mission dans l'histoire de l'humanité. E.W. Blyden reste, pour nous, un philosophe original et précurseur capable d'intégrer les hommes d'État et les étudiants africains ».

⁴ Initié par Paul Otlet qui publia à Bruxelles une brochure intitulée « L'Afrique aux Noirs », ce slogan repris à Nyassaland en 1896 par le pasteur britannique Booth en 1897 sous la forme : l'Afrique aux Africains, ou Africa for the Africanus. L'expression sera popularisée par Marcus Aurélius Garvey.

nécessite l'aptitude à apparaître comme son égal. Échoit donc à l'Africain la tâche de promouvoir son égalité avec l'autre¹.

Par ailleurs, la négation du logocentrisme, qui soutient cette deuxième attitude concernant les philosophies de la dissimilitude, tourne autour de la réalité de la pluralité des discours rationnels et des nouveaux enjeux épistémologiques. Deux raisons s'avèrent à l'origine de cette approche qui admet la reconnaissance de la notion d'une rationalité non-paradigmatique, pour reprendre le vocabulaire de Thomas Kuhn. Une telle démarche procède de l'expérience et du caractère protéiforme des cultures présentes dans le monde. Elle permet, en premier lieu, de favoriser l'adoption d'une attitude de tolérance à l'égard d'un peuple qui fonderait ses connaissances sur des éléments qui ne se rapportent pas à la rationalité scientifique (monde des esprits, rite de purification...).

Elle concède, en second lieu, de réfuter tout ethnocentrisme rationnel qui donne de ne pas percevoir les autres cultures à l'aune des critères qui peuvent leur apparaître comme exogènes. Il ressort de cette acception que l'établissement de ses propres normes de vérité et de rationalité incombe à chaque culture. En d'autres termes, du fait de la théorie feyerabendienne de l'incommensurabilité, il n'existe aucun critère externe aux cultures permettant d'affirmer la supériorité d'une rationalité par rapport à une autre².

Au total, les philosophies de la dissimilitude possèdent un côté négatif qui concerne la promotion de la théorie du non-éclatement de la science. Elles soutiennent une démarche culturaliste qui produit un « exceptionnalisme » ou le culte de la différence. La mondialisation ou la globalisation caractéristique du monde contemporain empêche l'enfermement au sein d'un « provincialisme » avec l'appauvrissement et la déshumanisation qui en apparaissent comme les conséquences les plus significatives.

Force est d'admettre que ce constat ne peut pas conduire à annihiler toute tentative consécutive à la recherche de tout ce qui renvoyer au « spécifiquement » africain. Il ne s'agirait pas d'une exhumation du passé culturel, mais d'une démarche à qui semble dévolue de mettre en relief une singularité qui apparaît comme une part africaine, mieux, la contribution de l'Afrique à l'humanité. L'important ne réside pas dans l'affirmation ou non d'une spécificité africaine. Les différents travaux de philosophie africaine produite à travers le monde se conçoivent comme une attestation « implicite » d'une certaine africanité. Comme le signale le professeur congolais Ngimbi Nseka, « sa reconnaissance reste implicite dans nos réclamations de l'inculturation, par exemple, et d'une philosophie ou d'une théologie, pour ne parler que d'elles, authentiquement africaines³. »

Autrement dit, nous sommes au cœur d'une singularité qui se révèle dans le comportement et la vie de tous les Africains, quelle que soit leur condition. Dans cette perspective, rien ne sert de s'appesantir sur les voies d'approche de la réalité destinées à révéler cette originalité africaine (le maraboutisme, la sorcellerie, le nkisi, la divination, le magicisme pour corroborer l'optique de la « pensée magique » de James George Frazer), qui le confinent à un stade primitif dans l'évolution humaine. Il importe plutôt de penser leur intégration au sein d'un projet plus global à qui incombent le développement et l'humanisation intégrale de l'Africain⁴.

Hormis la similitude et la différence, les philosophies mythiques et de l'assimilation se déchiffrent comme la troisième posture de la revendication africaine d'un discours philosophique spécifique. Cette démarche porte sur la réclamation par l'Africain de l'origine de la matrice de la science occidentale, que nous entendons évoquer dans notre prochaine analyse.

¹ Marcien Towa, *Léopold Sedar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Clé, 1971.

² Paul Komba Nzinga, « La fuite de la raison scientifique et la recherche d'autres perspectives épistémologiques », in *Philosophie africaine : rationalité et rationalités* (du 24 au 30 avril 1994), Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, FCK, coll. « Recherches philosophiques africaines » n° 24, 1996, p. 120.

³ Ngimbi Nseka, « Discours de clôture », *Philosophie africaine : rationalité et rationalités...*, op. cit., p. 587.

⁴ *Ibid.*

c) Les philosophies mythiques et de l'assimilation

À côté des philosophies de la différence et de la ressemblance, la troisième posture que nous entendons exposer dans cette enquête concerne les philosophies mythiques et de l'assimilation. Cette approche procède de la mobilisation d'un passé élogieux de l'Afrique. Il s'agit d'une philosophie qui fait appel à une sagesse millénaire inscrite dans des proverbes, des contes et des symboles d'un monde mythique africain. Nous sommes devant un discours rationnel singulièrement passéiste, orienté vers une lointaine Afrique qui se présente sans cesse, en dehors de toute altération et qui se transmet de génération en génération. Au-delà de l'illusion d'une Afrique d'hier éternellement actuelle, cette philosophie met en exergue l'idée d'une Afrique intacte avec ses valeurs de la vie, de solidarité, de respect des aînés¹.

Nous faisons l'option de nous appesantir, dans cette séquence, sur la revendication par l'Africain de l'origine de la matrice de la rationalité occidentale. Cette prétention que le penseur américain Philipp W. Rosemann appelle « le discours en retour » en s'inspirant du philosophe français Michel Foucault, se présente comme « une manière pour le groupe marginalisé de s'inscrire au centre de la culture en s'appropriant les concepts et idées de ce dernier – concepts et idées que pourtant le centre avait toujours déployé pour affirmer sa propre supériorité. Tandis que la stratégie de négation se caractérise par un rejet des valeurs du centre, le discours en retour affirme ces mêmes valeurs, tout en s'escrimant à démontrer que la marge les possède au même titre, voire plus originellement, que le centre². »

Cette démarche est celle de Cheikh Anta Diop et d'Henry Olela ainsi que de leurs disciples qui ont entrepris de mettre en exergue l'idée selon laquelle, à défaut d'être au-dessus de la culture africaine, la science occidentale tire sa substance des anciennes civilisations africaines. Cette assertion découle du fait que la science grecque de laquelle procède la culture occidentale proviendrait de la civilisation égyptienne qui remonterait elle-même aux cultures antiques de l'Afrique noire. Pour preuve, de l'avis du savant sénégalais, l'anthropo-thé-cosmogonie de l'Égypte ancienne constitue la matrice philosophique en dehors de laquelle la philosophie grecque serait une vue de l'esprit.

Dans *Nations nègres et culture*, Cheikh Anta Diop consacre deux chapitres à l'origine nègre de la civilisation égypto-nubienne et à l'apport de cette civilisation, donc de la pensée nègre, à la civilisation occidentale, dans les sciences, les lettres et les arts. Il soutient, d'emblée, que « les Ethiopiens d'abord, les Egyptiens ensuite, selon le témoignage unanime de tous les Anciens, ont créé et porté à un degré extraordinaire de développement tous les éléments de la civilisation alors que les autres peuples – en particulier les Eurasiatiques – étaient plongés dans la barbarie [...] Les Grecs n'ont fait que reprendre et développer dans une certaine mesure parfois, les inventions égyptiennes »³.

Il assure, dans la même optique, que « ce sont les ancêtres des Nègres qui ont inventé les premiers les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation sociale, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture [...] en disant cela on ne dit que la modeste vérité et la stricte vérité, que personne, à l'heure actuelle, ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom⁴. »

Si la quasi-totalité des ouvrages qui fondent cette position s'apparentent à des apologies, leur qualité scientifique prête à caution en raison de problèmes épistémologiques inhérents à leur conception. Tel est le cas de l'ouvrage portant sur la provenance africaine de la philosophie grecque du nigérien Innocent C. Onyewuenyi⁵.

¹ Mambi, *art. cit.*, p. 223.

² Rosemann, « Penser l'autre : la philosophie africaine en quête d'identité »..., *art. cit.*, pp. 290-292.

³ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire*, Préface à l'édition de 1979, quatrième édition, Paris, Présence africaine, 2011, p. 395.

⁴ *Ibid.*, p. 401.

⁵ Innocent C. Onyewuenyi, *The African Origin of Greek Philosophy : An Exercise in Afrocentrism*, BookSurge, Publishing, 2005.

Tout compte fait, quelle que soit la plausibilité ou non de la thèse relative à la genèse africaine de la civilisation grecque, il convient de signaler ici l'accueil fortement positif concédé à l'ouvrage de Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*¹. Hormis son caractère illustre, cet ouvrage a favorisé l'apparition d'une controverse opposant durement les « africanistes eurocentristes » qui ont déployé toute leur industrie à détruire la réputation scientifique des égyptologues de l'afrocentricité ou « afrocentristes »².

La pléiade de réactions consécutives à la publication, sous la direction de François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot, d'un ouvrage collectif intitulé *Africanisme, l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, manifeste de la dureté du débat relatif à la contribution africaine à la science universelle³.

Il ne nous incombe pas dans cette recherche de nous constituer en arbitre dans ce différend qui oppose les Afrocentristes et les Eurocentristes. Il convient, néanmoins, de porter, succinctement, la réflexion sur la place de l'Afrique dans le mouvement universel de la science. Cette thématique relève bien de notre problématique qui renvoie à la situation de la démarche africaine dans son intention définissante par rapport à un dessein général de la rationalité dans lequel elle s'inscrit inévitablement.

Les études des Afrocentristes les plus distingués mettent en relief la réalité d'un lien indéniable entre la Grèce antique et l'Afrique noire. La controverse intéresse plutôt la nature de ce lien et plus précisément la teneur des influences réciproques entre les deux entités. Nous ne nous prononcerons pas sur la plausibilité ou non des thèses soutenues par les Afrocentrismes ou par leurs détracteurs dans un différend se rapportant à l'orthodoxie ou à la révolution scientifique. Dans ce débat concernant la place de l'Afrique s'agissant de l'émergence d'une pensée grecque de nature philosophique, notre observation ressortit à l'optique d'interculturalité inhérente à la polémique. Il ne fait l'ombre d'aucun doute, en raison du processus de mondialisation caractéristique du monde actuel, que la coexistence entre elles ne peut faire abstraction de l'institution d'un espace de dialogue entre les différentes cultures considérées.

Dans cette perspective, l'examen du passé africain dépend, de manière concomitante, de la prise en compte du passé européen, à travers une démarche qui se départit de la passion consécutive à l'agressivité qui se profile de la lecture des *Afrocentrismes*.

Les identités culturelles ne peuvent se mouvoir que dans des contextes situés et diversifiés. Il s'agit de contextes eux-mêmes résultant d'héritages protéiformes. En effet, « n'importe quel élément culturel devient nôtre dès lors qu'il est à notre disposition et non à la sienne⁴. »

En somme, à cause de sa situation de continent dominé, la réécriture de son histoire ne peut se réaliser dans le sens de la répétition. Une telle entreprise appelle la considération dévolue à l'apparition d'une « conscience collective constructive » nécessitant des prémisses épistémologiques d'une pensée créative. Il est question de l'émergence d'un « penser autrement » qu'évoque le penseur congolais Georges Ndumba et sur lequel nous reviendrons dans nos développements ultérieurs. Pour cet auteur :

« Nous soumettre entièrement à la raison nous permettra de gagner du temps et de combler notre retard sur le plan scientifique et technique en prenant conscience qu'il reste des alternatives multiples et peut-être même inépuisables, que la sagacité humaine et pourquoi pas africaine peut explorer, établir et opérationnaliser [...] En effet, s'il est vrai que la spécificité culturelle est le lien qui unit chacun d'entre nous aux sources du sens, il apparaît avec évidence que c'est seulement dans l'assomption résolue de ce qui s'est inscrit dans les traditions éprouvées que peuvent être données les

¹ Martin Bernal, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, I-II, traduit de l'anglais (américain) par Nicole Grenaille, PUF, 1996-1999.

² Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, L'Harmattan, 2001.

³ François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Africanismes, l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.

⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique de la philosophie dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 69.

conditions d'accès à un horizon signifiant et que c'est aussi par là qu'il est possible pour chacun de s'affirmer en ce qu'il est authentiquement¹. »

Nous ne reviendrons pas ici sur les ouvrages du jésuite canadien Claude Sumner sur les origines éthiopiennes de la philosophie africaine². Mais, nous ne pouvons pas conclure cette section sans signaler le fait que toutes les approches considérées paraissent inaptes à fournir une conception authentiquement africaine de la science. Tout en engageant un travail de réfutation à son encontre, les démarches africaines se réclament, *a contrario*, de la science européenne, d'une manière ou d'une autre. Dans les trois cas, la conceptualisation de l'Afrique paie un tribut au recours à des catégories occidentales qui présume de l'incapacité pour l'Africain de sortir de l'eurocentrisme.

À la fin de ce parcours consacré à l'adjectivation de la philosophie africaine, il nous faut conclure. Depuis plusieurs décennies, l'activité scientifique, universitaire et intellectuelle en Afrique se passionne par la quête et la requête d'une voie africaine spécifique d'approche de la réalité. Concomitante à la sollicitation en Afrique dans les années 1940 de la liberté et de l'identité raciale des Américains, cette démarche vise la réhabilitation de l'homme noir et de ses savoirs. Nous avons découvert dans cette optique que l'apparition de cette philosophie reste attachée à la récusation de la vision d'une Afrique prétendument sans histoire. À la contestation de ce préjugé hégélien s'ajoute celui de la supériorité de la civilisation occidentale de George Frazer sans omettre la « mentalité prélogique » de Lucien Lévy-Bruhl.

Au-delà de cette entreprise, le développement de la philosophie africaine paraît tributaire d'une démarche visant à prouver le séjour de la *Raison* en Afrique dans un contexte qui établit un lien entre philosophie et occidentalité. Les logiques de l'africanisation de la philosophie demeurent inséparables du contexte des indépendances africaines portées par la volonté pour les Africains d'échapper au joug du colonialisme. Le recours à la philosophie se présente comme une arme idoine dans cette lutte en vue de la reconnaissance. Dans ce sens, la revendication d'une philosophie africaine spécifique transite par la reconnaissance de discours rationnels autres qu'européens. Dans un contexte marqué par l'adjectivation d'autres disciplines à l'image de la théologie africaine, la philosophie africaine ne pouvait pas ne pas engager son épithétisation.

Pour clore ce titre nous nous sommes appesantis sur les trois postures qui émergent dans l'acception d'une singularité africaine en matière de philosophie : les philosophies de la différence, les philosophies de la similitude et les philosophies de l'assimilation. Nous sommes parvenus à la conclusion selon laquelle, quel que soit le type-idéal envisagé, à défaut de promouvoir obligatoirement ce qui relève du « spécifiquement » africain, le terreau africain de la production de ses rationalités présume déjà de leur africanité.

Tout compte fait, après cette brève analyse des logiques de l'ethnisation de la philosophie africaine, nous ne sommes pas encore parvenus à une compréhension claire et exhaustive du contenu de cette philosophie africaine. Nous nous proposons donc dans notre prochain itinéraire de nous appesantir sur l'examen de quelques philosophies africaines contemporaines, de leur ancrage africain et de leurs critères de philosophicité et d'africanité.

II – LES PHILOSOPHIES AFRICAINES CONTEMPORAINES

La démarche engagée dans le titre liminaire de ce premier chapitre intéresse l'instauration de la philosophie africaine comme « discipline ». Il s'est appesanti sur les logiques inhérentes à l'adjectivation de cette philosophie. Son épithétisation semblait inéluctable en raison d'un contexte marqué par la décolonisation et l'expérience de l'avènement des rationalités « ethniques » au sein de plusieurs disciplines. Si l'effcience de la philosophie africaine ne fait plus l'objet d'un débat, se

¹ Georges Ndumba, « “ Afrocentrismes ” et interculturalité », in *Bilan et perspectives...*, *op. cit.*, p. 253.

² Claude Sumner, « La philosophie éthiopienne d'origine grecque », in *RPK*, vol. VIII, n° 13, Kinshasa, FCK, janvier-juin 1994, pp. 97-106.

pose néanmoins la question de sa substance. À défaut de fournir une acception idoine à cette pensée ethnique, une tendance s'observe auprès de nombreux auteurs qui mettent en relation les concepts de « philosophie », d'« africain » et de « noir » à travers une démarche empreinte de substantialisme qui conçoit l'Afrique sous le prisme d'une substance unique et unitaire. Les auteurs qui récusent cette approche évoquent non pas une philosophie négro-africaine mais des philosophies africaines. Autrement dit, il n'existe pas une philosophie africaine, mais des philosophies africaines. Celles-ci renvoient à un intitulé massif qui, dans leur processus de fragmentation, génèrent un mouvement empreint de multiplicités. Le caractère protéiforme de ces philosophies découle de l'histoire africaine dont l'expression ressortit à plusieurs territoires (Afrique, Europe et Amériques) excluant toute continuité temporelle¹. Qui plus est, chaque épithétisation de la philosophie s'inscrit au sein d'une histoire particulière. C'est pourquoi, le discours qui se donne à lire dans ce titre tente l'étude de quelques-unes de ces philosophies africaines : la philosophie africaine continentale, la philosophie afro-américaine et la philosophie *africana*. Le choix de ces philosophies résulte de ce qu'elles représentent le soubassement des revues sur lesquelles porte cette étude. La section repose sur l'examen de leur singularité, la production de leur histoire avec ses urgences, leurs découvertes, leurs finalités et leurs projets.

1. La philosophie africaine continentale

La philosophie africaine contemporaine se présente comme la première des philosophies africaines que nous entendons étudier dans cette séquence. Celle-ci découle des logiques de l'adjectivation de la philosophie évoquées dans notre parcours précédent, à savoir la minorisation des cultures africaines et la revendication d'une rationalité africaine de teneur philosophique. Dans cette optique, au-delà de Placide Tempels et de ses épigones, cette philosophie doit son développement à une longue histoire qui la conduit à son inscription dans le domaine universitaire². L'exposé constitutif de cette section vise à mettre en exergue ses éléments dominants. Trois points importants constitueront l'ossature de cette évocation. Nous initierons cette étude par une genèse et une généalogie de la philosophie africaine contemporaine. Nous tenterons ensuite de relever quelques traits se rapportant à sa définition. Nous terminerons la séquence en étudiant les différents courants qui la caractérisent.

a) Aux origines de la philosophie africaine continentale

En général, il existe une littérature sur la philosophie africaine dont les origines remonteraient à l'époque antique. Nonobstant le caractère incontestable de la primauté de Guillaume Amo et des auteurs évoqués dans notre premier chapitre, il paraît irrécusable de reconnaître au Père Placide Tempels une place importante dans la problématique afférant à l'émergence d'un discours rationnel africain de nature philosophique. En effet, la publication de *La philosophie bantoue* par le missionnaire belge « a produit des polémiques et des créations théoriques inestimées³. »

La plus-value apportée par *La philosophie bantoue*, publiée en 1946, réside dans ce qu'il demeure le premier ouvrage à avoir accolé le concept de philosophie à une forme de science africaine. L'un des mérites du travail de Tempels, qui en fait un précurseur, concerne l'observation attentive de la vie des *Baluba* du *Shaba* dans le but d'y déceler une philosophie bantoue. En d'autres termes, le missionnaire belge entendait « appliquer au donné ethnologique (observé par lui) une explication de type causal qui remonte aux principes, pour rendre compte du devenir et de la contingence ; pour

¹ Bidima, *La philosophie négro-africaine...*, op. cit., p. 7.

² Monga Oliga Mbambi, art. cit., p. 225.

³ Bidima, *La philosophie négro-africaine...*, op. cit., p. 10.

pénétrer, à partir des formes, des coutumes et des attitudes, jusqu'au fond même de la personnalité de l'homme africain, au mystère de son être et de son âme¹. »

Au-delà de la pertinence ou non de son propos, *La philosophie bantoue* reste à l'origine d'une forte production littéraire tendant à l'auréoler, la récuser ou l'amplifier. Jusque dans les années 1970, l'ouvrage se perçoit encore comme un livre de référence dans le domaine de la philosophie africaine².

En dehors de son caractère ethnophilosophique, l'ouvrage du Père Placide Tempels apparaît comme un ouvrage de référence, pour les philosophes africains, dans leurs efforts de reconstituer une philosophie proprement africaine. Il a ouvert la voie à toutes les investigations ultérieures visant à reconstruire, grâce à l'interprétation des coutumes et des traditions, des proverbes, des institutions, bref, de diverses données de la vie culturelle des peuples africains, une *Weltanschauung* particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît philosophique.

Dans cette optique, dès la fin des années 1960 et le début des années 1970, la critique de l'ethnophilosophie a conduit à un effort de compréhension de la philosophie africaine. Les philosophes attachés à cette entreprise aboutissent au constat suivant lequel il paraît extrêmement ardu de promouvoir, au sein de la discipline philosophique, une saisie de la philosophie comme telle. Si l'ethnophilosophie repose sur une définition faible de la philosophie qui s'élabore en dehors des canons préconisés par l'Occident, il incombe aux discours philosophiques africains le développement d'une double acception rigoureuse de la philosophie en général et de la philosophie africaine en particulier.

Cette démarche semble ne pas produire une certaine unanimité auprès des philosophes africains. Pour le philosophe kenyan Odera Oruka, l'histoire de la philosophie africaine s'articule autour d'une classification en quatre catégories qui représentent sa genèse et sa généalogie : l'ethnophilosophie, la « sagacité philosophique » (*philosophic sagacity*), la philosophie idéologico-nationaliste (*nationalist-ideological philosophy*) et la philosophie africaine « professionnelle »³.

Nous n'insisterons pas sur ces catégories sur lesquelles nous reviendrons dans nos analyses à propos de la philosophie de l'africanité, mais sur cette dernière qui comprend les philosophes professionnels qui ont fait des études de philosophie dans les universités occidentales. L'étude porte sur des penseurs qui entendent pratiquer la philosophie sans revendiquer des particularités africaines par le truchement d'une considération minutieuse des règles inhérentes aux méthodes de raisonnement logique conçues comme universelles.

En dehors de *La philosophie bantoue* et de ses épigones, la philosophie africaine contemporaine acquiert ses lettres de créance avec son inscription dans le domaine universitaire. Nous sommes en face d'une histoire tumultueuse qui émerge à partir d'une série de débats relatifs à son existence et sa consistance. La précision de cette épopée nécessite la mise en perspective de sources de diverses provenances sur lesquelles repose cette jeune discipline qui se spécifie par un réel dynamisme.

En effet, si la philosophie africaine trouve ses origines dans un ouvrage rédigé en dehors d'un projet d'enseignement universitaire explicite, son émergence paraît tributaire de son choix comme sujet de mémoire dans les universités romaines avec les thèses de doctorat des abbés Alexis Kagame et Vincent Mulago, deux pionniers de la culture africaine en Afrique centrale⁴.

¹ Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines de la Faculté de théologie », Discours d'ouverture de la 1^{ère} Semaine de philosophie, in *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} Semaine de philosophie, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, p. 13.

² Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogène*, 71, 1970, p.122.

³ Odera Oruka, « Four Triends in Current African Philosophy », in Alwin Diemer, *Philosophy in the Present Situation of Africa*, Franz Steiner Verlag, 1981.

⁴ Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Thèse de doctorat en philosophie de l'Université grégorienne, 1955 et Vincent Mulago, *L'union vitale bantu chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*, Thèse de doctorat en théologie, Université en théologie pontificale urbanienne, 1955.

L'insistance sur les travaux de ces deux prêtres résulte de ce que les premières réflexions systématiques en théologie et en philosophie africaines découlent de penseurs catholiques francophones¹.

À ce titre, dans le cadre du Centre de recherche des religions à l'Université catholique de Lovanium, l'abbé Vincent Mulago dispense en 1967-1968, bien avant l'institution du Département de philosophie au Congo (belge), un cours cyclique optionnel en licence de philologie africaine sous le titre : « Religions et philosophies africaines » (les trois termes au pluriel). En 1970-1971, la même dénomination apparaît partout au programme de licence en Philosophie et Lettres, en dehors de la Philosophie où il adopte l'intitulé, « Philosophie (au singulier) et religions africaines (au pluriel) ». Du fait du remaniement du son titre, le cours ne pouvait plus faire l'objet d'une quelconque confusion. Il s'agissait de philosophie tout court et de religions africaines².

Pour rester dans le cas de la république démocratique du Congo, depuis l'année 1972-1973, le cours de « Lecture et Explication philosophique de textes africains » est suivi par les étudiants de second graduat et de première licence. À partir de 1974-1975, il se retrouve au programme commun des deux licences et programmé avec les autres cours de « Lecture et explication des textes philosophiques ». Les textes de philosophie africaine trouvent donc leur « habilitation » au programme de licence, au même titre que les autres.

Hormis l'ébauche d'une histoire de la philosophie africaine initiée par les cours ci-dessus évoqués, se pose toujours la question de la manière de composer cette histoire en raison, aux yeux de maints philosophes, d'une quasi-absence de l'Afrique en matière d'histoire de la philosophie en général.

Au-delà de l'ouvrage « Muntu »³ contenant cinq essais de Janheinz Jahn, les recherches en philosophie africaine ne disposaient que de quelques textes de Paulin Hountondji. Malgré une intense activité relative à la récusation de la démarche de Tempels, les recherches produites n'offrent aucune perspective dans le domaine de l'histoire de la philosophie africaine. L'institution de cette histoire paie un lourd tribut à l'endroit des travaux du Père Josef Smet à travers une démarche faite d'incertitude et d'avancée. La lecture de l'avant-propos des différentes rédactions des « Notes de la pensée africaine, entre 1974 et 1977 » qui s'apparentent à un type-idéal en la matière suffit à accréditer cette thèse.

Dans cette optique, le premier projet y relatif s'articule autour de quatre parties : une « Bibliographie » à laquelle succède un inventaire d'études sur « La culture africaine comme réalité historique », « Le problème de la philosophie africaine : son existence, sa définition », et enfin « Vers une histoire de la philosophie africaine » ainsi qu'une revue d'une cinquantaine de références lointaines à une histoire de cette philosophie. Ce projet d'histoire se divise en cinq parties : les mouvements culturels africains et la philosophie ; une vision du monde spécifiquement africaine ; les philosophes traditionnels bantous ; les philosophies de la culture africaine ; critiques et perspectives⁴.

À défaut de favoriser l'émergence d'une histoire de la philosophie africaine, ce projet aboutit à un constat peu positif. En effet, en dehors de Janheinz Jahn, la quasi-totalité des philosophes récusent la philosophicité *stricto sensu* de la philosophie africaine du passé. Il en va ainsi de la négation de cette philosophie comme idoine pour l'Afrique. Autrement dit, la conception d'une histoire de la

¹ Bénézet Bujo, *Introduction à la philosophie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 60.

² Josef Smet, « L'activité philosophique en terre africaine. Vingt-cinq ans d'enseignement de philosophie au Zaïre. Recherches de philosophie africaine », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, 1996, p. 15.

³ Janheinz Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1985.

⁴ De l'avis de Josef Smet, ce plan n'a jamais été réalisé comme tel. Seule l'introduction concernant l'existence de la philosophie africaine et son histoire a fait l'objet des séminaires, avec l'aide des professeurs Mbambi et Mvumbi, alors assistants. Chaque étudiant choisissait un des quinze textes proposés. À la fin de l'année, nos Notes d'histoire de la pensée africaine étaient enrichies des résultats de nos recherches communes.

philosophie africaine nécessitait la résolution par l'affirmative de l'interrogation à propos de l'existence d'une philosophie africaine¹.

Pour apporter une réponse à ce questionnement, la première Semaine philosophique de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa semble s'être appesantie sur la nécessité d'un dépassement du débat relatif à l'existence de la philosophie africaine qui se présente comme une problématique qui renvoie à la philosophie occidentale et son histoire. L'objectif assigné aux recherches sur l'histoire d'une philosophie africaine se rapporte à l'ouverture de l'horizon autant que possible et dans de larges optiques afin de laisser les textes révéler leur contenu. Discuter à l'infini à propos de l'existence d'une philosophie africaine s'apparentait, dès lors, à une entreprise infructueuse. Ce constat apparaît déjà en filigrane dans la conférence du Professeur Jean Ladrière, le 23 mai 1979 portant sur les « Perspectives sur la philosophie africaine »².

Force est d'admettre, de nos jours, que l'élaboration de la philosophie africaine dans de nombreuses universités en Afrique et ailleurs ne peut faire l'ombre d'aucun doute. À l'opposé de la première génération de philosophes africains composée d'autodidactes, de simples philosophes ou d'ethnologues, son institution reste le fait d'universitaires, de philosophes, d'anthropologues et de linguistes confirmés. La teneur de leurs travaux découle des assises solides dérivant elles-mêmes des données scientifiques produites sur la base d'approches anthropologique et linguistique. Une influence certaine des enseignants-chercheurs s'avère perceptible chez les étudiants dont les mémoires et les thèses portent sur des sujets exclusivement africains, au sein de nombreuses universités africaines.

Au-delà de cette réalité, le développement de la philosophie africaine paraît inséparable des programmes d'enseignement et de recherche de ces universités. S'il est vrai que la philosophie a le champ le plus vaste qui soit et que la rationalité philosophique s'applique tour à tour au domaine politique, social, esthétique, technique, scientifique, etc., plusieurs institutions académiques concèdent une priorité à une réflexion philosophique s'intéressant aux dimensions anthropologique et religieuse de l'homme noir.

Enfin, l'apparition de la philosophie africaine découle de sa proximité avec la théologie africaine. À partir de la théologie de l'inculturation, le dialogue établi entre la théologie et la philosophie s'opère sur des bases nouvelles en Afrique, à travers une démarche qui englobe en même temps le dialogue philosophique et culturel³.

Tout compte fait, actuellement, la constitution d'une philosophie « authentique » en Afrique, mieux d'une philosophie « spécifiquement » africaine dépend des institutions scolaires et universitaires. Dans cette tentative, le milieu universitaire n'accorde pas son dévolu sur la nature des philosophies à étudier. Malgré la pertinence ou non de cette préoccupation, la réponse demeure indubitable. Il s'agit d'une philosophie qui « apprend à lier le bois au bois », à « vaincre sans avoir raison ». La science, la technique, la civilisation tout court, se recourent avec « la philosophie (occidentale) devenue monde »⁴. Il ne peut s'agir d'un enseignement au rabais avec des programmes appropriés.

Après cette brève évocation de la genèse et de la généalogie de la philosophie africaine, persiste la question de sa conceptualisation. Mieux, qu'est-ce que la philosophie africaine contemporaine ?

¹ Smet, *Notes d'histoire de la pensée africaine*, Kinshasa, 1975, p. 158. La première Semaine philosophique de Kinshasa du 29 mars au 2 avril 1976 a permis sous l'égide du Professeur Tshiamalenga Ntumba, chef du département de philosophie et religions africaines de faire le point de leurs recherches en philosophie sur « La philosophie africaine ».

² Jean Ladrière, « Perspectives sur la philosophie africaine », *Revue africaine de théologie* 5 (1981), n° 9, pp. 57-80.

³ Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines de la Faculté de théologie », Discours d'ouverture de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, in *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, p. 19.

⁴ Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu...*, op. cit., p. 40.

b) Éléments de définition de la philosophie africaine continentale

Depuis plusieurs décennies, de nombreux travaux de la philosophie africaine s'articulent autour de sa reconnaissance. Si le parcours précédent porte sur son affirmation et les aléas de son émergence, le présent projet essaie de relever les traits qui la singularisent. Pour tenter d'en cerner les enjeux, il convient de convoquer ici une conférence prononcée le 19 mars 1965 par l'intellectuel belge Franz Crahay relative au « décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue »¹. Dans son exposé, cet auteur fait l'hypothèse de l'irréalité d'une philosophie africaine. L'institution d'une telle philosophie ne pourrait faire abstraction de l'association de cinq conditions aptes à favoriser son « décollage » : la réalité d'un personnel qualifié, le caractère essentiel de réflecteurs, l'estimation des valeurs (africaines) à sauver, le décollage conceptuel et le renoncement à cor et à cri au culte de la différence.

Dans sa réponse à la question de la particularité de la philosophie africaine telle que préconisée par le penseur belge, le philosophe congolais Tshiamalenga Ntumba part de l'affirmation de l'existence concomitante d'une philosophie africaine traditionnelle et d'une philosophie africaine contemporaine². Pour étayer sa thèse, il évoque la désignation en Occident comme « philosophiques » de textes des présocratiques alors que ceux-ci sont constitués, en majeure partie, de mythes, de poèmes, de sentences, des maximes qui, en réalité, correspondent à des synthèses plus intuitives que critiques.

En raison du caractère hautement technique et critique des textes philosophiques, il ne peut y avoir de dénominateur commun entre les « Hymnes orphiques » et la « philosophie analytique » d'origine anglo-saxonne. À défaut de parler de « la » philosophie, Tshiamalenga conseille d'évoquer plusieurs philosophies qui renvoient à des « réalisations historiquement attestées » s'agissant notamment de leur objet et de leur méthode.

De cette leçon de l'histoire découle l'impossibilité d'évoquer une éventuelle philosophie africaine comme telle en général, à cause de l'ambiguïté inhérente à la conception de « la » définition, *a priori*, de « la » philosophie en particulier. À ce titre, il ne peut exister une « philosophie africaine » de droit, mais de fait.

Si les pensées présocratiques peuvent revendiquer le statut de philosophie, il importe d'octroyer la même identité aux textes relevant des « philosophies négro-africaines ». En effet, il paraît impossible de ne pas concéder que la sagesse négro-africaine présente un statut épistémologique largement identique à celui de maints fragments « présocratiques » et aux autres « Pensées » ou « Maximes »³.

Au regard de ces assertions introductives, la « philosophie africaine traditionnelle » peut être conçue comme une collection d'énoncés précis de tradition orale (apophtegmes, sentences, maximes, mythes cosmogoniques, religieux, moraux, etc. ..., proverbes didactiques, etc.) provenant des négro-africains et qui véhiculent leur perception de l'homme, de la société, de la terre et du ciel⁴.

La philosophie africaine ressortit, quant à elle, à l'ensemble des recherches africaines et africanistes. Elle se décline en trois options. Elle vise, en premier lieu, un rétablissement interprétatif et critique de la philosophie négro-africaine dans le but d'échafauder des prolongements salutaires pour l'Africain d'aujourd'hui. Elle concerne, en second lieu, la prise en compte de l'Africain marginalisé au moyen d'une réflexion construite sur la base d'une analyse scientifique de la société, une morale sociale et politique qui se fonde sur les thèmes de développement et de libération. Elle se rapporte, en troisième lieu, à une critique constructive des traités philosophiques déjà produits.

¹ Franz Crahay, « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », in *Diogène*, n° 52, pp. 61-84. Franz Crahay était professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa en République du Congo.

² Tshiamalenga Ntumba, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977, pp. 36-46.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

Dans cette optique, conférer un statut épistémologique aux traditions orales comme fondement de la philosophie africaine n'équivaut pas à absoudre l'ethnophilosophie.

L'enracinement du philosophe africain dans un contexte spécifique le conduit à axer son activité sur un point d'ancrage qui peut être le passé africain, mais aussi sur la situation actuelle de l'Afrique consécutive à la marginalisation et à l'oppression de l'homme noir.

Par voie de conséquence, dans son déploiement, la philosophie africaine n'accorde pas de façon dogmatique son dévolu sur une seule option en défaveur des autres. Un primat mérite, néanmoins, d'être aujourd'hui concédé à la pratique d'une philosophie engagée par rapport à une philosophie uniquement « académique »¹.

Cette position est aussi celle du théologien et philosophe congolais Ntedika Konde qui soutient la thèse suivant laquelle, à défaut de rechercher par tous les moyens une différenciation avec la rationalité occidentale, la philosophie africaine appuie sa légitimation sur une démarche qui entreprend d'éviter un double écueil : la recherche exclusive de l'universalité ainsi que l'enlisement dans le folklore et l'archéologisme².

En d'autres termes, la production d'un système de pensée singulier qui émane de cette option prive tout discours philosophique africain du bénéfice offert par des « réflecteurs » et présente le risque d'une marginalisation à l'égard de la civilisation de l'universel auquel l'Afrique entend apporter sa contribution. Dans cette perspective :

« Que faire, dès lors, sinon souhaiter que les intellectuels bantous à vocation philosophique, au lieu de s'interroger sur leur "bantouité", s'en prennent, à l'aide de procédés universalisables, à des problèmes philosophiques précis ambitionnent de contribuer au progrès de la philosophie autrement que sous la forme d'inventaires surévalués ou de témoignages trop complaisamment reçus ? Sans doute leurs contributions seront-elles en effet bantoues : mais elles le seront par surcroît³. »

Si cette remarque renvoie à la question de la relation entre l'universel et le particulier s'agissant de la philosophie africaine, le Professeur Ntedika Konde tente la déconstruction de l'idée de la finalité universaliste qui serait l'une des caractéristiques les plus essentielles de toute démarche philosophique. Existe-t-il une urgence pour la philosophie africaine à postuler à l'universalité ?

Pour cet auteur, il semble difficile aux philosophes des sciences de prouver à quel moment s'impose cette visée d'universalité comme incontournable dans toute approche scientifique en général et dans le domaine philosophique en particulier. Il aboutit à la conclusion qu'une telle conception de la science comporterait un danger d'essentialisation de la nature humaine perçue comme universelle et immuable. Au lieu de promouvoir une universalité qui s'appuierait sur la singularité des cultures, ne conviendrait-il pas d'envisager une particularité qui conduirait à une quelconque universalité ?

À ce titre, pour Ntedika Konde, la reconnaissance de la philosophie africaine, en dehors de toute démarche universaliste, nécessite tout simplement une analogie de situation qui peut permettre à d'autres penseurs de généraliser à partir des réflexions qui résultent des situations expérimentées par les penseurs africains eux-mêmes⁴.

En dehors de cette position, pour Ntedika Konde, la singularité de la philosophie africaine s'avère assujettie à son projet qui consiste à produire la réponse la plus pertinente aux problèmes philosophiques précis et à tenter de résoudre les maux auxquels l'Afrique reste en proie. « Notre projet est donc avant tout l'activité africaine qu'éclairent aussi bien l'histoire et la linguistique que les sciences psychologiques et sociales⁵. »

Autrement dit, nonobstant l'immensité des thèmes du domaine philosophique, incombe au philosophe africain d'accorder un privilège à un discours philosophique rationnel dans les domaines anthropologiques et religieux intéressant l'homme noir.

¹ *Ibid.*

² Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines de la Faculté de théologie », in *La philosophie africaine...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

³ Crahay, *art. cit.*, pp. 83-84.

⁴ Ntedika Konde, *art. cit.*, pp. 14-15.

⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur l'alliance entre l'universalisme et le particularisme s'agissant de la philosophie africaine que nous évoquerons dans nos trajectoires ultérieures. Avec cette définition nous ne disposons que d'un panorama parcellaire de la philosophie africaine. Nous tenterons de compléter cette perspective en portant la réflexion sur les différents courants de cette philosophie dans le but d'en relever les tendances épistémologiques et conceptuelles dominantes.

c) Les différents courants de la philosophie africaine continentale

Il existe une réelle difficulté liée à la rédaction de l'histoire de la philosophie africaine et de la mise en exergue d'une bibliographie uniforme. Malgré l'écueil inhérent à la manière de la nommer de manière explicite (philosophie africaine, pensée africaine, rationalité africaine...), son acception paraît indissociable d'un décryptage de pièces disparates comme le démontre l'étude précédente. À travers une approche historique, nous avons tenté d'analyser cette philosophie africaine contemporaine et de « dégager les articulations fondamentales, les idées essentielles, les repères chronologiques majeurs », en essayant d'échapper au « danger du panoramisme auquel accule [...] la diversité dispersante de cette pensée africaine »¹.

En dehors des théorisations nées des débats relatifs à l'existence ou non d'un discours philosophique africain, la spécificité de la philosophie africaine contemporaine réside dans la singularité de son cadre de déploiement, à savoir le cadre académique. En effet, celui-ci a trait aux « productions intellectuelles » académiques des philosophes africains, au-delà des problèmes posés par l'effectivité de leur caractère philosophique.

La considération concédée à ces diverses productions offre une synthèse pouvant s'articuler autour de trois axes qui structurent la philosophie africaine contemporaine : l'axe idéologico-politique, l'axe herméneutique et l'axe critico-prospectif. Le discours qui se donne à lire dans cette séquence s'appesantira sur les deux derniers axes.

Dans cette optique, le premier axe que nous évoquerons dans cette étude, correspond à « l'axe herméneutique ». Cet axe concerne le Père Placide Tempels et ses épigones (proches et lointains tant par l'histoire que par la pensée) dont les retrouvailles s'effectuent à partir d'une solidarité à propos de leur effort herméneutique affecté à la ré-articularisation de la science traditionnelle africaine avec un langage « pour nous ».

L'une des tendances de cet élan renvoie à l'herméneutique conçue comme une philosophie de la vie et de la force. L'objectif assigné à cette dernière était de « comprendre la vie vécue de l'homme africain à travers les expressions linguistiques par lesquelles il s'inscrit comme histoire ». Parmi les partisans de cette inclination, on peut citer les productions des philosophes suivants : Placide Tempels, Alexis Kagame, Vincent Mulago, Mujynya, John Mbiti, Basile-Juléat Fouda, André Makarakiza, François-Marie Lufuluabo, etc. Nous ne pouvons ici exclure les philosophies des peuples Ewe, Peul, Diola, Yoruba et Wolof produites respectivement par N'Soungan, Agblemagnon, Amadou Hampaté Bâ, Louis Vincent Thomas, Issiaka-Prospér Laléyé et Assane Sylla, etc.

Il va sans dire que cette démarche encourt le reproche de s'être donné un objet dont les essences philosophiques – les ontologies – sont presque des fossiles, mais aussi de manquer d'une méthode adéquate pour explorer les données considérées.

À côté de cette exploration, existe un deuxième axe herméneutique qui s'appuie sur les méthodes scientifiques apprises à l'école occidentale. Ses tenants appliquent, en effet, l'herméneutique rigoureusement comme philosophie et méthode. De cette période date, de manière chronologique, l'entrée dans la philosophie africaine contemporaine, du concept « herméneutique », avec la thèse du Père Théophile Okere².

¹ Nous nous inspirons ici de Ngoma-Binda, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Publications des Facultés catholiques de Kinshasa, coll. Recherches philosophiques africaines 21, 1994.

² Theophilus Okere, *Can there be an African Philosophy? A hermeneutical investigation with special reference to Igbo Culture*, Thesis, Louvain University, 1971.

L'objet demeure la tradition africaine, mais le mode d'attaque change ; l'interprétation des faits devient totalement tributaire des écoles philosophiques de l'Occident, comme la phénoménologie (Lalèyê), la psychologie dialectique (Buakasa, Mudiji), l'herméneutique philosophique (Okere, Tshiamalenga, Nkombe, Maurier, Apostel, Alassane Ndaw, etc.), l'herméneutique analytique (Nkombe, Tshiamalenga, le Symposium international de philosophie de Kigali 1983) et l'herméneutique systématique (Okolo, Kinyongo).

En dehors de sa fécondité, l'une des critiques adressées à cet axe renvoie à sa propension de se fourvoyer continuellement dans des définitions dont la stérilité se mesure à l'aune de la précarité de la vie des Africains que ces philosophes s'étaient pourtant proposés d'éclairer philosophiquement. Ainsi, à l'exception de la psychanalyse dialectique, la quasi-totalité des herméneutes de ce sous-axe font amende honorable pour « avoir négligé de rechercher la méthode la plus féconde dans la lutte contre la domination »¹ qui infra-humanise l'africain sur la terre de ses ancêtres.

Enfin, le troisième sous-axe qui se rapporte à l'herméneutique de la philosophie antique semble plus récent. Il se donne pour objectif de relire la philosophie africaine la plus ancienne. Les philosophes africains et africanistes de cette tendance – audacieux mousquetaires – se sont investis dans la recherche, l'interprétation et la systématisation de la philosophie africaine des Temps modernes, du Moyen-Âge et de l'Antiquité. Grâce à eux, la philosophie africaine contemporaine s'est enrichie de ses précieuses et prestigieuses sources historiques. Avec la philosophie éthiopienne des Temps modernes (grâce au canadien Claude Summer) et la philosophie de l'Antiquité négro-égyptienne (grâce au sénégalais Cheikh Anta Diop, au congolais [RC] Théophile Obenga et au congolais [RDC] Bilolo Mubabinge). Cette orientation herméneutique attire beaucoup de penseurs africains. Mais son intérêt bute inmanquablement sur l'apprentissage de l'Égyptien ancien et replonge dans des évasions métaphysiques que crée opportunément l'éloignement temporel de son objet.

Ainsi, au-delà du bénéfique du rendez-vous que l'herméneutique offre gracieusement avec les cultures traditionnelles, sa faiblesse (dans sa pratique africaine) correspond à son inutilisabilité « comme arme de combat dans notre lutte pour la liberté, la justice, l'égalité au sein de nos sociétés actuelles »².

En dehors de l'axe herméneutique, l'axe critico-prospectif. Il concerne l'ethnophilosophie issue de Tempels et de sa critique, de sa contre-critique (qui plaide pour une philosophie populaire) et du sous-axe qui considère la philosophie comme une auxiliaire du développement de l'Afrique. Il s'agit d'un examen de quelques écrits qui se spécifient par « leur pouvoir théorique, c'est-à-dire leur capacité à dire des vérités consistantes ».

Nous ne nous appesantissons pas ici sur les deux premiers axes qui intéressent la critique du tempelsisme et la contre-attaque des tempelsiens pour nous concentrer sur le troisième qui s'attache à la réflexion sur le problème de l'utilité et de l'efficacité de la philosophie dans la construction de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain.

Des discours issus des tenants de cette démarche attachée à la dimension prospective de la philosophie africaine contemporaine, émergent des préoccupations concrètes des peuples africains, en premier lieu leur souci de vivre (*primum vivere*), avant de s'adonner à d'autres objets philosophiques considérés comme seconds. D'autant plus que ces derniers ne conduisent, la plupart du temps, qu'à un certain académisme ennuyeux et diviseur pour rester dans le vocabulaire d'Issikia-Prospér Lalèyê. Force est de reconnaître ici que cette philosophie d'essence développementale doit se dire et s'écrire dans les langues qui soient en mesure d'opérer une « démocratisation » effective du savoir.

Nous sommes là devant un écueil difficile à surmonter. De plus, compte tenu de l'objet de cette « philosophie », se pose la question de l'approche à préconiser. Quelques auteurs, notamment Senghor et Dieng, penchent pour la méthode dialectique marxiste qui s'apparente plutôt à un « guide pour l'action »³. Dans cette perspective, la tâche des marxistes africains peut consister à appliquer, d'une manière créatrice, le matérialisme dialectique et historique à leur étude de leur

¹ Ngoma-Binda, *op. cit.*, p. 140.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, p. 206.

société qui fait l'expérience tout aussi bien de l'exploitation de la bourgeoisie économique et de l'oppression de la bourgeoisie politique¹.

En somme, la genèse et la généalogie de la philosophie africaine apparaît comme l'histoire d'une quête identitaire et affirmatoire des philosophes et de la philosophie africains. L'entreprise met en lumière l'expression du cri silencieux de l'homme africain qui espère de toutes ses forces l'avènement en Afrique d'une philosophie à la fois rigoureusement scientifique et puissamment lestée de ses bagages académico-spéculatifs et qui s'adonne aux tâches concrètes de libération de l'homme africain pour lequel elle est, en principe, produite.

En effet, son extraversion et sa nature spéculative ont longtemps fait de la philosophie africaine contemporaine une philosophie pauvre. Le bénéfice escompté est son accession « au stade créateur de théories politiques, de propositions de modèles théoriques d'organisation du pouvoir et de gouvernement »².

Telle pourrait être la condition à même de favoriser sa conversion vers une philosophie devenue une philosophie pratique, incarnée dans les rôles et les pleurs d'une « Afrique étranglée ». Cette mutation augure du projet politique d'inflexion du discours philosophique qui incombe à tous ceux que tenterait l'audacieuse activité philosophique en terre africaine. Phambu Ngoma-Binda définit la philosophie inflexionnelle comme « toute philosophie qui s'organise de manière à pouvoir infléchir le gouvernement de la vie sociale vers de meilleures options et mobilités d'effectuation de sorte qu'il produise des effets sociaux les meilleurs possibles pour chacun des membres de la communauté concernée »³.

En dehors du caractère succinct de l'évocation de son identité avec son histoire, sa définition et ses courants constitutifs, nous disposons d'un panorama relativement complet de la philosophie africaine continentale. Nous nous proposons dans notre parcours suivant l'étude de la philosophie afro-américaine qui conforte à la fois l'homologie et la différence des logiques inhérentes à l'adjectivation de ces deux rationalités philosophiques.

2. La philosophie afro-américaine

Après l'étude de la philosophie africaine, nous nous proposons l'examen de la philosophie afro-américaine. Au-delà de sa vétusté, cette philosophie constitue l'un des domaines de réflexion théorique récemment développés au sein des études afro-américaines. À l'image de la philosophie africaine, la philosophie afro-américaine résulte d'un long processus. Il s'agit d'une histoire marquée par l'étude par de nombreux érudits de la diaspora africaine, des catégories uniques de pensée inhérentes à celle-ci et des défis de la philosophie moderne et contemporaine. Au centre de ce développement, une importance semble accordée à l'anthropologie philosophique à qui incombe l'étude de la race. À cela s'ajoute la situation des communautés noires et les idées découlant de la lutte contre leur angoisse existentielle. Trois points composeront cette étape qui s'intéresse à l'exégèse de cette philosophie : la philosophie afro-américaine comme une philosophie née de la lutte, les trois piliers de la philosophie afro-américaine, les éléments notionnels de cette philosophie et ses tendances actuelles.

a) La philosophie afro-américaine : une philosophie née de la lutte

L'une des caractéristiques des philosophies américaine, africaine et latino-américaine ressortit au fait qu'elles se présentent comme des philosophies nées dans la lutte. Cette situation découle d'une réalité historique au sein de laquelle des populations africaines et d'origine africaine paraissent

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 226.

³ Ngoma-Binda, « Philosophie et pouvoir politique. Essai de théorie inflexionnelle », in *La responsabilité politique du philosophe africain*, Actes de la IX^e Semaine scientifique de Philosophie, FCK, 1993, p. 167.

tributaires d'une mémoire de discrimination raciale issue de la colonisation, de l'esclavage et de l'oppression. Ces différentes philosophies procèdent par conséquent des efforts de réappropriation et de réflexion critique qui produisent une forme singulière de pensée et d'action politique en vue de la libération de l'homme noir.

À ce titre, l'apparition de la philosophie afro-américaine demeure concomitante à la constitution des Nouveaux Mondes d'États-colonies et des diasporas africaines dans le cadre de la relocalisation par les colonisateurs européens et euro-américains des peuples africains à partir du XVI^e siècle. La convergence des peuples africains vers ces lieux et les migrations d'autres pays leur adjuvant, ont donné lieu à la formation de nouveaux peuples d'ascendance africaine dans les Amériques, les Caraïbes, l'Europe et ailleurs. Les individus appartenant aux groupes ainsi générés favorisent l'essor et la production ainsi que la perpétuation des réponses originales par rapport aux diverses formes d'oppression racialisée de la part des suprématistes de la race blanche. À l'instar de la situation des africains en Afrique continentale, au sein des Nouveaux mondes se posait la question de la résolution des tensions qui menaçaient et conditionnaient négativement la vie personnelle et collective des peuples d'ascendance africaine.

L'une d'elles découlait des dislocations familiales et claniques radicales subies par des millions de personnes enlevées et réinstallées au sein d'une nouvelle terre, par le biais de moyens de transport terrifiant, à travers un voyage sur l'océan et au cours duquel nombreuses entre elles sont décédées.

Nonobstant le traumatisme inhérent à cette situation, l'une des conséquences résultant de cette démarche se rapporte à l'imposition d'un mode d'être né du refus par les colonisateurs de concéder aux Noirs, les ressources anthropologiques d'autodéfinition à partir de leurs cultures propres. La manière dont les différentes personnes et communautés ont résolu ces tensions a déterminé la formation de nouvelles identités, de programmes et de praxis de vie.

Parmi les plus conséquentes figurent les quêtes à définir et à garantir la liberté ; des requêtes marquées par une absence du recours au droit, du fait des restrictions imposées s'agissant de la participation des Noirs à la sphère publique. Dans ce domaine, la protection des lois, par exemple, pour justifier la reconnaissance et le respect impartiaux et équitables en tant qu'hommes et femmes d'une race méprisée – a rarement été autorisée par les différents systèmes esclavagistes.

La variété des raisons et des moyens de faire face dans de telles circonstances ainsi que la multiplicité des conceptions de la vie à mener et de la liberté à atteindre dans les divers lieux de ces Nouveaux Mondes ont été abordées différemment par des penseurs activistes de provenance africaine encouragés par des tentatives d'adaptation – plus ou moins réussies – de certaines pratiques culturelles africaines de l'Ancien monde. Les efforts ont donné lieu à des développements de différentes traditions de pensée guidant la formation et la poursuite de ce qui deviendrait, au fil du temps, une multitude de projets, de programmes, d'objectifs et de stratégies d'engagement intellectuel et pratique¹.

De ce qui précède émerge le fait que la philosophie afro-américaine paie un lourd tribut à l'égard de ces rationalités complexes et de praxis multiformes, historiquement déterminés et socialement ancrés. Il s'agit d'une recherche articulée autour des préoccupations et des luttes en vue de la survie et de la dignité humaine qui se déchiffrent comme des exemples liminaires de l'acte de philosopher des personnes diasporiques d'origine africaine. Les buts visés constituent les bases du déploiement de maints sous-domaines de la philosophie afro-américaine.

Du point de vue de leur reconnaissance, les populations africaines manquent de visibilité au sein de la philosophie occidentale au-delà de l'exploitation de leurs corps, de leurs terres, de leurs ressources et de leurs opportunités de vie. Hormis les préoccupations de la discipline en faveur des thématiques relatives à la liberté, la justice et la liberté, à la nature humaine et au bien-être de l'humanité en général, force est de constater que, dans une certaine manière, la philosophie des lumières a thématiqué la nécessité de l'asservissement du noir dans le but de lui apporter la civilisation.

¹ Cette séquence s'inspire de « Africana Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010), Edard N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/africana/>

Loin de dénier une certaine pertinence à l'approche ci-dessus évoquée, la philosophie académique et la professionnalisation de la philosophie concèdent une plus-value à la réflexion sur les mêmes thématiques au XX^e siècle. Les projets affectés à ces objectifs ont favorisé la constitution de diverses formes et de mouvements de résistance des peuples africains en proie à la déshumanisation autour de déclarations motivantes de leurs prétentions à leur humanité et à leurs droits à la liberté, à la justice et à la pleine citoyenneté. Qui plus est, vers le milieu du XX^e siècle, à travers l'Afrique, les Caraïbes et les Amériques, ces mouvements ont remporté d'importantes victoires de libération par rapport à des régimes répressifs à l'image de celui relatif à l'*apartheid* et à l'exploitation raciale eurocentriste.

Par ailleurs, ces mouvements et leur développement ont fourni aux pionniers contemporains de la philosophie afro-américaine des idées, des programmes et des réseaux sociaux comme autant de sources de motivation en vue de l'élaboration de stratégies intellectuelles visant à intéresser le domaine philosophique aux préoccupations des peuples africains ou de « souche » africaine. Cette visée explique l'apparition de cette philosophie qui se déchiffre comme un champ international à qui incombe l'association et l'exploration des articulations et des expressions esthétiques critiques par et autour des personnes et des peuples d'origine africaine.

Il convient ici de signaler que cette entreprise ne se présente pas comme une singularité inhérente à la philosophie afro-américaine. Des exemples de ce travail intellectuel en faveur de la libération et de la rédemption des noirs existaient dans d'autres disciplines comme l'histoire et la sociologie, la théologie et la religion, la musique et la littérature, l'art et la danse. De plus, plusieurs générations d'artistes et d'intellectuels semblent avoir consacré une grande partie de leur existence à ces thématiques dans un cadre non disciplinaire.

La portée et l'influence des initiateurs de ces philosophies devenues internationalistes par la force des choses procèdent de leur démarche orientée vers la compréhension et la recherche des similitudes et des dissemblances entre les souffrances affligées aux noirs par le biais des programmes partagés d'exploitation et d'oppression raciale ; programmes forgés et encouragés par les peuples blancs de diverses nations.

Force est ici d'admettre que de nombreux pionniers contemporains de la philosophie qui déploient leurs recherches sous la houlette de la philosophie afro-américaine, tout en inscrivant leur entreprise dans le cadre de la discipline philosophique canonique, se déchiffrent comme les représentants des nouvelles générations des combattants de la liberté. À travers un défi lancé à l'orthodoxie de la discipline, ils sont les auteurs de l'institution d'un espace et de processus intellectuels et organisationnels à même de favoriser la poursuite de leurs travaux en dehors de toute considération disciplinaire.

Avant de revenir sur cette question dans notre séquence relative au positionnement disciplinaire de la revue *PA*, parmi les enjeux inhérents à la démarche, il s'est agi de concentrer l'enquête sur les postulats ayant depuis longtemps court dans la définition d'une pensée philosophique d'une part et d'autre part, sur les idiosyncrasies des conditions matérielles du contexte considéré.

Au-delà de l'inadaptation de la figure du philosophe postulée par cette approche, les pionniers de la philosophie africaine contemporaine se considèrent néanmoins comme des individus dotés d'une faculté d'un adéquat penser philosophique d'expression africaine.

Nous sommes devant une philosophie née dans la lutte dans la mesure où celle-ci s'avère inséparable de la rencontre perturbatrice et déshumanisante, sur plusieurs siècles, entre les peuples d'origine ou d'ascendance africaine et les peuples d'Europe ainsi que des peuples d'Amérique.

Cette perception perpétue celle du philosophe Leonard Harris qui souligne que la philosophie des noirs et de beaucoup de ces personnes qui étaient leurs contemporains a profondément été marquée par une colonisation professionnelle racialisée et sexiste¹. La survie et l'acceptation de ces conditions ont donné lieu à la production d'un travail destiné à la recreation de l'intégrité de la personne et du peuple sur la base de la condition humaine. Il en va, dans le même ordre d'idées, de

¹ Leonard Harris, *The masada plan*. Né le 27 septembre 1929 dans le Bronx à New York, Leonard Harris est mort le 28 août 2011 à Harthord (Connecticut). Il apparaît comme un acteur, auteur et critique américain.

l'existence de maints efforts intellectuels cruciaux affectés à la même tâche dans les domaines éthique, moral, épistémologique, religieux, théologique et esthétique.

Pour le dire de manière plus prosaïque, l'assomption des conditions de la colonisation racialisée et sexiste, de l'esclavage et de l'oppression a poussé les Africains et leurs descendants à philosopher. Cette contrainte quotidienne, même dans ce qui se révèle le plus banal, a conduit les Noirs vers un intérêt massif à l'égard des questions existentielles les plus fondamentales : poursuivre l'existence au sein du système d'asservissement ou bien chercher la liberté au prix de la mort, souffrir le désespoir jusqu'à la folie ou trouver des ressources pour continuer à vivre à travers des remèdes nourris du sacré, du beau, de l'ironie et de la comédie tragique ; tout en cultivant la patience et l'espoir favorisé par des découvertes et des créations de toute beauté et de toute humanité, dans un contexte de brutalités psychiques.

Dans un tel environnement, l'émergence de la philosophie afro-américaine reste assujettie à la lutte et à la recherche en faveur du maintien de la foi en une vie meilleure, aussi bien sur la terre que dans l'au-delà, par le truchement de la créativité et la beauté, de la parole, la danse et de la chanson, dans le cadre du travail et du repos, par la pensée et l'art, dans la justice, la formation de la famille, l'entretien des liens familiaux et avec la communauté, quand ceux-ci étaient sous le sceau de l'interdiction. Seule la sacralité de la vie pourrait être perçue comme l'élément transcendant, à même de focaliser toutes les attentes.

En somme, à travers leur créativité issue d'un monde d'oppression, les peuples d'origine et d'ascendance africaine ont forgé, testé avec leur vie, puis affiné et poursuivi des stratégies explicites pour éviter d'être brisé par la brutalité et l'humiliation, de succomber dans la peur et le désespoir et d'échapper à l'obsession dévorante de la vengeance. L'addition de toutes ces considérations met en exergue des créations représentant des héritages durables que tente d'analyser la philosophie afro-américaine dont l'activité porte, entre autres, sur un effort de leur récupération, leur exploration, leur commentaire et leur critique.

Un tel objectif résulte des préconisations de quelques auteurs qui s'apparentent à des piliers de l'adjectivation de la philosophie afro-américaine.

b) Les trois piliers de la philosophie afro-américaine

L'apparition de la philosophie afro-américaine résulte d'une longue histoire. Il s'agit d'une philosophie née dans la lutte. En effet, les populations africaines et d'ascendance africaine ont souffert de la discrimination raciale, de la colonisation, de l'esclavage et de l'oppression. Mais leurs efforts positifs de réappropriation et de réflexion critique ont engendré de nouvelles formes de pensée et d'action politique à l'origine d'une rationalité de type philosophique. Trois auteurs peuvent être considérés comme les piliers de cette philosophie afro-américaine¹ : Anna J. Cooper², William Edward Burghardt Du Bois et Frantz Fanon.

Tout d'abord, Anna J. Cooper³. Hormis ses nombreux discours relatifs aux droits civils et aux droits de la femme, la plus-value apportée à notre problématique par cette auteure concerne son ouvrage, « Une voix du Sud », *A voice from the South : By A woman from the South*, publié en 1892. Jusque

¹ Nous nous inspirons, s'agissant de l'évocation des trois piliers de la philosophie afro-américaine, de Lewis Gordon, *An introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, 2008.

² Il importe ici de signaler que cette auteure fait l'objet d'un numéro « spécial » de *Philosophia Africana* dont nous rappelons les principaux articles : Kathryn T. Gines, Ronald R. Sundstrom, « Special Issue on Anna Julia Cooper » ; Cathryn Bailey, « The Virtue and Care Ethics of Anna Cooper », Carolyn M. Curick, M.A., « Anna Julia Cooper, Worth, and Public Intellectuals » ; Vivian M. May, « Anna Julia Cooper's Philosophy of Resistance : Why African Americans Must "Reverse the Picture of the Lordly Man Slaying the Lion... [and] Turn Painter" » ; Karen A. Johnson, « Gender and Race : Exploring Anna Julia Cooper's Thoughts for Socially Just Educational Opportunities », *PA*, vol. 12, n° 1, 2009.

³ Née le 10 août 1858 et décédée le 27 février 1964, celle-ci se présente comme l'une des plus éminentes érudites afro-américaines de l'histoire des États-Unis. Après avoir soutenu une thèse de doctorat à la Sorbonne en 1924, Cooper est devenue la quatrième femme afro-américaine à obtenir un doctorat. Elle a également été un membre éminent de cette communauté.

dans les années 1960, ce livre se conçoit encore comme l'une des premières manifestations du *Black feminism*. Anna J. Cooper met en exergue le droit à l'autodétermination et à l'élévation sociale pour les femmes afro-africaines à travers l'éducation. Elle y soutient la thèse que l'éducation et le progrès moral et spirituel des femmes noires permettront d'améliorer la réputation générale de la communauté afro-américaine. Elle montre que la nature violente des hommes les empêche souvent d'atteindre les objectifs de l'enseignement supérieur ; il s'avère donc important d'encourager les femmes à accéder aux études.

Il convient de noter que cette position a été réfutée en ce qu'elle apparaît comme une vision soumise au culte de la domesticité en vigueur aux États-Unis au XIX^e siècle. Mais d'autres y voient l'un des fondements du féminisme noir au XIX^e siècle.

Dans la même perspective, Anna J. Cooper énonce qu'il est du devoir des femmes noires instruites de soutenir leurs camarades défavorisées pour atteindre leurs objectifs. Son essai aborde aussi d'autres sujets, allant du racisme et des réalités socio-économiques des familles noires à l'administration de l'Église épiscopale.

En hommage à sa contribution dans le combat en faveur de l'émancipation de la femme noire en Amérique, les pages 26 et 27 de chaque nouveau passeport américain contiennent la citation suivante : « La cause de la liberté n'est pas la cause d'une race ou d'une secte, d'un parti ou d'une classe – elle est la cause de l'humanité, le droit fondamental de l'humanité même »¹.

En dehors de cette auteure, William Edward Burghardt Du Bois reste le deuxième auteur sur lequel portera cette séquence². Écrivain prolifique, il fut l'auteur de *The souls of Black Folk, in Writings* (Les âmes du peuple noir)³, l'un de ses ouvrages majeurs et l'un des plus importants de la littérature noire américaine. De ce livre émerge le concept de double conscience caractéristique de l'identité du noir américain. Une citation nous permet de saisir cette notion :

« Après l'Égyptien et l'Indien, le Grec et le Romain, le Teuton et le Mongol, le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre-monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'autre d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un noir, deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables : deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure⁴. »

Dans son essence, la double-conscience se laisse percevoir comme la latitude ou la possibilité pour les Afro-américains d'assumer leur identité africaine et américaine. Nous sommes là en face d'une voie médiane qui, déparée d'une certaine tiédeur, se présente comme l'une des seules à lui concéder un futur. Le concept d'Africain-américain découle de ce point d'équilibre vers lequel converge le continent américain. Il suffit pour s'en convaincre de considérer que, « le thème de la double conscience ne cessera après Du Bois d'imprégner la littérature africaine-américaine, allant jusqu'à donner lieu à des parodies de ce constat appel à l'image de la dualité⁵. »

Dans une certaine mesure, le racisme s'apparente à l'un des thèmes principaux de W. E. B. Du Bois. Son œuvre se déchiffre comme une forte protestation contre le lynchage, les lois Jim Crow et la

¹ « Anna J. Cooper », in https://fr.wikipedia.org/wiki/Anna_J._Cooper

² Né le 23 février 1868 et mort le 27 août 1963, Du Bois se déchiffre comme un sociologue, historien, militant pour les droits civiques, militant panafricain, éditorialiste et écrivain américain. Après avoir été diplômé de l'université Harvard, où il fut le premier afro-américain à obtenir un doctorat, il devint professeur d'histoire, de sociologie et d'économie à Clark Atlanta University.

³ William Edward Burghardt Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, Traduit de l'anglais par Magali Bessone, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Poche », 2007.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Matthieu Renault, « Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale », Thèse de doctorat en philosophie politique de l'Université Paris 7 Denis Diderot et de l'Università degli Studi di Bologna, présentée et soutenue publiquement le 17 septembre 2011, p. 88.

discrimination dans l'éducation et le travail en Amérique. Dans leur lutte contre le colonialisme et l'impérialisme, ses idées inspirèrent les Africains et les Asiatiques. Son panafricanisme s'observe à travers l'aide accordée à l'organisation de plusieurs congrès panafricains et au soutien de la demande des indépendances des colonies africaines.

Au-delà de Du Bois, Frantz Fanon peut être considéré comme le troisième pilier de l'émergence de la philosophie afro-américaine auquel il nous semble important de consacrer une séquence. Né le 20 juillet 1925 à Fort-de-France, cet auteur mort le 6 décembre 1961 à Bethesda, est un psychiatre et essayiste français.

L'un des principaux apports de cet auteur à la philosophie afro-américaine concerne sa reprise de la théorie de la double conscience. À la suite de W. E. B. Du Bois, il conçoit le Noir comme un être qui se dédouble. Il paraît clivé et subit une « brisure du moi »¹.

Dans la même optique que celle de Du Bois, pour Fanon, la découverte par le Noir de son identité résulte du regard de l'homme blanc. En s'identifiant au Blanc et en assumant sa manière d'être et de penser, celui-ci adopte une vision extérieure dans une posture de subordination au lieu de mettre en exergue « la ruse de l'inauthenticité » pour rester dans le vocabulaire de Sartre : « Le Juif, parce qu'il se sait regardé, prend les devants et essaie de se regarder avec les yeux des autres »². Il s'agit d'un dédoublement généralisé de la vie psychique et sociale : un « déchirement de l'âme », « une vie dédoublée », « des pensées dédoublées », des « devoirs dédoublés », des « classes sociales dédoublées », « un langage dédoublé », des « idéaux dédoublés »³.

Pour Frantz Fanon, la dépersonnalisation de l'homme Noir découle de la colonisation, qui fait de l'homme colonisé un être « infantilisé, opprimé, rejeté, déshumanisé, acculturé, aliéné », propre à être pris en charge par l'autorité colonisatrice. En effet :

« La première chose que l'indigène apprend c'est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites ; c'est pourquoi les rêves de l'indigène sont des rêves musculaires, des rêves d'action, des rêves agressifs. Je rêve que je saute, que je nage, que je cours, que je grimpe. Je rêve que j'éclate de rire, que je franchis le fleuve d'une enjambée, que je suis poursuivi par une meute de voitures qui ne me rattrapent jamais. Pendant la colonisation, le colonisé n'arrête pas de se libérer entre neuf heures du soir et six heures du matin. Cette agressivité sédimentée dans ses muscles, le colonisé va d'abord la manifester contre les siens. C'est la période où les nègres se bouffent entre eux et où les policiers, les juges d'instruction ne savent plus où donner de la tête devant l'étonnante criminalité nord-africaine⁴. »

Par ailleurs, en s'inspirant du philosophe allemand Hegel, Fanon soutient que « la reconnaissance est réciprocité absolue, mouvement à double sens », « circuit », (« opération des deux » disait Hegel). Et pour célébrer, *a contrario*, l'action des Noirs Américains en faveur de la lutte pour leur libération, Fanon affirme qu'« il y a bataille, il y a défaites, trêves, victoires »⁵. Comme l'affirmera plus tard Sartre s'agissant des luttes anticoloniales : « la liberté ne se donne pas, elle se prend [...] Une indépendance concédée n'est qu'un aménagement de la servitude »⁶.

En outre, Frantz Fanon reste enclin à la lutte pour l'indépendance de l'Algérie et dans un combat international dressant une solidarité entre « frères » opprimés. Il se présente comme l'un des fondateurs du courant de pensée tiers-mondiste. De nombreux intellectuels du tiers-monde se réclament de son obédience encore aujourd'hui. Qui plus est, le courant des critiques postcoloniales initie une relecture de Franz Fanon. Au-delà de son influence en Afrique, il a inspiré des mouvements de libération comme le « Black Panther Party » aux États-Unis.

¹ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, pp. 185-186.

² Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1961, p. 118.

³ Du Bois, *op. cit.*, p. 192.

⁴ Fanon, *Peau noire masques blancs...*, *op. cit.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶ Sartre, *Préface à Jean Van Lierde, La pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, Éditions Présence africaine, 2000, p. xxvi.

Au total, avec l'amélioration de la condition des femmes noires, de la double conscience et de la reconnaissance du Noir dans sa dignité, il paraît incontestable que les trois piliers ci-dessus évoqués favorisent la consolidation d'une philosophie afro-américaine. Ce constat nous met en lien avec notre prochain parcours qui se propose l'évocation de quelques domaines de recherche de cette philosophie afro-américaine.

c) Les domaines de la philosophie afro-américaine

D'une manière générale, la philosophie afro-américaine se conçoit comme un domaine de la philosophie africaine. Elle s'intéresse à l'ensemble des problèmes philosophiques et leur discussion critique par rapport à la situation politique et historique de la diaspora et les nouveaux mondes.

L'analyse précédente met en exergue l'influence des auteurs comme Du Bois, Fanon et Cooper dans l'émergence de cette rationalité philosophique afro-américaine contemporaine. Elle se compose de la philosophie analytique afro-américaine, du pragmatisme prophétique, de l'afrocentrisme, de l'afro-postmodernisme, de l'afro-poststructuralisme, de l'existentialisme afro-américain et de la phénoménologie.

La philosophie analytique afro-américaine se perçoit fondamentalement comme l'application de la philosophie anglo-analytique aux problèmes des Noirs. Parmi les promoteurs de ce courant, nous retiendrons : Anthony K. Appiah, Bernard Boxill, Howard McGary, Bill Lawson, Adrian Piper, John Pittman, Laurence Thomas et Naomi Zack. Malgré la fructuosité de la démarche dans l'examen des termes de « race », de « noir », de « respect » et de « justice sociale » utilisés dans les débats à propos des champs y relatifs, cette approche souffre de nombreuses anomalies parmi lesquelles, la présomption de la validité de l'interprétation dans le système tel qu'il se constitue aujourd'hui.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur le pragmatisme prophétique analysé par Cornel West et sur lequel nous reviendrons dans nos études ultérieures mais sur l'afro-postmodernisme et le poststructuralisme afro-postmoderne. Au-delà de l'importance des données concernant les deux cas, ils renferment la lacune de relever la même conséquence négative de se tenir à l'écart de la pensée imaginative. Ils partagent une fonction antifondationaliste qui incite à poser la question de savoir comment construire de nouvelles idées quand une telle activité semble jugée à l'avance comme la constitution d'un récit de maîtrise impériale. Il suffit, à l'appui de cette proposition de citer une contradiction inhérente au postmodernisme. Alors que le postmodernisme demeure marqué par de forts sentiments antihumanistes, la quasi-totalité des postmodernes noirs avancent une sorte d'humanisme. Le contraire comporterait une part d'ambiguïté chez des personnes dont l'oppression conduit à la déshumanisation et au rejet de l'être humain. La lutte contre le racisme s'apparente à un combat en vue de la dignité des personnes dont l'humanité a été déniée.

L'impact de la critique postmoderne, liée au langage du textuel (l'indécidabilité de la signification) et au post-structuralisme généalogique (le développement discursif du pouvoir et de la connaissance) conduit au fait que certains thèmes dominent les discussions sur la race, le sexe, l'orientation sexuelle et la classe dans un sens qui met un terme à la spéculation. Ces tropes sont devenus des outils sédimentés dont l'effet est d'arrêter la discussion et la réflexion plutôt que de stimuler l'engagement.

L'anti-essentialisme comprend les mêmes écueils que ceux constitutifs des thématiques des études précédentes. Dans la plupart des discussions postmodernes se trouve un glissement de l'essence à l'essentialisme. Nous sommes là en présence d'une erreur de raisonnement. En effet, il paraît possible d'articuler une théorie de l'essence sans faire de cette théorie une nécessité imposée à toute la réalité. Les corrélats, qu'ils soient de type ou de totalisation, pourraient fonctionner de manière à ne pas éliminer la contingence du monde. La confusion a pour fonction de ne pas distinguer entre les domaines de connaissance où la généralité domine l'exactitude. On pourrait avoir ce dernier en mathématiques et en sciences naturelles et théoriques, mais en sciences sociales et humaines, l'identification des phénomènes nécessite de travailler par des règles dont le sujet sous-jacent

revendique toujours une exception. L'erreur consiste à faire de l'exception la règle et la règle l'exception¹.

Ces réflexions sur le postmodernisme conduisent à la considération due à l'approche phénoménologique existentielle de la philosophie afro-américaine, une orientation dénommée aussi phénoménologie postcoloniale. Il s'agit d'une forme de phénoménologie africaine issue de la convergence entre la pensée existentielle noire et des formes créolisées de la phénoménologie.

Cette dernière s'appuie sur les problèmes d'existence générés par l'histoire complexe des peuples noirs. Tous les existentialismes négocient le rapport de la pensée à l'expérience. Celle-ci est vécue et la précède, mais la pensée est ce qui apporte du sens et de la compréhension à l'expérience.

Dans le cas des Afro-américains, elle apparaît comme une réalité unique offerte aux membres des groupes culturels étudiés. Sous l'égide de quelques options épistémologiques, il importe de considérer la difficulté de revendiquer la connaissance d'un groupe auquel on n'appartient pas. Cela conduit vers deux directions. La première qui s'avère inadéquate du fait des préoccupations postcoloniales des communautés noires renvoie à l'utilisation des informateurs (membres du groupe) et à la reconnaissance de leurs limites en tant qu'étrangers. La seconde qui se déchiffre comme la plus pertinente consiste pour tout chercheur africain à assumer les rôles d'informateur et de théoricien par l'examen et l'étude de son propre groupe. Dans les deux cas, l'expérience s'apparente à un facteur clé.

L'une des raisons à l'origine de ce constat résulte de l'ambivalence de l'expérience. Pour preuve, il existe une propension pour tout homme à risquer la compréhension de son expérience. Une telle ambition s'accompagne souvent d'une absence de confiance à propos de l'explicitation de cette expérience. Loin de se définir comme une affaire privée, cette opération fait partie du monde complexe de la communication et de la socialité.

Cette dimension de l'expérience pose quelques problèmes. Tout d'abord, il semble important de savoir l'expérience et l'interprétation sur lesquelles se basent ceux qui s'emploient à cette tâche d'interprétation de l'expérience. L'oubli de l'association de celui qui allègue une certaine expérience dans l'herméneutique de cette expérience peut conduire à une certaine forme de colonisation épistémique. En effet, les interprétations de l'expérience d'autrui restent indissociables de l'exégèse de l'expérience.

La portée de ce constat se manifeste à travers ses incidences auprès de maints intellectuels noirs. Dans la quasi-totalité des institutions universitaires et au sein de nombreuses régions dominées par les personnes de couleur se profile une équation : les personnes de couleur produisent une expérience que les personnes de couleur blanche interprètent. Autrement dit, formuler une théorie peut être conçue comme une affaire blanche. En paraphrasant Arthur Gobineau, la théorie est blanche et l'expérience noire.

Ce penchant paraît perceptible auprès de maints théoriciens de couleur qui préfèrent engager leurs travaux à l'aune des penseurs européens comme Martin Heidegger, Jacques Lacan, Jacques Derrida ou Michel Foucault. Le pis d'une telle démarche réside dans le fait que ceux-ci oublient les ressources offertes par des penseurs noirs à l'image d'Anna Julia Cooper, W.E.B. Du Bois, C.L.R. James, Richard Wright, Ralph Ellison, Frantz Fanon, V.Y. Mudimbe, James Cone, Sylvia Wynter, George Lamming, Elsa Goveia, Angela Y. Davis, Paget Henry. Sans omettre d'autres richesses provenant de tout le large spectre de l'espèce humaine.

Cette assertion ne présume pas le rejet de l'expérience dans tout travail théorique engagé par des personnes de couleur. Derrière l'appel à cette réalité se profile la prise de conscience d'une tendance présente dans l'histoire des sciences au sein de laquelle des théoriciens européens ont agi comme si les gens de couleur manquaient de vie intérieure et de subjectivité. Faire appel à l'expérience noire vise l'affirmation de la réalité de cette intériorité. Cela s'observe à travers la prégnance des concepts de « âmes » et de « conscience » chez Du Bois et d'« expérience vécue » chez Fanon.

¹ Il y a sur le plan empirique, de nombreux aspects de la vie sociale sur lesquels nous faisons des prédictions et des évaluations assez précises. Mais il est irresponsable de prétendre que nous faisons des affirmations infaillibles.

Il s'agit, en somme, d'éviter l'expérience réductionniste, c'est-à-dire, de confiner les personnes de couleur à leurs seules expériences et pire, à l'épitomé même de l'expérience. Soit dit, en passant, se profile une contradiction ironique et performative derrière cette colonisation épistémique. Celle-ci conduit inexorablement vers un échec existentiel singulier quand elle présuppose l'incapacité des noirs à se penser en tant qu'êtres humains. Un tel défaut d'appréciation rend aveugle par rapport à une importante dimension de la condition humaine. Il s'avère bel et bien ardu d'attendre à ce qu'une personne incapable de penser soit pris au sérieux en tant qu'être humain.

Pour clore cette séquence qui avait pour finalité l'étude de la philosophie afro-américaine, le chemin parcouru met en exergue son histoire articulée autour du contexte de son émergence à savoir la lutte des noirs en vue de leur dignité et de leur aptitude à concéder à un sens à leur existence. Parmi les piliers qui expliquent son développement, trois auteurs ont été cités : Anna Julia Cooper, W.E. B. Du Bois et Frantz Fanon. Nous avons enfin mis en relief son contenu qui renvoie à quelques domaines avec une insistance sur l'existentialisme noir. Nous nous proposons dans notre prochain développement d'évoquer la philosophie *africana*. L'importance d'une telle étude s'appuie sur la position de nombreux penseurs¹ qui estiment que les philosophies africaines (la philosophie africaine et la philosophie afro-américaine) se définissent comme des sous-domaines de la philosophie *africana*.

3. La philosophie *africana*

Après la philosophie africaine et la philosophie afro-américaine, nous évoquerons la philosophie *africana*. À l'image des philosophies africaines évoquées précédemment, le concept de philosophie *africana* reste récent. Reprise par un nombre croissant de philosophes professionnels d'origine africaine et d'ascendance africaine, cette philosophie se conçoit comme une notion heuristique à qui incombe la structuration des orientations et des efforts philosophiques des philosophes et des intellectuels attachés à l'étude des faits concernant les africains et les peuples de provenance africaine. Cette séquence se propose l'exploration de cette philosophie *africana*. Pour ce faire, dans un premier temps, nous tenterons de répondre à la question de savoir « qu'est-ce que la philosophie *africana* ? ». Nous nous appesantirons ensuite sur les domaines de cette nouvelle discipline. Nous terminerons l'examen par ses différentes branches.

a) Qu'est-ce que la philosophie *africana* ?

D'une manière générale, *Africana philosophy* se présente comme l'œuvre des philosophes d'origine africaine et d'autres provenances qui traitent des problèmes de la diaspora africaine². Elle comprend des idées philosophiques, des arguments et des théories qui concernent des personnes d'ascendance africaine. Parmi les thèmes qu'elle aborde, on peut retenir : la philosophie présocratique, la philosophie africaine moderne, les débats autour de la philosophie occidentale, l'écriture postcoloniale en Afrique et en Amérique, la résistance noire à l'oppression, l'existentialisme noir aux États-Unis, la double conscience, la théologie noire de la libération, le féminisme et tout ce qui se rapporte au Noir dans le monde moderne.

Pour Souleymane Bachir Diagne :

« Dans plusieurs universités, américaines surtout il est vrai, un enseignement de philosophie africaine ou *africana* 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 référence. Le meilleur point de départ est donc celui qui pose l'existence d'un champ de questions, d'un espace de débat que l'on dira " africain " ou " *africana* ", centré autour des problématiques dont Lewis Gordon

¹ Edition et philosophie *africana*.

² « *Africana Philosophy* », *op. cit.*

a proposé que trois en soient considérés les principales : celles de l'anthropologie philosophique, d'une philosophie de la libération, de l'évaluation métacritique de la raison¹. »

Pour Lucius Outlaw, « *Africana philosophy* est bel et bien une notion heuristique qui suggère l'orientation des efforts philosophiques des professionnels de la philosophie et d'autres intellectuels vers des questions pertinentes concernant les personnes et les peuples africains ainsi qu'aux afro-descendants. L'attention reste portée sur l'éthique, la philosophie sociale, la philosophie de la biologie, de la sémantique, la théorie critique de la race et les postcolonialismes qui se présentent comme les objets d'étude de ce domaine de recherche »².

Dans la même optique et pour le même auteur, « *Africana Philosophy* est le nom donné à un champ, émergeant et toujours en développement, d'idées, d'espaces, 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 1980³. »

L'association américaine de philosophie comprend près de dix-mille membres en Amérique du Nord et il semble certain que seulement cent parmi eux sont d'ascendance nord-américaine. Pour Lewis Gordon :

« A P est une pensée spécifique africaine qui implique des questions théoriques soulevées par des démarches critiques à propos des cultures africaines sous leurs formes mixtes et créolisées à travers le monde entier qui présume d'une identité africaine. Il s'agit, en effet, d'une réalité contemporaine dans la mesure où l'émergence d'une identité africaine nouvelle résulte de la colonisation sur la scène moderne. C'est un domaine qui se réfère également à l'unique question posée par l'apparition, au sein de la scène intérieure américaine, des Africains et de leur diaspora ici désignée par le terme " *africana* " »⁴.

Dans la perspective de sa disciplinarisation, la philosophie *africana* se construit ainsi autour de quelques efforts philosophiques⁵. Trois domaines méritent, à ce titre, d'être évoqués. Le premier d'entre eux renvoie à l'identification, en vue de la recherche et de l'enseignement ainsi que pour le perfectionnement et le développement, des exemples d'articulations et d'expressions philosophiques concernant ce qui possède ou a possédé une signification esthétique assumée par les personnes africaines ou d'origine africaine. Une telle tâche a produit un catalogue d'études particulières et de convictions sur ce domaine. Celui-ci donne un aperçu des programmes intellectuels et esthétiques importants, des pratiques et des traditions, sans omettre des réseaux d'individus, d'organisations et d'institutions au service de la philosophie en lien avec la vie des communautés africaines.

Ces efforts de récupération, d'exploration, de commentaire et de critique constituent un projet comportant plusieurs objectifs. Le premier d'entre eux implique l'identification et la récupération ci-dessus évoquées, des instances et des legs des « philosophies nées des luttes ». Historiquement, les populations africaines et d'ascendance africaine ont souffert de discrimination raciale, de la colonisation, de l'esclavage et de l'oppression. Mais leurs efforts positifs de réappropriation et de réflexion critique ont engendré de nouvelles formes de pensées et d'action politique. Dans quelle mesure cette approche philosophique spécifique permet-elle d'interroger ou de transcender la frontière entre la théorie et la pratique ?

¹ Souleymane Bachir Diagne, *L'encre des savants. Réflexion sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine/Codersia, coll. « La philosophie en toutes lettres », 2013, pp. 17-18.

² Lucius Outlaw, « *Africana Philosophy: Origins and Prospects* », in Kwasi Wiredu, *A Companion to Africana Philosophy*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell, 2004, pp. 90-98.

³ *Ibid.*

⁴ Voir l'entretien avec Lewis Gordon, in *Philosopher en Afrique...*, *op. cit.*, pp. 626-628.

⁵ « *Africana Philosophy* », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/africana/>. Cette séquence s'inspire de ce développement.

Une deuxième finalité se rapporte à l'identification et au rétablissement des philosophies engagées par les Africains bien avant la longue confrontation avec l'Europe. La troisième finalité consiste à apprendre de toutes ces philosophies, les leçons des considérations ayant gouverné ou conditionné, de manière substantielle, l'organisation et la vie dans les diverses circonstances où les peuples d'Afrique ont forgé leurs manières d'adaptation évolutive à la réalité sociale. Une autre idée tourne autour de la compréhension et de l'appréciation plénière de ces philosophies qui nourrissaient l'endurance des Africains dans le contexte d'agressions brutales sur l'être des peuples. Il s'agit ici de relever les traits caractéristiques de l'affirmation de la vie, des efforts intellectuels et émotionnels voire passionnels de ces peuples maltraités, des ressources mobilisées par ceux qui ont projeté de rassembler leurs peuples et de leur attitude à l'égard de ceux qui les ont brutalisés individuellement ou collectivement.

Le but poursuivi est de savoir de quelle manière et pour quelles raisons, des personnes, au sein ces peuples asservis pendant des siècles dans des conditions de violences continues, ont pu engager des énergies émotionnelles et intellectuelles pour la préservation et la continuité de leur culture. Comment ont-elles pu avec leur sens aigu de la sacralité de la personne humaine se battre pour la justice et la liberté sans accorder un privilège à la vengeance ?

Une autre ambition de la philosophie « africana » concerne la comparaison entre les philosophes africains et d'ascendance africaine ainsi que ceux d'autres origines pour rechercher les similitudes et les différences à propos des diverses instances et des modes de pensée ; tout comme les modes d'expression des personnes inscrites dans des contextes semblables et différents dans le but d'apprendre davantage s'agissant des formes et des programmes renvoyant à l'espèce humaine, à l'être tel qu'il se manifeste dans la philosophie.

La poursuite de ces objectifs par la philosophie « africana » vise l'émergence de contributions significatives attachées aux inventaires à propos des réflexions et des expressions esthétiques contenues dans les civilisations humaines. La démarche ambitionne l'élargissement et l'enrichissement des canons de la philosophie ainsi que les révisions historiques et historiographiques de la discipline.

Il incombe, dès lors, à la philosophie *africana* d'apparaître comme une collection de ressources qui inspirent la philosophie, aujourd'hui et demain. Elle peut atteindre ce but à travers la proposition de leçons qui renvoient à plusieurs aspects de la vie humaine : la manière de gagner et de maintenir l'intégrité du corps et de l'âme, pour les hommes, les femmes, les communautés raciales, culturelles ; les croyances au sacré et l'exercice de la foi ; les questions liées à la vérité, à la justice et à la liberté...

La philosophie « africana » se déploie, dans cette optique, à l'aune d'un raisonnement pragmatique et une expression esthétique créatrice dans des conditions intergénérationnelles de brutalité déshumanisante. Elle postule la production d'un projet capable d'offrir des leçons pour réapprendre à ne pas abuser des personnes et des peuples, comment ne pas rationaliser l'abus, comment ne pas vivre dans des mensonges et des contradictions massives et des vies d'hypocrisie. Pour atteindre ses objectifs, la philosophie *africana* recourt à l'anthropologie philosophique, à la philosophie de la liberté et s'apparente à une évaluation métacritique de la raison.

b) Les domaines de la philosophie *africana*

La philosophie *africana* s'inscrit, suivant les termes de notre parcours précédent, dans le domaine de la discipline philosophique. Celle-ci recourt à l'anthropologie philosophique, à la philosophie de la liberté et à la métacritique de la raison.

Pour initier le contenu de cette séquence, l'anthropologie philosophique se déchiffre comme le premier domaine sur lequel porte notre évocation. D'une manière prosaïque, il paraît ardu de la définir en raison de la difficulté de cerner la charge sémantique qui lui est accolée. C'est, néanmoins, une démarche philosophique à qui incombe, à travers le recours à des connaissances

empiriques, de fournir une représentation globale de l'être humain à propos de ses motivations, ses capacités mentales et ses raisons de vivre.

La complexité de la définition de cette approche découle du fait qu'il semble aisé de concéder le concept d'humain à maints domaines philosophiques. Qui plus est, quel que soit le domaine considéré, l'être humain se situe toujours, en dernière instance, comme un objet de toute démarche de recherche. Cette observation présume de la réalité selon laquelle, l'anthropologie philosophique s'attache à cerner les incidences de la prééminence octroyée à l'être humain qui affecte ou est régentée par des courants divergents, à différentes époques et dans diverses perspectives.

La mobilisation de l'anthropologie philosophique par la philosophie *africana* s'explique par une raison historique qui a trait à la négation de l'humanité de l'homme noir. La condition de l'esclave conçu à l'aune d'une « propriété » posait la question de l'appropriation de ce qui relève de l'humain quant à la revendication de son propre moi.

En effet, comme le signale le philosophe Lewis Gordon, « l'impact du racisme était tel que des groupes entiers d'êtres humains étaient déclarés ne pas répondre aux critères définissant l'espèce humaine. Beaucoup de ceux auxquels on déniait l'humanité ont initialement répondu en proclamant leur égalité avec ceux qui la niaient. Mais l'erreur d'une telle option consiste à reconnaître la légitimité de l'adversaire comme norme¹. » Dans cette optique, la détermination des principes d'identification se manifeste comme l'une des problématiques de l'anthropologie philosophique.

En dehors de l'anthropologie philosophique, la philosophie de la liberté peut être tenue pour le deuxième domaine de la philosophie *africana*. Cette philosophie renvoie conjointement à une ontologie et à une cosmologie. La mission dévolue à cette rationalité consiste à permettre à l'homme d'accéder à la place qui lui est assignée dans le macrocosme et sa tâche dans le monde en vue d'arriver, au moyen de l'autoformation de l'esprit, à la complétude. Il se trouve que les sciences et les techniques à l'œuvre dans les sociétés contemporaines, les doctrines économiques inhérentes au progrès industriel, les sciences naturelles ainsi que la philosophie critique favorisent la démythification du monde.

Dans cette optique, le savoir qui ne procure plus la latitude d'appréhender une totalité conduit plutôt à la diffraction des expertises. Aussi, la philosophie de la liberté ressortit-elle à une activité paradoxale dans la mesure où lui incombe la justification, par le biais d'une théorie de la connaissance, l'expérience mystique de nature solitaire. Nous sommes en présence d'une démarche qui essaie de combattre l'ennemi en retournant contre lui ses propres armes².

Dans son corpus à propos de cette philosophie de la liberté, la philosophie *africana* part de la réalité de la colonisation et du racisme du peuple noir. Autrement dit, cette notion se considère comme le thème central dans la science européenne moderne et les Noirs en tant que noirs qui expérimentent un lien symbiotique avec cet environnement³. Dans ce sens, la pensée philosophique noire apparaît comme un discours rationnel moderne : « Même si, avant l'ère moderne, on a réfléchi dans le monde entier à la mise en esclavage, la conception de la liberté comme but de la vie humaine et sa relation indissoluble à l'être humain sont tellement ancrées dans le monde moderne que la philosophie noire et la philosophie *africana* se retrouvent à l'avant-garde de la théorisation des contradictions de la vie moderne⁴. »

Par ailleurs, en tant que philosophie de la libération, la philosophie *africana* s'appuie sur les travaux d'un autre philosophe allemand, à savoir Ernst Cassirer, pour qui la construction de la liberté appelle l'absence de forces contraignantes. Et comme le signale d'ailleurs Lewis Gordon :

« L'élimination des chaînes produit la liberté mais pas nécessairement la licence. Ne pas être entravé n'est pas la même chose qu'être libre. Pour être libre, on doit appartenir à un lieu, avoir un chez soi. Cette conception remonte à la haute antiquité, où les réflexions sur l'exil ont fait ressortir ce point.

¹ Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », traduit de l'anglais par Christine Klein-Lataud, in *Diogène*, n° 235-236, Paris, PUF, 2011, p. 133.

² Loïc Chalmel, « Rudolf Steiner : De la Philosophie de la liberté à une pédagogie de l'autonomie », *Revue germanique internationale*, 23, 2016, pp. 159-175.

³ Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture »..., *art. cit.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*

Être libre de la persécution grâce à la protection offerte par la maison d'un autre assure la sécurité mais pas la liberté. Pour être libre, on doit pouvoir se présenter sans réserve, en toute légitimité, et avoir une justification pour se présenter. Telle est la condition pour être chez soi. Mais chez soi, en ce sens, ne désigne pas nécessairement un domicile réel. Cela peut être une demeure symbolique et épistémologique. On peut, par exemple, atteindre une forme de liberté en trouvant sa demeure intellectuelle, sa demeure artistique, ces éléments de la vie qui font qu'on se sent chez soi dans le monde¹. »

En somme, revient à cette philosophie de permettre au Noir d'accéder à une liberté fondamentale qui lui concède la faculté de donner à ses êtres et à ses idées d'être chez eux dans le monde actuel.

Pour clore l'évocation des domaines de la philosophie *africana*, il convient de considérer la métacritique de la raison. Du point de vue de ses origines, la métacritique de la raison trouve sa genèse dans une mutation révélée par une pensée qui privilégie les conditions épistémologiques comme l'un des points d'ancrage les plus essentiels de la recherche². Échafaudée par le philosophe allemand Emmanuel Kant, celle-ci se présente comme une forme de justification énoncée à partir des conditions de possibilité de la constitution d'un concept. Il s'opère un déplacement de cette modalité d'argumentation connue sous l'appellation d'idéalisme transcendantal ou de philosophie critique qui, au lieu de se proposer l'analyse de la réalité, s'attèle à l'étude des conditions qui facilitent sa connaissance. Autrement dit, se pose le problème de la possibilité de la connaissance de la réalité³. Kant situe la discussion autour des problématiques liées aux interrogations portées sur l'entendement et de l'expérience, tandis que Hegel les évoque dans son traité relatif aux conditions historiques et des contradictions inhérentes aux mouvements de la raison.

Pour d'autres auteurs à l'image d'Ernst Cassirer et Claude Lévi-Strauss, la compréhension de toute chose reste indissociable d'un système de signes et des symboles à travers lesquels la construction du langage s'avère possible. Ceux-ci mettent en relief le fait que la spécificité de la vie symbolique qui unifie les relations entre les éléments ci-dessus évoqués repose sur la culture. Tout ce qui a trait à l'humanité au sein du monde ne postule du sens qu'à partir de la culture. Celle-ci ne constitue néanmoins pas une simple condition de possibilité. En effet, le fait culturel comporte des failles dans un contexte marqué par des acceptions du savoir basées sur une réalité proche de la subordination. C'est pourquoi, il incombe à la philosophie *africana* un travail de colonisation épistémique à qui serait dévolu la tâche de la transformation des principes rationnels en lois pour la structuration et le gouvernement de la raison.

Maints auteurs des diasporas africaines à l'image de W.E.B. Du Bois et Frantz Fanon présument de l'existence d'un hiatus entre rationalité et raison que Lewis Gordon conçoit comme « le caractère déraisonnable de la raison moderne »⁴. Cette réalité découle du statut accordé à la raison dans le contexte colonial. Le problème paraît évoqué à l'occasion de l'élaboration de la théorie postcoloniale. Se pose la question de la manière dont la théorie postcoloniale qui se perçoit comme une métathéorie peut, en tant qu'entreprise critique, aider à libérer la critique des contraintes culturellement déterminées par les relations coloniales. En d'autres termes, « quel est le statut d'une critique postcoloniale dont la relation à la théorie devient celle d'un informateur ou d'un traducteur, au lieu d'être créateur ou générateur de pensée ? Jusqu'à quel point, étant donné le centrage épistémologique du projet postcolonial, ces pratiques ne continuent-elles pas à légitimer l'épistémè coloniale »⁵ ?

Nous ne reviendrons pas ici sur les écueils liés à ces questionnements mais sur la pertinence de la métacritique de la raison dans la mesure où les Noirs semblent dépourvus de la latitude d'apparaître

¹ *Ibid.*, p. 142.

² Gordon, « Esquisse d'une critique monstrueuse de la raison postcoloniale », in *Politique, esthétique, féminisme. Mélanges en l'honneur de Dayan-Herzbrun, Tumultes*, n° 37, éditions Kimé, 2011, pp. 165-179.

³ Le résumé par Emmanuel Kant de cet aspect est contenu dans son ouvrage *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science* (traduction de Louis Guillermit), Éditions J. Vrin, 2000.

⁴ Gordon, « When Reason is in bad mood : A Fanonian Philosophical Portrait », in Hagi Kanaan et Illit Ferber (eds.), *Philosophy's Moods : The Affective Grounds of Thinking*, Dordrecht, Springer Press, 2011.

⁵ Gordon, « Esquisse... », *art. cit.*, p. 165.

comme des acteurs à même de raisonner avec le déraisonnable qui appelle la nécessité de l'hybridité. Cette démarche implique, en effet, l'apparition d'une véritable compréhension des relations par lesquelles, dans leurs faiblesses et leurs forces, l'humanité continue à se battre contre elle-même.

Tout compte fait, reste dévolue à la philosophie *africana* la prise en compte des contradictions inhérentes aux peuples noirs et d'origine africaine en proie à la récusation de leur dignité au sein du monde moderne. Comme l'atteste Lewis Gordon, « il n'y a pas d'autre monde où ces peuples ont existé, et peut-être *pourraient exister*, que le monde moderne. La conséquence est de les priver de chez eux dans le seul monde auquel ils pourraient appartenir. De même que la philosophie de la culture définit la liberté humaine en concevant la culture comme tentative humaine pour être chez soi dans l'existence, de même la philosophie de l'africanité poursuit une exigence de liberté fondamentale en cherchant à faire que les êtres et leurs idées soient chez eux dans le monde¹. »

Dans l'optique de ce qui précède, la philosophie de l'africanité comprend quelques branches au rang desquelles, la philosophie afro-américaine/philosophie africaine, la théologie noire de la libération et l'existentialisme noir.

c) Les branches de la philosophie *africana*

La philosophie *africana* s'articule autour d'une approche pluri et interdisciplinaire. Elle entretient, dans cette perspective, un rapport étroit avec quelques branches sur lesquelles se construit cette séquence : le rapport philosophie afro-américaine/philosophie africaine, la théologie noire de la libération et l'existentialisme noir.

À ce titre, la philosophie africaine dans son lien avec la philosophie afro-américaine se présente comme la première branche de la philosophie *africana*. L'importance de ce domaine concerne l'enrichissement thématique provenant de contextes africains que cette philosophie africaine concède à la philosophie *africana*. Cette situation procède de la considération nouvelle engagée à l'égard des récits historiques produits par l'Occident par le biais d'explorations critiques des relations plus récentes entre l'Afrique et l'Occident, entre la Grèce, Rome et l'Égypte. La discussion touche, entre autres, la filiation de la philosophie dans la Grèce antique qui mérite une étude comparative, du fait de l'émergence de philosophies ethniques à travers le monde entier, sans omettre l'Afrique du Nord précoloniale, l'Égypte (maison de Zera Yacob et Walda Heyat) et les lieux où l'arabe était la langue principale.

Une telle entreprise présume de la remise en cause de l'acceptation des notions conçues comme « pérennes » ou « universelles », par rapport à leur signification initiale. Il suffit, pour s'en convaincre, par exemple de considérer les conceptions de la personnalité dans de nombreux schèmes de pensée africains autochtones (des peuples akan et yoruba, par exemple) qui incite à repenser cette notion longtemps caractérisée par sa conceptualisation par la philosophie occidentale.

Au-delà de ce concours, la philosophie africaine comprend d'importantes contributions s'agissant de la lutte en faveur de la promotion de la vie, dans un contexte africain marqué par l'adversité. À l'appui de cette assertion mérite d'être évoquée l'expérience sud-africaine s'agissant de la sortie de l'*apartheid* et de la construction d'une démocratie multiraciale et multiethnique. Un facteur crucial qui conditionne la transformation aura été la « Commission Vérité et réconciliation » (CVR) qui a tenté la réconciliation de tous les sud-africains. Le concept d'*Ubuntu* confirmant la justice réparatrice née de ce travail de pacification apparaît comme un concept philosophique en raison de son impact dans l'émergence d'une nouvelle Afrique du Sud.

Un tel travail comparatif au sein de la philosophie académique qui engage sérieusement et respectueusement les articulations philosophiques de la science africaine semble déjà initié dans cette optique.

En dehors de la philosophie africaine, la théologie noire de la libération se perçoit comme l'une des branches de la philosophie *africana*. L'une des thèses de cette théologie implique l'affirmation

¹ Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture »..., *art. cit.*, p. 142.

selon laquelle, à cause des formes protéiformes de leur servitude – sociales, politiques, économiques et religieuses –, la libération des Afro-Américains s'apparente à une exigence. Une telle ambition découle de la perception de la théologie chrétienne qui se définit comme une théologie de la libération.

Pour le penseur James Hal Cone, cette discipline se déchiffre comme une étude rationnelle de l'être de Dieu dans le monde à la lumière de la situation existentielle d'un peuple opprimé, qui met en lien les forces de la libération à l'essence de l'évangile incarnée dans un homme, Jésus Christ¹.

Du point de vue de sa genèse, cette théologie contemporaine noire de la libération émerge autour du 31 juillet 1966 avec le rassemblement de 51 pasteurs noirs sous l'égide du Comité national des églises noires (CNEC). De cette Confrérie procède l'achat d'une page dans le New York Times en vue de la publication du « Black Power Statement » se proposant une approche agressive de la lutte contre le racisme par le recours à la Bible.

Dans l'esprit de maints Afro-Américains, le christianisme paraît associé à l'esclavage et à la ségrégation. Nonobstant la condamnation du racisme par les baptistes du sud, l'adoption de la « Déclaration de repentance » formelle de la part de la Convention baptiste du Sud ne date que du 20 juin 1995. À travers ce document, elle dénonçait le racisme considéré sous toutes ses coutures comme un péché déplorable. Elle réfute aussi les actes historiques du mal à l'image de l'esclavage dont les effets continuent leur ravage dans la vie des Noirs-Américains².

Quelques auteurs émergeant au sein de cette théologie noire de la libération méritent d'être mentionnés : James Cone et Jonathan Walton. Pour le premier auteur, le Nouveau Testament contient la révélation de Jésus qui s'identifie à ceux qui expérimentent l'exclusion sociale et la marginalisation culturelle. À cause des catégories de race socialement construites en Amérique (c'est-à-dire la blancheur et la noirceur), en raison de leur portée sur le plan culturel, d'un point de vue théologique, la domination (blancheur) et l'oppression (noirceur) donnent de considérer Jésus comme un noir à qui incombe de perturber et de démanteler l'oppression des Noirs par les Blancs³.

Le point de vue de Cone ressortit à celui relatif à la négrité de Jésus. En effet, en dehors de l'existence d'une pléiade d'images d'un Jésus blanc, le Christ n'était pas européen. Il s'agit d'un point important pour la conscience psychique et spirituelle des personnes noires qui vivent dans un ghetto et dans une société blanche au sein de laquelle leur Seigneur et leur sauveur ressemblent à des personnes qui les victimisent. Dieu se présente comme la couleur qu'il doit avoir afin que les gens sachent qu'ils ne sont pas des corps mais des individus.

Il convient de signaler que cette théologie noire de la libération a fait l'objet d'une forte récusation de la part des auteurs comme Anthony Bradley et Stanley Kurtz⁴.

¹ James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books 1970 ; *The Cross and the Lynching*, New York, 2011.

² La Convention présentait des excuses à tous les Afro-Américains pour avoir toléré le racisme individuel et systémique qu'ils ont enduré consciemment ou inconsciemment. L'implication du christianisme dans cette optique paraît indéniable. Elle soutient l'idée d'un dialogue à propos des incidences du racisme dans la société d'aujourd'hui et sur les facteurs historiques qui affectent le sort de la communauté noire. Pour Cone, il y a quelques années, il paraissait acceptable de lyncher un homme noir en le suspendant à un arbre ; mais aujourd'hui, les Blancs le détruisent en le plaçant dans un ghetto et en laissant dans la saleté et le désespoir toucher finalement la mort.

³ La théologie noire traite principalement de la communauté afro-américaine afin de rendre le christianisme réel pour les Noirs. La libération induite par cette religion concerne la vie présente et non celle de l'au-delà. C'est une théologie basée sur la délivrance du peuple d'Israël de la servitude d'Égypte dans le livre de l'Exode.

⁴ Pour Anthony Bradley, le langage théologique articulé autour de la « parité économique » et de la « mauvaise distribution » peut être tenu pour une vue biaisée des thèses marxistes. Il estime que l'appropriation de la pensée marxiste dans l'église noire reste du ressort de James Cone et Cornel West. Celle-ci se conçoit comme un cadre éthique agissant sous le prisme d'un prédicat à propos du système de classe qui oppresse une victime suivant la perception marxiste. Pour Stanley Kurtz, la théologie de la libération contemporaine reste imprégnée par une accusation de type marxiste à l'endroit du capitalisme américain. En effet, selon Cone, il incombe à l'intellectuel noir de contribuer à la destruction de l'Amérique. Une telle entreprise appelle la colère noire et la culpabilité blanche. En d'autres termes, le théologien du pouvoir noir se doit de raconter l'histoire de l'oppression américaine avec tant de force et de précision que les hommes blancs tremblent et deviennent fous. Pour la simple raison qu'ils sont trompés dans la saleté de leur mal.

Pour clore l'exposé de cette séquence, hormis la philosophie africaine et la théologie noire de la libération, il convient d'évoquer l'existentialisme noir qui se déchiffre comme la troisième branche de la philosophie *africana*. D'une manière générale, nous sommes devant une école de pensée qui critique la domination et soutient l'autonomisation des Noirs dans le monde. Au-delà de sa filiation avec l'existentialisme et des préoccupations de la philosophie de l'existence et le sens de la vie, elle apparaît comme une théorisation de la libération de tous les noirs contre l'oppression. Elle se conçoit aussi comme une méthode à qui demeure assignée la tâche d'aider à la lecture des ouvrages des penseurs afro-américains tels que W.E.B. Du Bois, James Baldwin et Ralph Ellison composés dans un cadre existentialiste.

Pour Lewis Gordon, l'existentialisme noir ne se donne pas seulement à lire comme une philosophie existentielle produite par des philosophes noirs mais comme une intersection des problèmes de l'existence dans les contextes noirs¹.

Dans sa préhistoire, l'existentialisme noir trouve ses origines dans les idées de W.E.B. Du Bois. Nous ne reviendrons pas ici sur sa thématisation de la double conscience déjà évoquée dans nos analyses précédentes, mais sur le problème posé par l'histoire dans l'étude de l'existence noire. Pour cet auteur, la double conscience affecte la manière dont est racontée l'histoire et que sa fausse représentation est une excuse en faveur de la suprématie et du colonialisme blancs à l'origine de la dégradation de la vie des Noirs. Ceux-ci sont aperçus comme passifs pendant que les Blancs sont considérés comme les décideurs de l'histoire. Cette occultation s'avérait inséparable de la négation des luttes pour la liberté engagée par des Noirs perceptibles à travers les efforts consentis pour élargir la liberté dans le monde moderne.

Un écueil semble intrinsèque à ce domaine à savoir les dangers inhérents à la perception de la souffrance africaine qui pourrait conduire à un sentiment d'inutilité de l'existence noire et à un manque d'estime de soi. Dans l'une de ses études, Cornel West révèle le problème du nihilisme noir et ses incidences sur la communauté noire².

Dans cette optique, le débat relatif aux perspectives pour l'Amérique noire prend appui sur l'examen de ce nihilisme dont la prégnance irrigue de nombreuses communautés noires. Celui-ci ne peut être saisi comme une doctrine philosophique selon laquelle il n'existe aucun motif rationnel régissant les normes et les pouvoirs légitimes ; mais comme une expérience d'importance absolue vécue en vue de faire face à l'absence de sens et au désespoir.

En somme, au-delà de ses rapports avec l'interdisciplinarité et la pluridisciplinarité, la philosophie *africana* se définit comme une nouvelle discipline qui intègre la philosophie afro-américaine, la théologie noire de la libération et l'existentialisme noir.

À la fin de cette section à qui était impartie la tâche de la conceptualisation de certaines philosophies africaines (la philosophie africaine continentale, la philosophie afro-américaine et la philosophie *africana*) il convient de conclure. En dehors de la question de leur effectivité et nonobstant l'entreprise de maints penseurs africains, se pose le problème de l'existence ou non de la philosophie africaine. À n'en point douter, cette philosophie existe bel et bien de nos jours. Nous avons découvert que, suivant sa dénomination, cette philosophie africaine trouve sa consistance avec son inscription dans le domaine universitaire et académique. Au-delà de la difficulté inhérente à la rédaction de son histoire, son efficience ne peut faire l'objet d'une récusation. Elle peut être conçue comme une tentative, par le biais d'une démarche critique, de compréhension de la réalité africaine et des diasporas africaines.

En raison de la multiplicité des trajectoires de cette philosophie africaine liées à la singularité de chaque adjectivation de la philosophie, la philosophie africaine continentale découle de la minorisation des rationalités africaines et les philosophies africaines diasporiques d'une lutte contre une oppression racialisée. Quel que soit le contexte considéré, il importe de retenir que « l'affirmation des pensées régionales n'a jamais été une négation de la visée universelle de la

¹ Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture »..., *art. cit.*, p. 143.

² Cornel West, *Race Matters*, New York, Vintage Books Edition, 1994.

pensée, mais la reconnaissance de leur assise culturelle particulière, de leur utilisation et finalisation à un moment donné¹. »

Tout compte fait, dans leur rapport avec la philosophie en général, les philosophies africaines se spécifient par leur fondement culturel singulier, leur usage et leur consolidation suivant les lieux et les moments déterminés. Cette remarque nous met en lien avec l'exigence impartie à la philosophie africaine de définir son identité ou d'aider l'Africain à penser une identité négro-africaine. Tel semble être le pari de l'étude déployée dans notre prochain parcours.

III – PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ

L'épithétisation de la philosophie africaine découle essentiellement d'une démarche visant la reconnaissance de la pleine humanité de l'homme noir et de la validité des rationalités africaines. Au-delà du débat relatif à son statut épistémologique, la tentative de saisie de son africanité augure du développement de la philosophie africaine. Cette exigence possède comme adjuvant la tâche qui lui incombe d'aider les Africains à penser leur identité. Dans cette optique, la philosophie de l'africanité et la conceptualisation d'une identité africaine singulière demeurent assujetties à la situation de marginalisation et d'oppression de la part de l'Occident d'une part et, d'autre part, de l'évocation d'une posture préconisant une différence avec le Blanc. « La » spécificité africaine ne peut, dès lors, être séparée, au regard de son statut d'aliéné, de concepts issus de la civilisation occidentale. L'un des écueils inhérents à cette entreprise renvoie à l'intériorisation par l'Africain lui-même des catégories produites par l'Europe. Aussi, le discours qui se donne à lire dans ce troisième titre tente-t-il de relever les critères d'africanité de cette philosophie africaine. Il s'emploiera, dans la même perspective, de mettre en relief les faiblesses qui caractérisent la perception de cette altérité. Il correspond au plan de sa thématique à trois projets qui structurent sa construction autour de trois points importants : l'invention de l'Afrique par l'Occident, l'africanité de certaines philosophies africaines et leurs failles ainsi que les critères d'africanité de la philosophie africaine.

1. La conception de l'africanité à l'initiative de l'Europe

D'une manière générale, historiquement, le mode liturgique de victimisation apparaît comme l'une des voies les plus illustres par laquelle transite l'interrogation philosophique à propos de la construction de son identité par le sujet africain. Dans une large mesure et dans de nombreux domaines relevant de la philosophie, des arts ou de la politique, la définition de l'identité africaine reste inséparable de la brutalisation de l'Afrique par l'esclavage, la colonisation et l'*apartheid*. Ces postures représentent l'imaginaire sans lequel la perception de ladite identité s'avère impensable. En raison de sa marginalisation, l'Afrique se définit comme un continent sans culture peuplé de sauvages et de sous-humains. Comme le signale d'ailleurs le philosophe américain Philipp W. Rosemann, « la tragédie de l'Afrique, c'est que cette conception ne lui est pas restée extérieure, mais l'a envahie avec les colonisateurs et les esclavagistes blancs, non sans marquer profondément la population indigène elle-même. Ainsi l'histoire a-t-elle forcé les Africains à tenter de se penser et de se comprendre à partir d'une situation de marginalisation et d'oppression, c'est-à-dire à partir d'une situation où ils n'étaient que les “ autres ” des Blancs². »

Au regard de cette assertion, la compréhension de l'africanité oscille entre trois dimensions : la différence, l'homologie et l'assimilation. Trois points constituent l'essentiel de cette étape qui s'intéresse à l'acception de l'identité africaine à l'initiative de l'Europe : l'invention de l'Afrique

¹ Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité », *RPK*, numéro 39-40, janvier-décembre 2007, p. 41.

² Rosemann, « Penser l'autre : la philosophie africaine en quête d'identité »..., *art. cit.*, p. 286.

par la philosophie des Lumières, les invariants de cette vision européenne de l'africanité et l'intériorisation par les Africains de cette identité prescrite.

a) L'invention de l'Afrique par l'Occident et ses enjeux

Depuis quelques millénaires, la compréhension de l'identité africaine découle des efforts intellectuels du continent européen revendiquant l'exclusivité et le monopole de la production philosophique. Loin d'apparaître comme une prétention, l'africanité reste une construction européenne. Cette tendance caractéristique de l'Occident se dévoile dans un passage illustre de Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde, et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il, aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère, sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays¹. »

Si le siècle des Lumières se présente comme l'initiateur de cette entreprise de conceptualisation de l'identité africaine, la démarche trouve son achèvement avec l'émergence de l'ethnologie qui érige « l'homme sauvage » en objet d'étude privilégié. Dans l'imaginaire attaché à la singularité de cette époque, le bénéfice de l'analyse de cet homme se meut suivant l'intérêt de la connaissance des éléments nouveaux qui, en vue de sa domestication, pose à l'homme Blanc lui-même la question de sa propre identité.

Même si la connaissance de certaines sociétés par le monde occidental remonte à l'Antiquité, la découverte du Nouveau monde se déchiffre comme l'aubaine de l'institution comme discipline de l'anthropologie qui trouve, dans celles-ci, un objet d'étude idoine et un champ à même de favoriser son expansion². Toutefois, en raison de son accointance avec son milieu générateur, l'un des péchés originels consécutifs à sa genèse renvoie à la réalité suivant laquelle, l'exposé de sa perception, de son utilisation et son interprétation des données recueillies semble entaché des stigmates d'une démarche empreinte d'idéologie. Autrement dit, la réalisation des différentes étapes de la pensée et de la pratique anthropologique se meut à l'aune des visées au sein desquelles se laissent entrevoir des intérêts politique et économique. Il n'est pas à exclure la tentative d'assujettissement culturel et de propagande missionnaire et évangélique associée à cette approche.

L'une des tendances de l'entreprise de l'occidental concerne le report sur l'autre, et ici le Noir, des représentations initiales et l'usage de son terroir perçu comme le lieu idoine d'expérimentations légendaires. Conçu comme dépourvu de consistance et de valeurs particulières, la considération du Noir sous le prisme de ses formes de parenté, de ses systèmes politiques, de la vie matérielle, de son langage et de ses croyances ne peut faire l'économie de la comparaison par rapport à la norme, c'est-à-dire l'Occident. Le contexte culturel liminaire, au sein duquel se déploient les premiers contingents, admet les marques des idéologies dominantes formulées autour des concepts de « progrès » et de « civilisation ».

L'enfermement mental dans les poncifs de cette période fait de ces ethnologues, les lieutenants du pouvoir politique attaché à la prose de la « violence civilisatrice ». Le privilège dévolu à la rhétorique relative à la structure, à la permanence et au symbolisme fonde le sous-bassement conceptuel sur lequel s'appuie leur entreprise. Avec le triomphe du positivisme d'Auguste Comte, ils concèdent leur caution à la prétention suivant laquelle favoriser la progression de l'espèce humaine dans son ensemble apparaît comme l'une des missions essentielles qui incombe à la domination occidentale. Accaparés par la propension d'occuper une place de choix sur la scène « internationale », les nations modernes réservent au continent noir la place à lui assignée, c'est-à-

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Les Éditions de Londres, 2011, p. 105.

² Jean-Marc Ela, Paris, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les Sciences Sociales en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 74-75.

dire la dernière. À ce titre, toute production relative à ce continent comprend une différence qui pose problème. Il s'agit d'un discours essentiellement ethnocentrique empreint de peur et de méprise, exprimé autour de l'idée de civilisation de l'homme en vue de l'assimilation du sauvage¹. Dans cette perspective, sous leurs pompeux attributs de « sciences de l'homme », les recherches sur l'Afrique mettent en exergue la misère du Noir tel qu'elle se dessine dans la perception occidentale. La tâche dévolue à l'anthropologie, depuis belle lurette, se concentre sur l'encensement de l'Occidental dont le règne s'étend sur l'univers nègre dépourvu de religion, d'écriture et de culture au sein duquel l'Africain, au stade de l'enfance de l'humanité, se désolidarise des courants majeurs de la civilisation².

Pour revenir à la philosophie africaine sur laquelle porte notre problématique, de nombreux travaux du philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe tentent la déconstruction du mouvement historique affecté à l'acception de l'Africain sous les auspices de la différence de l'autre, c'est-à-dire de l'Occidental. Il suffit, à l'appui de ce propos de citer son ouvrage *The Invention of Africa*, publié en 1988³.

Celui-ci part d'une thèse foucauldienne sur la création de la maladie mentale et de l'homosexualité ainsi que leur refoulement vers les marges de la culture et comme conditions de l'édification de la rationalité et de la sexualité modernes. Il aboutit à la conclusion suivant laquelle l'institution de toute identité humaine reste tributaire du rejet en dehors du contexte de cette identité, d'un « autre » qui sera dorénavant perçu à l'image de son opposé binaire. Il opère un travail de reconstruction et de déconstruction de l'Afrique, c'est-à-dire de l'origine de la perception occidentale de l'Afrique conçue comme l'autre ; autrement dit, comme la marge de l'Occident.

Nous ne reviendrons pas sur les thèses hégéliennes déjà évoquées s'agissant de la minorisation des voies africaines d'approche de la réalité mais sur la place qu'elles occupent dans cette invention de l'Afrique⁴. On ne peut ici mésestimer la portée de telles idées dont l'usage semble à l'origine de la justification aussi bien de la colonisation que de la brutalisation du continent noir.

Dans la perspective de l'invention de l'Afrique par la philosophie des Lumières, comme le signale le penseur camerounais Achille Mbembe : « Dans la démarche de l'*Aufklärung*, l'humanité se définit par la possession d'une identité générique, d'essence universelle, et à partir de laquelle découle un ensemble de droits et de valeurs partageables par tous [...] Tel étant le cas, la question, alors, est de savoir si les Africains se situent à l'intérieur ou à l'extérieur du cercle, c'est-à-dire s'ils sont des humains comme les autres. Autrement dit, retrouve-t-on, chez eux aussi, toujours la même humanité, simplement dissimulée sous des désignations et des figures différentes ?⁵ »

Pour tenter de répondre aux interrogations contenues dans cette citation, la réponse des Lumières s'articule autour de trois sortes d'argumentations aux relents politiques d'inégale valeur. Un premier type de réponses se rapporte à la claustration de l'Africain dans sa différence conjecturée⁶. Cette approche présuppose l'existence chez l'Africain de « quelque chose de distinct, de singulier, voire d'indélébile qui le séparerait de tous les autres signes humains. Rien ne témoignait mieux de cette spécificité que le corps, ses formes et ses couleurs. » Pour notre auteur, « c'est en vertu de cette radicale différence ou encore de cet *être-à-part* que se justifiait leur exclusion en fait et en droit de la sphère de la citoyenneté humaine plénière : ils n'auraient rien à apporter au travail de l'esprit et au projet universel⁷. »

En dehors de la différence fondamentale, la deuxième constellation de réponses ressortit à l'homologie, mieux à la similitude. Au sein de ce monde qui s'apparente à un héritage commun à l'usage de tous les êtres humains, cette similitude qui s'avère loin d'être une donnée définitivement

¹ *Ibid.*, p. 76.

² Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 12-13.

³ Valentin-Yves Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

⁴ Rosemann, *art. cit.*, pp. 287-288.

⁵ Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Philosophie et politique en Afrique*, in *Politique africaine* n°77, Paris, Khartala, 2000, p. 21.

⁶ Mbembe, *Critique de la raison nègre...*, *op. cit.*, p. 129.

⁷ *Ibid.*, p. 131.

acquise ne concerne pas l'indigène. Son « salut » appelle sa conversion. Une telle mutation se déchiffre comme l'une des conditions *sine qua non* pour la perception du Noir comme l'égal de l'Occidental d'une part et, d'autre part pour la réhabilitation de son humanité rendue *ipso facto* discernable.

Enfin, au-delà de la différence fondamentale et de la similitude, la troisième constellation de réponses à notre question de départ renvoie à l'assimilation. Cette configuration découle de l'idée de partage d'une même humanité par les individus sur la base d'une similitude essentielle entre eux. En raison de l'exclusion du Nègre de cette similitude, l'accès à cette commune humanité appelle sa nécessaire conversion. Dans cette optique, semble concédée à l'éducation, la mission de favoriser une telle entreprise. Comme le signale d'ailleurs Achille Mbembe, la tâche assignée à la politique d'assimilation « est de désubstantialiser la différence, à tout le moins pour une catégorie d'indigènes ainsi cooptés dans l'espace de la modernité parce que “ convertis ” et “ cultivés ”, c'est-à-dire, aptes à la citoyenneté et à la jouissance de droits civiques¹. »

En somme, la conceptualisation par la philosophie des Lumières et des sciences de l'homme d'une identité africaine repose sur trois piliers, à savoir : la différence essentielle, la similitude et l'assimilabilité. Cette acception de l'Africain induite dans un contexte singulier met en exergue des invariants autour desquels gravitent cette assignation identitaire.

b) Les invariants de la conception européenne de l'Afrique

L'identité africaine découle d'une vision de l'Afrique par le siècle des Lumières. Bâtie sur le concept de la différence, celle-ci s'appuie sur trois postulats : la race, la géographie et la culture. Ces trois postulats constituent les invariants sur lesquels repose la perception européenne de l'Afrique que s'attache à examiner la présente séquence.

Tout d'abord, la race. En lien avec le contexte politique et scientifique du XIX^e siècle, l'africanité se conçoit à partir d'une démarche instaurant une relation étroite entre le sujet humain et le sujet racial. Cette démarche tente la définition du premier à l'aune de la race considérée comme « un ensemble de propriétés physiologiques visibles et de caractères moraux discernables. Ce sont ces propriétés et ces caractères qui, pense-t-on, distinguent les espèces humaines entre elles. Propriétés physiologiques et caractères moraux permettent, en outre, de les classer au sein d'une hiérarchie dont les effets de violence sont aussi bien politiques que culturels². »

Ensuite, la géographie qui s'apparente au second fondement à partir duquel s'appuie la construction de l'identité africaine. Le recours à cette notion résulte d'une approche des tenants de la différence nègre qui, à partir du XIX^e siècle, mettent en exergue l'idée « d'une autochtonie africaine » en lui trouvant une « dénomination générale et un lieu dans lequel ancrer cette prose. Ce lieu géographique, ce sera l'Afrique tropicale, ligne de fiction »³.

Dans cette optique, la « géographisation » de cette identité africaine restera subordonnée au rassemblement d'éléments disparates. La recherche de cette africanité siègerait derrière un agrégat de traits culturels singuliers canonisés par l'ethnologie à qui incombe la confortation de la démarche. Tout comme l'apport de l'historiographie nationaliste à qui sera impartie la mission de recourir aux « empires africains d'autrefois, voire dans l'Égypte pharaonique » pour rechercher la caution qui ferait défaut.

Cette démarche établit une équivalence entre la race et la géographie pour faire découler l'identité culturelle du lien entre les deux entités, la géographie se révélant, dès lors, comme le lieu adéquat quant à la consolidation de la race en ce qui touche les institutions et le pouvoir qui manifestent son effectivité. L'octroi au Noir de sa citoyenneté ne dépend plus de sa capacité à penser à l'image de tous les êtres humains, mais de la double réalité de la couleur de sa peau et des prérogatives liées à

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, pp. 136-137.

l'autochtonie. Se profile ainsi une dangereuse accointance entre l'authenticité raciale et la pureté territoriale.

Du fait de cet accord tacite, demeure exclu de toute revendication d'africanité tout Noir ne répondant pas à la condition de résidence sur le territoire géographique considéré. Cette discrimination opère une fusion entre trois invariants qui déterminent la qualité de cette africanité : le corps spatial, le corps racial et le corps civique. Ceux-ci possèdent la vertu de relever une commune autochtonie aux originaires d'une même aire territoriale qui, avec la couleur de la peau son adjuvant, définissent l'africanité conçue sous le prisme de la revendication d'une seule ancestralité dans une perspective de fraternité. L'imagination identitaire accolée à une conscience raciale consentie se définit, dès lors, comme la base sur laquelle se fonde la détermination de ce qui relève de l'africanité ou non.

Dans cette perspective, la participation à la nature humaine n'apparaît plus comme l'un des critères favorisant la définition d'une africanité. L'Africain ne se présente dorénavant pas comme « celui qui est né en Afrique, mais celui qui, né en Afrique, vit en Afrique et est de race noire. L'idée d'une africanité qui ne serait pas nègre est tout simplement de l'ordre de l'impensable. Dans cette logique d'assignation des identités, les non-Noirs ne sont pas d'ici (autochtones) puisqu'ils viennent d'ailleurs (*setters*). D'où l'impossibilité de concevoir, par exemple, l'existence d'Africains d'origine européenne¹. »

Le constat contenu dans cette citation souffre d'une faille en raison de la présence du Noir au sein de territoires autres que le continent noir en raison de l'esclavage et de la colonisation. Se pose, par conséquent, la compréhension de leur africanité dans la mesure où les différentes diasporas, qui constituent le lieu de leur vie et de leurs entreprises, ne répondent pas à la jonction des critères raciaux et géographiques dans sa conception. En raison de la considération due au territoire africain comme le lieu canonique et naturel de l'habitation des Africains, l'exil se déchiffre comme la condition de ceux qui se meuvent dans les différentes diasporas.

En dehors de la race et de la géographie, le troisième invariant relatif à la saisie de l'identité africaine par l'Europe renvoie à la tradition, mieux à la coutume. L'insistance sur cet aspect repose sur la prétention suivant laquelle l'identité africaine dériverait de la quête ou la requête d'une singularité qui donnerait à l'Africain la possibilité de l'expression d'un moi spécifique et authentique qui le différencierait d'un autre groupe d'individus ou d'une autre culture².

De ce point de vue culturel, l'une des caractéristiques de l'identité africaine ressortit à sa diversité et sa variété. Cette pluralité s'applique à d'autres dimensions qui ne correspondent pas exclusivement à la séquence temporelle³. Sans revendiquer une certaine exhaustivité, cette multiplicité s'observe à travers une différenciation entre les lieux et les manières de vivre, une discrimination entre les métiers et les fonctions sociales ainsi qu'au contraste entre les paysans et les pasteurs, les gouvernants et les sujets.

Toutefois, en dehors des traits saillants relatifs à cette multiplicité, il existe une importante similitude entre de nombreuses entités territoriales africaines qui dénote la réalité d'une certaine « communauté ». Celle-ci reste palpable de Conakry à Kinshasa en passant par Durban, Khartoum et Mogadiscio. Cette assertion mérite une nuance dans la mesure où cette perception se raccorde à une impression primesautière de personnes expérimentant le continent pour la première fois. Si les circonstances laissent entrevoir une intuition d'unité, sa perception loin d'apparaître superficielle appelle la prise en compte d'une comparaison, même tacite, avec d'autres réalités de même facture.

Dans cette optique, l'identité africaine ne se rattache ni au soleil, ni à la couleur de la peau qui peuvent présumer de l'existence d'une communauté. Et l'unanimité qui se dégage d'une sensation d'unité du continent noir découle de la culture au sens sociologique. La culture se conçoit ici comme un arsenal d'aptitudes, « des connaissances, des comportements, des idées, des objets qui constituent l'héritage commun d'une société. Héritage, parce que chaque membre du groupe, au

¹ *Ibid.*, p. 138.

² Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi »..., *art. cit.*, p. 37.

³ Jacques Maquet, *Africanité traditionnelle et africanité moderne*, Paris, Présence africaine, 1967, p. 7.

cours de son éducation, reçoit cet ensemble qui a été constitué par les générations antérieures et le fait sien. Héritage, parce que tous les membres de la société y participent¹. »

L'importance de la culture résulte du fait que celle-ci fournit une part considérable de la définition de l'identité d'un individu. Elle le réalise nonobstant les déterminations qui résultent de la nature humaine universelle générique ainsi que de notre individualité propre. La culture, en raison de sa transmission par la société, se manifeste comme ce qui produit le lien entre l'universalité humaine et la spécificité individuelle.

Il importe ici de signaler que l'acception de l'unité africaine ne découle pas d'une conception entière et sensible. Celle-ci procède d'une analyse appliquée de certaines manifestations culturelles. À l'appui de cette proposition, il convient de citer la statuaire nègre qui, hormis sa forte diversité qui couvre une part importante du continent noir, met en relief plusieurs traits dominants. La visite d'un musée d'« art primitif » confirme la singularité de maintes œuvres africaines, qui en attestant leur parenté, révèle ce qui les distinguent des autres. Il ne s'agit pas de la recherche de tel ou tel autre trait qui assurerait la différence avec des œuvres issues des continents comme l'Océanie, l'Amérique ou l'Asie. Les sculptures africaines révèlent, de manière exclusive, une association d'« attributs » qui confère à l'art africain son image spécifique.

En dehors de l'art nègre, le second point qui met en relief l'unicité du continent africain intéresse les langues africaines. Malgré leur diversité, l'une des familles de langues, la famille nigéro-congolaise étend son espace d'influence sur une partie considérable du terroir africain à partir du sud de Dakar jusqu'à Mombasa². Hormis l'importance de son territoire de déploiement et sa multiplicité, les langues inhérentes à la famille nigéro-congolaise revendiquent une certaine parenté linguistique qui explique leur classification au sein d'une même famille.

Au-delà de l'art et de la langue, d'autres aspects méritent d'être évoqués au rang desquels, des institutions sociales à l'image du mariage, de la famille, de l'organisation politique, du système de croyances et des visions du monde qui illustrent l'existence de similitudes à l'intérieur du territoire africain au sud du Sahara.

Tout compte fait, l'invention d'une spécificité africaine reste à l'initiative de l'Occident et de manière singulière du siècle des Lumières. Comme l'a montré cette étude, celle-ci se fonde sur la race, la géographie et la culture. Néanmoins, sa pérennisation semble tributaire de l'intériorisation par les Africains de cette identité prescrite.

c) L'intériorisation par les Africains de cette identité prescrite

La perception de l'Afrique procède de l'invention de l'Afrique par la philosophie des Lumières. Celle-ci repose sur trois invariants : la race, la géographie et la tradition. À partir d'une table rase de son histoire, se mouvant dans un contexte et avec une identité assignée par l'étranger qui se présente comme une civilisation qui minore ses valeurs, en proie à une brutalisation culturelle qui le dévalorise, l'Africain d'aujourd'hui se perçoit comme une image défigurée de l'occidental³. La conceptualisation d'une identité africaine spécifique paraît assujettie à l'intériorisation par l'Afrique des invariants de cette identité décrétée par l'Europe.

L'une des tâches à laquelle s'est attelé le colonisateur concerne la mutation de la colonie en appendice de l'Occident. Il s'avère assigné à la politique française de l'assimilation, la transformation des africains en des « peaux noires mais des masques blancs » pour demeurer dans le vocabulaire de Frantz Fanon⁴. Dans leur pragmatisme et leur cynisme, les Britanniques à l'image des Belges et des Portugais ont accordé un dévolu à une certaine latitude au colonisé en dehors de la recherche de toute démarche visant à conférer un certain dynamisme à sa culture. Dans leur enfermement à l'intérieur de la rhétorique inhérente à la mission civilisatrice, sur la base de leurs

¹ *Ibid.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 10.

³ Edem Kodjo, *... et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986, p. 139.

⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971.

différents intérêts, l'action des Occidentaux paraît avoir été focalisée, suivant les circonstances, sur le désir de phagocyter les traditions africaines avec des éléments de culture et de modernisation.

Dans cette perspective de définition de l'identité africaine à l'initiative de l'Occident, une importante mission sera accordée à l'école. L'entreprise visant à favoriser l'intériorisation par l'Africain de cette identité transitait par la maîtrise de l'école et de l'enseignement. Pour Lénine, il existe une relation de cause à effet entre le contrôle de l'enseignement d'un pays et son avenir pour une durée d'un siècle. Cette entreprise se caractérise par sa constance auprès de toutes les puissances coloniales ayant déployé toute leur action autour de la construction d'une personnalité africaine suivant le modèle qu'elles avaient préconisé.

Sans remettre en cause, de manière radicale, la base culturelle africaine découlant de la tradition, la mission dévolue à l'école par la colonisation renvoie à la volonté de faire acquérir à l'Africain, une approche européenne du monde et de ses valeurs ; en dehors de toute prétention touchant son intégration au sein de son univers singulier. Il s'agissait d'une démarche répondant à un projet d'acculturation de la société africaine.

Parmi les moyens à l'appui de cette domination, il importe de citer ici la place assignée à la langue du colon devenu l'idiome officiel des colonisés. Le traitement dégradant réservé aux élèves usant de leur langue maternelle au sein des établissements scolaires témoigne de l'intransigeance des colonisateurs. Comme le signale le penseur et homme politique béninois Edem Kodjo : « Quand vous n'apprenez plus votre langue et que vous apprenez mal la langue du pays où vous vivez, vous devenez un être culturellement tué »¹. L'option pour certaines puissances de l'assimilation a conduit à une prohibition formelle de l'apprentissage et de l'usage de la langue maternelle dont l'une des conséquences concerne le déracinement de l'Africain.

Dans le cas de la politique de l'*Indirect Rule*, nonobstant la liberté à concéder aux administrés s'agissant de leur langue maternelle, celle-ci n'a pas fait l'objet d'une modernisation dans le sens d'un enrichissement et d'un apport de mots nouveaux. L'unification linguistique du territoire et l'ébauche d'une construction nationale assignés à ces langues n'ont pas produit les bénéfices escomptés.

Au-delà de la langue, le deuxième élément de domestication de l'Africain et du contrôle de son africanité touche le contenu des programmes scolaires. Adossés à une politique d'assimilation, il leur incombe de favoriser l'assomption par l'Africain des valeurs de l'Ouest. L'œuvre d'éducation n'intègre pas les civilisations africaines traditionnelles conçues comme désuètes. L'objectif recherché se rapporte au refus de l'octroi aux sociétés africaines d'une historicité à même de promouvoir une certaine égalité avec le colonisateur.

Cette entreprise d'acculturation recourt aux sciences sociales, à la philosophie et à la littérature à qui échoit la mission de la promotion de la supériorité de la civilisation européenne exhibée comme le modèle que les colonisés se doivent d'assumer pour revendiquer une vision du monde idoine. Il en est de même de la structuration des études relatives à l'Afrique qui tentent de démontrer que des civilisations africaines dépendent les vicissitudes du continent ; tout comme les sciences qui en minorant l'acquis au profit de l'inné prouvent, à cor et à cri, l'infériorité intellectuelle du colonisé.

En somme, « l'école coloniale fut, le plus souvent, l'expression d'une culture forcément aliénante appuyée sur une idéologie qui se présente comme un ensemble de valeurs où le colonisé est perçu comme un être inférieur, dépourvu des facultés intellectuelles et des qualités morales nécessaires à la réalisation des grandes ambitions humaines². »

Comme le signale d'ailleurs le penseur camerounais Jean-Marc Ela, « depuis la lecture de Mamadou et Bineta, nous avons été marqués dès l'école primaire par une vision coloniale des réalités africaines. Cette vision se dissimule à travers une série de thèmes, de concepts, d'images, d'énoncés et de théories dont le caractère ethnocentriste ne peut échapper à notre attention³. »

Dans cette optique, l'une des tendances repérables au sein de la quasi-totalité des États issus de l'indépendance, ressortit à la reproduction du modèle de civilisation occidentale. L'éducation

¹ Kodjo, *op. cit.*, p. 139.

² *Ibid.*, p. 141.

³ Ela, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines...*, *op. cit.*, p. 73.

nationale de ces différents pays répercute les projets scolaires de ces derniers qui, au-delà des discours incantatoires articulés autour de la modernisation, s'apparentent à des clones de l'Ouest. Se profile ainsi la difficulté pour l'Afrique d'engager une rupture avec les préconisations culturelles du système colonial. S'ensuit la conséquence du renvoi aux calendes grecques, du travail de la réconciliation avec soi qui présidait aux idéaux des pères des indépendances africaines.

On ne peut exclure ici l'autre avatar, afférent à cette faille, qui éloigne le continent noir de son inscription normale au sein de l'histoire universelle qui présume une certaine évolution pendant que les communautés africaines restent toujours tournées vers un passé à jamais dépassé. La quête et la lutte en faveur de son identité par l'Africain ne paraissent pas simplement assujetties au rappel du passé. À défaut de la production d'un projet de société adéquat, les États nouvellement indépendants se caractérisent par l'adoption, sans retenue, de systèmes de valeurs produits par l'Ouest et qui se spécifient par leur opposition viscérale à l'imaginaire existentiel inhérent aux sociétés traditionnelles africaines.

En dehors de l'école, les moyens de communication sous le contrôle de l'Occident se présentent comme une autre méthode de domestication de l'Africain dans le but de lui inculquer les valeurs européennes. Sous l'égide de leur objectif qui comprend la sauvegarde de leurs intérêts, incombe à la radio, à la télévision et à l'édition, un modelage de l'être même de l'Africain dans le sens d'une extraversion et d'une aliénation.

En somme, l'accélération de cette dépréciation de la personnalité africaine trouve son accomplissement dans l'adoption par les pays africains de systèmes politiques non ajustés et inaptes à assurer la promotion des intérêts de l'Afrique. L'objectif assigné à ce système et le domptage de cette personnalité visaient à faire du continent noir, l'exécutaire d'autrui¹.

En conclusion, la construction d'un savoir sur l'Africain émane de la prise en compte du regard de l'Occident par rapport au continent et à l'homme noir. Dans la même perspective que les philosophes du XVIII^e siècle qui recourent à la figure de l'étranger pour stigmatiser les travers de leur société par le biais d'une économie de penser par soi-même, la perception africaine de l'Afrique effleure le mythe, c'est-à-dire une représentation obscure et imaginaire. Par voie de conséquence, « les Africains sont parlés plus qu'ils ne parlent et les paroles qu'ils s'échangent à leur sujet sont liées à l'utilisation que l'observateur entend faire, à chaque tournant de l'histoire, et de chaque pays, de la réserve économique et culturelle qu'il présente². »

Les faiblesses des déterminations de l'africanité des philosophies africaines résultent, dans une certaine mesure, de cette intériorisation des catégories utilisées par l'Occident pour connaître les sociétés africaines.

2. Les failles des approches de l'africanité des philosophies africaines

Dans les termes du parcours précédent, la description de l'identité africaine découle de la philosophie des Lumières l'ayant articulée autour de la géographie, la race et la culture. Force est de retenir que ces invariants produits par l'Ouest semble avoir été intériorisés par l'Africain lui-même. Cette séquence se propose de relever les traits qui caractérisent la conception d'une identité africaine spécifique tels qu'ils se déchiffrent à travers trois configurations découlant des manifestations principales de la philosophie africaine suivant les expressions consacrées par la discipline : la philosophie ethnologique africaine (ou l'ethnophilosophie), la philosophie idéologique africaine et la philosophie critique africaine³. Nous tenterons de les décrire succinctement avant de signaler les écueils liés à l'acceptation de leurs critères d'africanité.

¹ Kodjo, ... *et demain l'Afrique...*, *op. cit.*, p. 173.

² *Ibid.*

³ Elungu Pene Elungu, « La libération africaine et le problème de la philosophie », in *Philosophie et libération*, Actes de la 2^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977, Kinshasa, FCK, 1978, pp. 33-42. Cette séquence paraît redevable de ce philosophe congolais.

a) L'identité induite par l'ethnophilosophie et ses écueils

La première configuration sur laquelle nous entendons porter l'examen concerne la philosophie ethnologique africaine. S'il existe une pensée africaine de nature philosophique avant la publication de *La philosophie bantoue*¹, cette représentation résulte des travaux du Révérend Père Placide Tempels à l'origine de cet ouvrage « d'ethnologie à vocation philosophique ou plus simplement, si on nous permet ce néologisme [...] un ouvrage d'ethnophilosophie »².

D'une manière prosaïque, le courant ethnologique puise ses sources dans l'ethnologie coloniale. Elle procède des travaux de maints penseurs européens soucieux de la réhabilitation de l'image dégradée de l'homme noir. Ceux-ci réfutent la perception foncièrement négative de l'Africain considéré comme inapte à accéder au progrès et peu doué d'une faculté de contradictions, marqué par une impossibilité congénitale à penser, habité par une propension au mal et à la violence, dénué d'esprit religieux et enclin à une séculaire sauvagerie.

Dans *La philosophie bantoue*, à partir d'une observation des Baluba qu'il évangélisait, il entendait découvrir une philosophie bantoue. Placide Tempels escomptait « appliquer au donné ethnologique (observé par lui) une explication de type causal qui remonte aux principes, pour rendre compte du devenir et de la contingence ; pour pénétrer, à partir des formes, des coutumes et des attitudes, jusqu'au fond même de la personnalité de l'homme africain, au mystère de son être et de son âme »³.

Il va sans dire que l'œuvre de Tempels et de ses épigones présument de l'existence, au sein des sociétés observées et dont ils entendent rendre compte, d'une rationalité de portée philosophique spécifique à la totalité de la communauté considérée, préformulée et pérenne dont la réalité échappe de manière insidieuse à ses membres. Il incombe donc aux partisans de l'ethnophilosophie de la mettre en exergue, de fixer ses modalités d'énonciation et de l'extraire de la situation sociale de l'Afrique⁴.

Héritier de la tradition scolastique, le missionnaire belge s'inscrit dans cette perspective qui articule son entreprise autour de la recherche des « principes ontologiques premiers et universels » qui considère la philosophie sous le prisme d'une science invariable⁵.

À l'instar de Placide Tempels, les quelques rares praticiens de l'ethnophilosophie qui pour leur quasi-majorité proviennent des disciplines religieuses chrétiennes, présentent la lacune de considérer la philosophie à l'aune de la religion qui se conçoit comme un arsenal d'articles de foi permanent, immuable, non sujet au changement, se reproduisant à l'identique dans le temps et dans l'histoire. La vision de cette première génération d'ethnophilosophes s'apparente à celle d'une *philosophia perennis*.

Pour revenir à la problématique qui nous intéresse, il convient de reconnaître que l'ouvrage de Placide Tempels semble loin d'avoir directement participé au travail de conceptualisation d'une identité africaine. Cette opération reste à l'actif de l'Africain lui-même qui s'est approprié la démarche en s'y reconnaissant et en le présentant comme un moyen d'identification et une voie à même de favoriser une libération culturelle⁶.

À l'appui de cette proposition, nous axerons notre analyse sur la préface de la traduction française de l'ouvrage de Tempels dans laquelle Alioune Diop, le fondateur en 1947 de la maison d'édition *Présence africaine*, assure qu'il s'agit là d'un « livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe⁷. » Pour cet auteur, nous sommes en présence de « deux études capitales pour le monde noir. L'une contribue à révéler l'âme du nègre authentique inséré dans son vivifiant milieu naturel. L'autre dévoile le sens actuel de l'aventure du nègre dans le

¹ Tempels, *La philosophie bantoue*, traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1946.

² Hountondji, *Sur la « Philosophie africaine »...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

³ Fabien Eboussi-Boulaga, « Le bantou problématique », *in* *Présence africaine* 66, 1968, p. 10.

⁴ Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 27ss.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ Okolo-Okonda, « Identité et développement », *RPK*, Vol. IV, n° 6, juillet-décembre 1990, FCK, pp. 10-11.

⁷ Alioune Diop, Préface à *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1965.

maquis européen. Nous parlerons ailleurs d'Orphée Noir, comme d'un événement important, du premier qui marque l'entrée du Noir, comme présence active, dans la Cité à rebâtir pour tous »¹. Tout comme la revendication d'une rationalité africaine spécifique, l'ethnophilosophie rejoint toutes les démarches associées à concéder à la philosophie africaine d'aider la communauté noire à penser son identité à travers une mise en relief de la singularité, l'originalité et la spécificité des systèmes de pensée négro-africains. En effet :

« Les nombreuses études sur la “ conception de la vie ”, la “ philosophie de l'existence ”, la “ conception du vieillard ”, la “ conception du temps ”, etc., chez les Bété de Côte d'Ivoire, les Bamiléké du Cameroun, les Fon du Bénin, les Yoruba du Nigéria et du Bénin, les Foulbé du Fouta-Djalon, les Swahili du Kenya, ou sur “ l'articulation logique de la pensée akan-nzima ”, en Côte d'Ivoire ou l'imaginaire collectif de tel ou tel autre peuple, toutes ces monographies savantes formaient ensemble ce que... Marcien Towa appelle “ la philosophie africaine dans le sillage de la négritude ” »².

Par le biais d'une démarche à qui incombe de penser une identité collective – une définition de l'Afrique après l'accession aux indépendances – les philosophes africains se dépeignent par une propension au recours à un sujet collectif et par une tentation de la « fiction d'une philosophie collective »³ articulée autour de quelques archétypes construits en opposition à l'Occident.

À l'image de toutes les entreprises qui se proposent de penser l'Afrique et l'Africain par le truchement de l'ethnophilosophie, l'identité africaine induite par elle s'inscrit dans un courant de pensée qui tente de fournir une acception dogmatique de l'altérité africaine.

Par ailleurs, la démarche des ethnophilosophes comporte une impasse en ce qu'elle paraît inapte à considérer une identité dynamique, perçue comme un projet. En inclinant vers les valeurs européennes marquées par une volonté de puissance dénuée de force morale, d'amour et de joie de vivre, l'Afrique assume le risque d'une acculturation. Il se profile une certaine incapacité pour le continent noir dans sa résistance face à l'Occident. Se pose, dès lors, la question de l'assomption du progrès sans que l'Afrique ne se renie elle-même⁴.

Dans sa récusation de cette vision de l'identité africaine, pour le penseur congolais Okolo-Okonda, il revient à l'Africain de rejeter toute démarche de conceptualisation de son identité en raison des mutations inexorables qu'elle subit. La conceptualisation de son identité ne s'appuierait plus sur le postulat de son être propre mais sur son apport particulier, volontaire et intelligent à l'édification d'une modernité qui apparaît comme la finalité vers laquelle tend l'universel⁵.

Par ailleurs, dans la même optique que celles de maintes tentatives de saisie de l'identité africaine, l'ouvrage de Placide Tempels se rapproche de ce que Fabien Eboussi-Boulaga appelle « une philosophie-pour-autrui » qui s'articule autour des notions d'altérité et de différence. Il s'agit d'une altérité qui dévalorise l'autre en le considérant comme différent (dans son aptitude à philosopher).

Dans le même sens, une insistance se focalise sur la différence, c'est-à-dire le devoir d'apparaître autre, le droit de philosopher autrement. Les écueils de cette philosophie-pour-autrui se manifestent à travers les avatars de toutes les initiatives liées à la convocation de la différence dans la détermination d'une identité africaine singulière. En effet, « l'affirmation de soi, de sa différence est alors utile pour autant qu'elle désigne ce par quoi il est semblable aux maîtres, comme eux. Autant dire que de telles différences sont irréelles ; à vrai dire, on obtient ainsi la projection, dans les “ traditions africaines ”, de catégories qui les rendent acceptables tout en leur conservant une différence anecdotique, “ exotique ”⁶. »

¹ *Ibid.*

² « Seize questions sur la philosophie africaine », entretien de Valérie Marin La Meslée avec Paulin J. Hountondji, in *Penser l'Afrique : des objets de pensée aux sujets pensants, Africultures* n° 82, Paris, L'Harmattan, 2010.

³ Kodjo-Grandvaux, *Les philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 41.

⁴ Okolo-Okonda, « Identité et développement »..., *art. cit.*, pp. 10-11.

⁵ *Ibid.*

⁶ Eboussi-Boulaga, *op. cit.*, p. 20.

Tout compte fait, dans la quasi-totalité des recherches y relatives, du fait de la colonisation et de la domination européenne, l'identité négro-africaine se déchiffre comme le négatif de la civilisation moderne.

En outre, une autre récusation de la conceptualisation d'une identité africaine par l'ethnophilosophie renvoie à son culturalisme. En matière de spécificité africaine, la culture devient un « déterminant absolu¹ ». Tout comme l'ethnopsychiatrie quand elle postule un déterminisme entre l'individu et sa culture. Son essentialisme se manifeste au moment où elle établit une relation de cause à effet entre un peuple et une qualité singulière et sa réification, quand elle soutient qu'il incombe à l'Africain de se révéler comme un être de chair et de stratégie et que sa religiosité reste empreinte de pragmatisme. Le recours à la divinité découle de son utilité et de son efficacité².

Nous sommes toujours en face d'un discours sur et non avec un sujet africain qui se définit comme un objet d'étude abstrait, non vivant et statique. Dans la mesure où ces pensées visent l'affirmation d'une identité nationale, ethnique et continentale, voire raciale, l'objectif visé intéresse la réhabilitation de ce qui a été nié et méprisé par les discours ethnologiques et anthropologiques bâtis sur le prétendu caractère primitif des sociétés africaines dont les expressions les plus notables concernent l'absence d'écriture, d'art et d'histoire. Elles encourent le risque de devenir prescriptives et normatives quand elles s'engagent dans une entreprise d'explication et de compréhension. Il ne s'agit pas toujours d'un processus de redéfinition d'une identité africaine, à travers l'évocation de critères de ce qui signifierait être africain dans un contexte post ou néocolonial, mais de fournir les éléments à même de favoriser la formulation d'un idéal. En leur concédant une teneur normative, ces identités ne correspondent plus à une donnée tangible. Leurs propos ne peuvent être vérifiés³.

En somme, l'ethnophilosophie produit des identités figées qui actualisent de manière consciente ou inconsciente les poncifs occidentaux qui perçoivent l'identité africaine sous un mode dichotomique. La philosophie idéologique africaine sur laquelle se construit notre trajectoire ultérieure comprend une plus-value dans cette tâche d'exploration d'une identité africaine. Nonobstant la pertinence de sa contribution, celle-ci se caractérise par d'autres failles qui se rapportent plutôt à une projection vers le futur, une démarche qui présume une idéologisation de la singularité africaine.

b) L'identité induite par la philosophie idéologique et ses échecs

La première réponse à la question de la conceptualisation de la spécificité africaine rime avec de multiples tentatives articulées autour de l'égalité entre le Blanc et le Noir, en raison surtout de l'existence de philosophies traditionnelles naturelles. Tel est le pari de l'ethnophilosophie. La deuxième réponse ressortit plutôt à la négation du logocentrisme dans la quête d'une identité africaine à l'initiative de la philosophie africaine idéologique et politique. La particularité de cette démarche réside dans sa récusation de l'acceptation de l'Afrique comme la réplique édulcorée du monde rationnel et donc civilisé.

Du point de vue de sa genèse, l'idéologie provient du monde occidental. Elle se présente comme un habillage nouveau de la philosophie en Europe à partir du XIX^e siècle. Son développement semble inséparable de deux facteurs importants. Il s'agit, en premier lieu, de l'apparition d'une véritable philosophie réflexive et critique et, en second lieu, de la survenue d'une raison discursive et technique ayant pris non pas seulement sur les choses mais aussi, et surtout, sur les hommes et la société. Avec des conséquences incalculables sur la société, l'émergence de la science et de la technique favorise la naissance d'une réflexion dans les termes d'une lutte commune en vue du vrai et du bien. En concédant une caractéristique collective à la critique, l'idéologie devient sociale, autrement dit, un moyen de recherche commune du vrai et du bien. Incombe donc à l'idéologie de

¹ Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, op. cit., p. 29.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* Pour preuve du caractère normatif de l'identité, il suffit de considérer le fait que l'hospitalité incombe au négro-africain parce qu'elle s'apparente à un impératif pour lui.

représenter, pour la société, ce que reproduit la conscience pour l'individu s'agissant de son identité.

Elle se conçoit, dès lors, comme une prise de conscience d'une société par rapport à sa réalité, son pouvoir et ses ambitions. L'idéologie se déchiffre comme le fondement d'une société, le ciment de sa cohésion, la balise qui délimite le chemin conduisant vers la liberté, la vérité et le bonheur. Elle signifie, en fin de compte, la réalisation des exigences philosophiques du bien et du vrai au sein de la société, en faisant de celle-ci l'*alpha* et l'*oméga* de toute entreprise philosophique. La philosophie trouverait dans l'idéologie son aboutissement social et son couronnement humain¹.

L'apparition du débat relatif à l'existence ou non d'une philosophie propre à l'Afrique à travers la récusation de l'ethnophilosophie s'avère concomitante à la lutte politique en vue de l'indépendance du continent noir. Cette quête de la liberté pour les Africains possède comme adjuvant une revendication identitaire politique et culturelle sans laquelle l'affirmation d'une philosophie africaine serait incompréhensible. Il se trouve un lien substantiel entre la philosophie et le discours politique et culturel. Elle se définit comme un outil idéologique qui soutient la lutte pour la libération.

D'une manière générale, le recours à l'idéologie dans la revendication des droits provient des États-Unis d'Amérique. Parmi les auteurs qui favorisent sa genèse, la personnalité d'Edward W. Blyden mérite d'être signalée. Emigré en 1850 au Libéria, Blyden est l'auteur de deux ouvrages : *A vindication of the African race* (Une justification de la race africaine, 1857) et *Christinanity, Islam and the Negro race* (Christianisme, Islam et la race noire, 1887). Pour les philosophes Azombo-Menda et Enobo Kossao, « aujourd'hui encore, la voix de Blyden s'adresse à l'Afrique indépendante pour lui rappeler ce qui pourrait être sa mission dans l'histoire de l'humanité. E.W. Blyden reste, pour nous, un philosophe original et un précurseur capable d'inspirer les hommes d'État et les étudiants africains »².

Originaire de la diaspora, l'idéologie africaine s'implante solidement en Afrique avec Blyden. Dans un discours d'inauguration du Liberian College à Monrovia en 1881, il déclarait : « La promotion des Africains doit être réalisée par des méthodes qui leur soient propres. Ils doivent posséder un potentiel distinct de celui des Européens [...] Nous devons montrer que nous sommes capables d'avancer seuls, de nous frayer notre propre chemin »³.

Et l'aspiration au panafricanisme qui constitue le fondement de la démarche de Blyden repose sur son unanimité auprès des auteurs de cette époque comme Booker T. Washington, Marcus Garvey, William Edward Burghardt du Bois et l'érudit docteur Price-Mars⁴.

Les idées à l'origine de la formulation de plusieurs idéologies africaines contemporaines se trouvent tributaires de ces auteurs sans exclure Aimé Césaire, Léon Dumas et Franz Fanon s'agissant particulièrement du mouvement de la Négritude ainsi que des idéologies socialistes ou marxistes européennes.

Nous ne reviendrons pas sur le panafricanisme et la Négritude mais sur le conscientisme qui fournit une belle perspective s'agissant de la convocation de la philosophie dans le but de promouvoir une identité négro-africaine. Cette idéologie a trait au conscientisme de Kwame Nkrumah, premier président du Ghana indépendant⁵. Après des études de philosophie à Philadelphie aux États-Unis, il

¹ Elungu Pene Elungu, « La libération africaine et le problème de la philosophie »..., *art. cit.*, p. 40.

² Azombo-Menda et Enobo Kossao qui dans *Les philosophes africains par les textes*, Paris, Nathan Afrique, 1978, p. 20.

³ « The aims and methods of a liberal education for Africans », Inaugural address delivered by Edward Wilmot Blyden, LL.D., President of Liberia College, January 5, 1881.

⁴ Booker Taliaferro Washington est né le 5 avril 1856 à Hale's Ford et est mort le 14 novembre 1915 à Tuskegee. Il fut enseignant, écrivain et un militant qui défendit les droits des Américains noirs. Marcus Mosiah Garvey est né le 17 août 1887 à Saint Ann's Bay en Jamaïque, et mort le 10 juin 1940 à Hammersmith, Londres. Précurseur du panafricanisme, il demeure le chantre de l'union des Noirs du monde entier et le promoteur obstiné du retour des descendants des esclaves vers l'Afrique (*Back to Africa*). William Edward Burghardt du Bois est un sociologue, historien, militant pour les droits civiques, militant panafricain, éditorialiste et écrivain américain. Jean Price Mars ou Jean Price-Mars est un médecin, ethnographe, diplomate, homme d'État, pédagogue, philosophe, essayiste et écrivain haïtien, né le 15 octobre 1876 à la Grande-Rivière-du-Nord, décédé le 1^{er} mars 1969 à Pétienville.

⁵ « Seize questions sur la philosophie africaine »..., *art. cit.*, p. 87.

a mis au point ce concept qui ajoute une portée nouvelle à notre démarche. Dans un ouvrage publié en 1964, il engage une critique des philosophies occidentales qui, en raison du détachement de leur milieu concepteur participant, de manière perspicace, à l'entreprise d'aliénation de l'intellectuel africain. La conception de toute philosophie ne peut faire abstraction de la teneur sociale, culturelle, émotionnelle de son contexte originel. Elle apparaît comme une réponse à l'endroit d'un défi auquel une société semble en proie.

Nkrumah fait le constat de la profonde mutation de l'Afrique en raison de sa brutalisation par l'esclavage et de la colonisation ainsi que de la coexistence désormais tangible entre la culture traditionnelle, les cultures euro-chrétienne et arabo-musulmane. Derrière cette cohabitation se profile un véritable conflit culturel résultant de la réalité au sein du continent noir des cultures ci-dessus évoquées ainsi que de l'adoption des systèmes politiques et du mode d'organisation économique occidentaux. De l'antagonisme consubstantiel à la présence de ces trois segments disparates émerge une crise de conscience qui appelle la nécessité d'une nouvelle idéologie en Afrique. Échoit à cette dernière la recherche de ses fondements et de son efficience autour d'une assise philosophique singulière. D'où l'importance concédée à la promotion d'une philosophie de synthèse : le « consciencisme ».

Le terme met en œuvre un alliage qui peut être perçue comme une bouée de sauvetage devant permettre à l'Afrique d'éviter le spectre de l'écartèlement, mieux d'une « schizophrénie » : « Une telle représentation philosophique, je propose de la nommer consciencisme philosophique, parce qu'elle sera la base théorique d'une idéologie dont l'objet sera de maîtriser et d'unifier l'expérience africaine de la présence islamique et euro-chrétienne ainsi que l'expérience de la société traditionnelle et, en les mûrissant, les utiliser pour la croissance harmonieuse et le développement de cette société »¹.

Dans la même optique, notre auteur définit le consciencisme comme « l'organisation en termes intellectuels de la disposition des forces qui rendront la société africaine capable de digérer les éléments à la fois occidentaux, islamiques et euro-chrétiens présents en Afrique, et de les développer d'une telle manière qu'ils s'accordent avec la personnalité africaine »².

La plus-value escomptée de cette personnalité africaine concerne la construction d'une société africaine exempte de fractures profondes et irrémédiables par le biais d'une combinaison entre le communalisme et l'égalitarisme qui représentent des ressources fondamentalement africaines et qui allient des valeurs éthiques et sociales.

Il importe ici d'admettre que la démarche de Kwame Nkrumah s'apparente à un progrès compte tenu de sa spécificité eu égard aux thématiques classiques de la philosophie africaine. Contrairement à l'approche ethnophilosophique qui s'appuie sur le passé dans sa théorisation d'une identité africaine, pour Nkrumah, celle-ci est à venir. Il ne s'agit pas de la chercher nulle part ailleurs que dans l'avenir. Sa réalisation sera inséparable de la manière dont l'Africain pris individuellement et collectivement se projettera et tentera de concevoir son futur. En dehors de sa pertinence, la démarche de Kwame Nkrumah se présente comme un projet inabouti s'agissant notamment des incidences de sa démarche.

À ce titre, nous ne pouvons pas clore cette exploration sans évoquer la faiblesse des idéologies africaines. Celle-ci découle de trois facteurs importants : la fragilité matérielle de l'existence des africains rend difficile l'appropriation de l'esprit scientifique ; la domination de l'Afrique par l'Europe affecte la capacité politique et morale de se diriger et enfin l'affirmation exaltée du caractère sacré de la société africaine.

Autrement dit, nous sommes en face d'idéologies de sociétés dominées qui comportent la lacune, à défaut de s'appuyer sur des assises théoriques solides et sur une existence matérielle propice, sombrent soit dans le mythe, soit dans une activité pragmatique adossée à la tradition. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer la connivence entre certaines philosophies idéologiques et certaines philosophies ethnologiques. Les philosophies critiques africaines, sur lesquelles nous nous

¹ Kwame Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for decolonisation*, New York & London, Modern Reader Paperbacks, 1970, p. 70. La traduction de cette citation reste la nôtre propre.

² *Ibid.*, p. 79.

appesantirons dans notre prochaine étude, trouvent leur émergence dans la récusation de cette tendance.

c) L'identité induite par la philosophie critique et ses limites

Au-delà de la philosophie ethnologique et des philosophies idéologiques, la troisième configuration sur laquelle nous entendons bâtir notre analyse se rapporte à la philosophie africaine critique. L'une des singularités de cette approche touche à son caractère récent. Sa genèse se situe à la suite des indépendances africaines. Son institution découle d'un travail de récusation des configurations ci-dessus citées. Parmi les auteurs à l'origine de son émergence se trouvent des personnalités comme Franz Crahay, Fabien Eboussi-Boulaga, Paulin Hountondji, Marcien Towa, S. Adotevi... À défaut d'apparaître comme une réfutation de l'ethnophilosophie et des philosophies idéologiques, cette représentation conteste plutôt les différents usages philosophiques de l'ethnologie ainsi que de la mythologisation de l'idéologie.

Nous ne reviendrons pas ici sur les tendances caractéristiques de ces philosophies qui s'intéressent à l'élaboration d'un « système de pensée » conçu dans sa pérennité et relevant d'un ordre de réalité de manière absolue. Dans cette optique, le dogmatisme se déchiffre comme l'une de leurs constantes. Se profile derrière ces philosophies un effacement du sujet philosopant au profit d'un système et celui de tous les autres acteurs à qui elles se destinent. Qui plus est, celles-ci établissent un « système de valeurs » dont dépend leur actuation.

Compte tenu de cette conception et à la mission qui lui est dévolue, la philosophie critique africaine se focalise sur l'idée que l'existence de la philosophie appelle l'engagement personnel du ou des philosophes en faveur d'un discours rationnel. En d'autres termes, la portée de la vérité qu'elle entend poursuivre et des valeurs à promouvoir reste tributaire de sa constitution à l'aune de la discussion entre individus et de leur confrontation avec le réel. À ce titre, la philosophie se constitue sur le rejet des idées reçues, des idéologies non discutées qui n'entretiennent aucune relation avec les réalités de la situation des sujets. Elle cesse, par le fait même, d'être perçue comme tenant lieu de la religion ou de la politique en accordant un privilège à une collaboration fidèle et exigeante à leur égard.

Au regard de ce qui précède, la singularité de la philosophie africaine critique s'appuie sur son projet de récusation de la confusion entre les concepts d'enracinement et de fondement. L'une des plus-values espérées de cette démarche renvoie à l'idée que le fondement ne repose pas sur des réalités africaines objectives, qu'elles soient modernes, ethnologiques ou idéologiques. Celui-ci dépend de la considération due aux africains d'aujourd'hui dans leur conscience actuelle et rationnelle. Il s'agit de la prise de conscience des dangers inhérents à l'asservissement par l'Occident qui sollicite la mise en exergue des sociétés actuelles qui se caractérisent dorénavant par une plus grande cohérence en vue d'une libération commune. Cette opportunité découle de l'adhésion par les Africains aux principes de la science et de la technologie et de l'assimilation par eux, nonobstant sa portée relative, de l'esprit scientifique, philosophique.

Face à cette prise de conscience, la philosophie africaine critique se constitue, par rapport à la vie moderne qui s'oppose aux traditions, autour des exigences d'une rationalité expérimentale dans le sens d'une élaboration de « vérités » théoriques et pratiques à l'aune de la discussion, du débat théorique avec d'autres, sans exclure la confrontation avec la réalité. Nous sommes en face d'un dévolu accordé à la voie du dialogue qui, à travers le consensus des consciences tente de définir des « vérités » et des « valeurs » affectées à la libération de l'homme noir.

Comme le signale le penseur congolais Elungu Pene Elungu, il semble plausible que l'alliance entre l'intuition actuelle et rationnelle ainsi que l'attention vis-à-vis des réalités africaines actuelles, sans omettre la situation africaine présente, comportent le bénéfice de favoriser la récupération de « tout ce qu'il y a de valable dans la recherche parfois légitime de nos identités d'enracinement à nos réalités. Cette conscience actuelle et rationnelle permet aussi et mieux que le seul élan romantique et pragmatique vers notre identité nationale nouvelle, une meilleure cohésion des citoyens grâce à

l'adhésion libre aux vérités et aux valeurs de leur adoption dans la maîtrise de la nature que nous procurent les sciences et les techniques, auxquelles elle est indissolublement liée¹. »

La conception de l'identité africaine et la conquête de sa libération par le noir à l'égard de l'asservissement par l'Occident restent indissociables de l'observance des « recommandations » contenues dans cette citation. Il convient néanmoins de signaler que si la rationalité apparaît comme le fondement de toute démarche affectée à cette mission, sa réalisation paie un tribut à la capacité d'assomption par la société africaine du progrès scientifique, de la technique ainsi que d'une révolution morale. Nous n'insisterons pas ici sur les failles inhérentes à la catégorisation de l'identité africaine induite par cette philosophie africaine. Celles-ci seront mises en relief dans la trame de notre prochain parcours qui se consacre à l'évocation des critères d'africanité de la philosophie africaine contemporaine.

3. Les critères d'africanité de la philosophie africaine contemporaine

Après l'étude de trois configurations philosophiques et leur conceptualisation de l'identité africaine, nous sommes parvenus à une première élucidation du contenu de cette philosophie de l'africanité. Le parcours précédent ressortit à la problématique des lacunes des approches de cette identité africaine à l'initiative de quelques philosophies africaines : l'ethnophilosophie, la philosophie idéologique et la philosophie africaine critique. Nous proposons dans cette séquence de porter l'interrogation sur les critères d'africanité de ladite philosophie. Il importe de signaler d'emblée qu'il existe plusieurs typologies à propos de l'africanité engagée dans le concept de cette philosophie². À défaut d'insister sur ces différentes acceptions, nous accorderons notre dévolu à quelques critères qui font aujourd'hui autorité par rapport à l'africanité de la philosophie africaine contemporaine : l'africanité à partir d'une perspective épistémologique et heuristique, l'africanité à partir d'un choix géographique ainsi que l'africanité dans une optique problématologique.

a) L'africanité à partir d'une perspective épistémologie et heuristique

Le premier critère de l'africanité de la philosophie africaine contemporaine tourne autour d'une option épistémologique et heuristique. En raison même de son étiquetage, ce critère intéresse tout ce qui se rapporte à la connaissance. Dans ce sens, la catégorisation de l'Afrique ou de l'Africain renvoie à toutes les productions qui concernent l'Afrique, quel que soit le lieu de cette production, qu'il s'agisse du continent africain, de l'Europe ou des États-Unis.

Pour le philosophe Paulin Hountondji, la philosophie africaine correspond à un ensemble de textes. L'existence de la philosophie africaine dépend de la réalité de textes produits par des auteurs d'origine africaine³. Il est question « précisément de textes écrits par les Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de “ philosophiques ” ». Les définitions ci-dessus évoquées contiennent les attributs épistémologique et heuristique.

Dans cette éventualité, la philosophie africaine contemporaine se conçoit comme une littérature. L'efficacité de cette littérature ne peut faire l'objet d'une quelconque contestation. Celle-ci semble

¹ Elungu Pene Elungu, « La libération africaine et le problème de la philosophie »..., *art. cit.*, p. 42.

² Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer le Père Josef Smet qui soutient l'idée d'une trilogie définissant l'africanité de la philosophie africaine contemporaine : le genre de problème étudié, l'appartenance géographique du producteur et la spécificité de la langue de production. Josef Smet, « L'activité philosophique en terre africaine. Vingt-cinq ans d'enseignement de philosophie au Zaïre. Recherche de philosophie africaine », *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, FCK, 2002, pp. 35-36. Pour le philosophe béninois Issiaka-Prosper Lalèyè, la singularité de la philosophie africaine contemporaine résulte de trois dimensions : il s'agit d'une philosophie résultant des Africains ; celle-ci articule son objet d'étude autour de l'Afrique et l'Afrique se présente comme le contexte « naturel » de sa production et de son déploiement. Issiaka-Prosper Lalèyè, *20 questions sur la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée africaine », 2013, p. 27.

³ Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »...*, *op. cit.*, p. 3.

inséparable d'une bibliographie dont l'importance ne cesse de s'affirmer depuis trois ou quatre décennies. Qui plus est, l'une des tâches à laquelle s'attelle la philosophie africaine intéresse le bornage de ses frontières, l'exploration de ses thèmes majeurs et leur problématisation.

Nonobstant les limitations attachées à cette approche, dans le domaine des auteurs de cette discipline, des Antillais à l'instar d'Aimé Césaire et de Franz Fanon peuvent être considérés comme des philosophes africains dans la mesure où ils appartiennent à un territoire pouvant s'apparenter à la diaspora africaine. À défaut de les ranger au sein des philosophes professionnels, l'attribution de cette qualité découle de la présence à l'intérieur de leurs œuvres d'une perspective philosophique résultant de la pertinence de leur contribution dans l'examen critique du politique.

En outre, suivant l'acception de Paulin Hountondji, la définition de la philosophie africaine peut faire l'économie du recours au concept de « philosophie ». Le plus important réside sur le travail de qualification de la philosophie africaine elle-même, en dehors du contenu de cette notion de philosophie. Incombe à la démarche d'accorder une prééminence à l'intention philosophique des producteurs de cette philosophie et non pas à la portée réelle et à la démarche comme telle.

Autrement dit, la philosophie africaine se déchiffre comme un discours sur l'Afrique par l'Afrique. Il importe, néanmoins, de retenir tous les auteurs d'origine non-africaine dont les contributions soutiennent son effectuation. Dans ce sens, la philosophie africaine s'articule autour de l'étude et l'évaluation des textes philosophiques émanant d'auteurs africains et des productions philosophiques sur l'Afrique issues d'auteurs non-africains¹.

Dans la même perspective, la philosophie africaine contemporaine renvoie à toutes « les thèses de doctorat, tous les mémoires de diplômés d'études supérieures ou de master, bref, tous les travaux universitaires des étudiants et des chercheurs africains en philosophie, même s'ils portent sur les auteurs européens les plus classiques. Ce sont des travaux de philosophie, et ils ont été produits par des Africains². »

Se pose, par ailleurs, la question de la littérature nord-américaine qui « n'est omise que pour des raisons matérielles. » Pour Hountondji, celle-ci ressortit, de manière générale, à la littérature africaine en général, au-delà de sa relative autonomie à l'image de l'édition négro-africaine³.

Il convient de ne pas, en outre, faire abstraction de l'octroi du statut de philosophie africaine à tout discours philosophique produit par des auteurs d'ascendance africaine. Hormis l'invraisemblable cohérence inhérente à cette allégation, il s'avère ardu de prendre en compte la matérialité de ce critère compte tenu de la réalité. Parmi les exigences relatives à sa validité, celui-ci appelle l'appartenance des sujets producteurs de cette philosophie au monde des philosophes « professionnels », tout comme l'importance de la teneur philosophique de leur discours.

Cette conception possède comme corollaire l'exclusion de tout philosophe non africain à même de produire un discours pouvant être considéré comme de la philosophie africaine. L'une des limites consubstantielles à cette remarque s'adresse au spectre déjà évoqué se rapportant à une « racialisation » de la philosophie africaine.

Le choix de l'africanité à partir de la géographie affiche les stigmates de cette polémique.

b) L'africanité à partir d'une option géographique

En dehors des choix épistémologique et heuristique, le deuxième critère de l'africanité de la philosophie africaine concerne une option géographique. L'africanité suivant cette préférence se décline en trois configurations : l'Afrique comme lieu de production et de résidence de ceux qui produisent cette philosophie, l'Afrique dans un sens afro-diasporique et la perspective exclusivement géographique.

Dans cette deuxième démarche, l'africanité du lieu de production apparaît comme un élément d'identification d'une philosophie africaine. Pour le philosophe Paulin Hountondji, « le critère de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

l'africanité ne réside plus dans une spécificité du contenu, mais simplement dans l'origine géographique des auteurs. Ce faisant, nous élargissons en fait l'horizon étroit qui avait été jusqu'ici imposé à la philosophie africaine et donnons à celle-ci, comprise désormais comme une réflexion méthodique, les mêmes visées universelles que celles auxquelles prétend n'importe quelle philosophie dans le monde¹. »

En outre, un philosophe africain qui produit une philosophie sur la base de la convocation des auteurs comme Socrate et Heidegger dont il assume l'assise théorique de la philosophie occidentale dans le but de s'en approprier et de la parfaire réalise une entreprise singulièrement africaine.

Au regard de cette assertion, en matière de philosophie africaine, le plus important ne réside pas dans le sujet philosophant et son objet mais sur l'origine de celui qui philosophe. L'existence de la philosophie africaine paraît indissociable de la variable géographique, c'est-à-dire, de l'appartenance à une même et seule mère-patrie, l'Afrique.

Par ailleurs, en dehors du lieu de production, le critère géographique intéresse le territoire géophysique et topographique, l'africanité de la philosophie africaine gravitant autour des personnes qui résident en Afrique, uniquement sur le continent.

Pour les partisans de cette préférence, du fait de l'origine africaine de l'Africain, de la provenance américaine de l'Américain, de la descendance européenne de l'Européen, les manifestations de la culture et donc la philosophie ne peuvent déroger à cette règle. La genèse africaine de cette philosophie et la filiation africaine des producteurs de ladite philosophie se déchiffrent comme l'une des conditions *sine qua non* de la réalité de la philosophie africaine.

L'une des limites de cette assertion provient de la production d'une « philosophie » bantoue par l'un des meilleurs africanistes européens qui s'avère d'origine européenne. Dans cette perspective, Placide Tempels, Marcel Griaule et Josef Smet par exemple ne peuvent être considérés comme des philosophes africains. Cet étiquetage des philosophes africains exclut les intellectuels originaires d'un continent autre que l'Afrique. Cette condition affecte aussi des philosophes africains qui revendiqueraient une formation exclusivement européenne. L'un des exemples les plus illustres concerne Antoine-Guillaume Amo, universitaire *ashanti* qui étudia et enseigna dans les Universités allemandes au XVIII^e siècle.

En outre, la production d'une philosophie africaine par son objet donne de cerner les conditions d'élaboration d'un discours philosophique à partir d'un lieu conçu comme africain d'un point de vue géographique, historique ou socio-anthropologique.

Cette assertion n'exclut pas, néanmoins, la production d'une philosophie spécifiquement africaine en dehors du continent noir. Il suffit à l'appui de cette proposition de considérer l'exemple des philosophes africains travaillant en dehors de leur pays d'origine suite à des raisons différentes, mais qui continuent à accorder leur dévouement aux objets touchant la philosophie africaine et qui apportent leur contribution à la résolution des problèmes africains².

Cette remarque nous met en lien avec la deuxième configuration qui a trait à une option afro-diasporique. Dans ce sens, l'africanité de la philosophie africaine correspond au discours relatif à l'Afrique et à tout ce qui demeure africain. Ce choix impliquerait non seulement les personnes qui résident en Afrique, mais aussi celles qui habitent dans la diaspora, mieux dans l'ensemble des diasporas noires, parmi lesquelles celles des Amériques et de l'Europe principalement.

Cette position est celle du penseur Enobo Kosso et bien d'autres qui définissent les philosophes africains comme, « tous les penseurs du continent africain, auteurs d'une littérature philosophique. » Sont concernés par cet étiquetage, « les Noirs américains qui, comme Franz Fanon, ont adopté la nationalité d'un pays africain, ou qui, comme Aimé Césaire, n'ont cessé de lutter pour la cause de l'Afrique considérée comme leur mère-patrie³. »

En troisième lieu, la déclinaison de cette typologie renvoie enfin à un choix exclusif à base géographique. Dans le cadre de cette configuration, l'identité de l'Afrique ou de l'Africain se conçoit à l'aune des êtres, des choses et des événements se rapportant à l'Afrique au sud du Sahara.

¹ Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »...*, *op. cit.*, p. 60.

² Lalèyè, *op. cit.*, pp. 28-29.

³ Enobo Kosso, *Les philosophes africains par les textes*, Paris, Éditions Fernand Nathan, 1978, p. 3.

Les productions et les textes portant sur l’Afrique du nord restent exclus de cette option. Le concept de philosophie négro-africaine coïncide avec cette catégorie.

Nous ne pouvons clore cette évocation sans signaler l’un des écueils de ce critère d’africanité. Suffit-il d’appartenir au continent africain pour faire œuvre de philosophie africaine ? L’africanité par l’objet semble remédier à cette lacune.

c) L’africanité dans une optique problématologique

Hormis l’épistémologie et la géographie, le troisième critère d’africanité de la philosophie africaine ressortit à l’option problématologie. En d’autres termes, l’africanité de cette philosophie découle de son objet. Dans cette optique, l’africanité découlerait de la considération due aux problèmes qui se posent au continent africain. Tout en s’appesantissant sur les interrogations qui préoccupent les hommes et les femmes en Afrique, cette configuration renvoie à toutes les productions (textes) des auteurs sur et en dehors du continent, qu’ils en soient originaires ou non. L’élément discriminant a trait aux questions conçues comme africaines.

Cette résolution revendique le soutien de la quasi-totalité des philosophes africains qui considèrent la philosophie africaine comme l’ensemble de la production philosophique des Africains ou encore l’étude critique axée de préférence sur tous les questionnements hantant la conscience africaine contemporaine¹. À travers ce critère se profile l’idée selon laquelle cette philosophie s’attache essentiellement à l’Afrique et s’intéresse presque exclusivement aux incertitudes majeures qui concernent les Africains « selon les procédés qui lui sont propres en tant que philosophie². »

Suivant ce critère, la philosophie africaine se définit comme une pratique philosophique rationnelle et autocritique des perspectives de solution portant sur des préoccupations fondamentales se rapportant à l’Africain : sa libération, sa promotion sociale, ses droits en tant qu’homme, son développement, ses idéologies politiques, ses traditions face à la modernité occidentale³.

Pour certains auteurs, parmi les raisons qui expliquent le dévolu concédé à cet indice, « la philosophie se comprend ainsi comme recherche, identification et articulation des idées les plus adéquates, les meilleures et les plus belles i.e. celle produisant le *bien* au sein de la société, en vue d’une *belle* société i.e. d’une société vraie, juste et solidaire, forte et heureuse. Ainsi, toute véritable philosophie africaine doit se présenter comme une instance intellectuelle créatrice d’une société vraie, juste et belle en Afrique⁴. »

En d’autres termes, « la philosophie en production en Afrique ne peut échapper au reproche sarcastique d’inutilité pratique que si elle se donne pour devoir fondamental de contribuer à la “ santé ” intégrale et à la réhabilitation économique, politique et sociale de l’Afrique, et donc à la joie d’exister de ses habitants⁵. »

Pour ces philosophes ci-dessus cités, « il est possible de *philosopher autrement*, en l’occurrence en faisant de l’exercice de la philosophie un instrument pratique devant contribuer, efficacement, à l’avènement de l’amour, de la paix et de la joie d’exister de chacun au sein d’une communauté nationale solidaire, puissante et heureuse⁶. »

Dans cette perspective, s’il paraît incontestable qu’il incombe à toute philosophie de tenir à la fois de l’absolu et du relatif et nonobstant l’exigence d’universalité à elle assignée, elle ne peut faire abstraction de son caractère contextuel. La philosophie se donne à lire comme un effort de rendre

¹ Hebga, « La philosophie africaine comme particulier »..., *art. cit.*, p. 100.

² Lalèyê, *op. cit.*, p. 28.

³ Mundaya Baheta, « Rationalité et philosophie africaine : les enjeux d’un discours philosophique africain », in *Philosophie africaine : rationalité et rationalités*, Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa, FCK, 1996, p. 222.

⁴ Ngoma-Binda et Tshiamalenga-Ntumba, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique », in *RPK*, Vol IV, n° 6, FCK, juillet-décembre 1990, p. 78.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

compte des problèmes qui se posent à l'intérieur d'un espace et dans un temps déterminé et surtout à propos d'une culture singulière d'où elle découle.

À ce titre, l'une des questions les plus importantes intéresse les conditions essentielles qui favorisent la pertinence de la conception inflexionnelle de la philosophie africaine. La philosophicité de la philosophie imaginée comme un discours philosophique africain se mesure à l'aune de sa capacité à infléchir de manière pertinente le déploiement de la réalité sociale et politique africaine en direction des choix et des modalités positifs, capables de générer les suites sociales les plus adéquates à l'épanouissement de tout africain. En d'autres termes, « toute véritable philosophie africaine doit se présenter comme une instance intellectuelle créatrice d'une société vraie, juste et belle en Afrique. C'est de cette manière qu'une philosophie peut le mieux fonder son droit de cité, sa relevance et son utilité pour et dans la société [...] la philosophie a du mal à se faire prendre au sérieux : on l'accuse de se livrer à des spéculations oiseuses et d'être un luxe inutile dans une Afrique ruinée socialement et économiquement¹. »

À cet effet, le moment le plus crucial ne porte pas seulement sur l'objet matériel mais sur la mission dévolue à la méthode critique et réflexive à propos de tout objet d'investigation, quel qu'il soit. L'émergence de la philosophie continentale reste tributaire de la considération due à cette observation. Comme le soutient d'ailleurs Issiaka-Prosper Lalèyê, il peut, *a contrario*, s'avérer « parfaitement possible que tout en adoptant des procédés reconnus comme philosophiques pour aborder et traiter des problèmes reconnus par ailleurs africains, les auteurs d'un tel travail ne soient pas cependant des Africains, pour ce qui serait de leur appartenance à un pays ou à une société africaine². » Cette constatation met en exergue la possibilité d'une philosophie africaine par son objet mais à l'actif d'un sujet non-africain³.

À ce stade, il n'est pas superflu de concentrer l'interrogation sur la plus-value africaine de l'objet en vue de l'étiquetage de la philosophie africaine. Celle-ci procède de la contextualisation de tout discours philosophique. En effet, il n'existe pas de discours philosophique incolore dans la mesure où il apparaît comme l'œuvre d'un individu socialement pourvu d'une position sociale et culturelle datée en proie aux questionnements inhérents à sa société.

Il suffit, pour s'en convaincre, de citer l'exemple des philosophes Habermas et Gabriel Marcel. Habermas a élaboré sa théorie de la communication pour proposer une solution à un problème réel de son temps devenu un vice culturel. Gabriel Marcel a entrepris une réflexion sur l'existence pour proposer une voie de solution à un problème de son temps, à savoir la chosification de l'homme, en tant que vivant, sa déconsidération en tant que tel dans un monde cassé qui a suivi les guerres mondiales. Ce qui semble appréciable chez ces deux penseurs est qu'ils assument l'audace de réfléchir à partir des canons marginaux que fustigent l'autorité de la rationalité scientiste.

Tout compte fait, le problème de la philosophie ne s'énonce plus en termes de légitimité en tant que discours philosophique mais en termes de pertinence et d'efficacité théorique et pratique à infléchir vers des cieux meilleurs le cours de la vie sociale, politique, économique et culturelle en Afrique⁴.

Dans cette perspective, le philosophe congolais Gaspard Okitadjonga fournit quelques revendications liées à la philosophie africaine conçue comme une pratique sociale. Lui incombe donc, dans la mesure du possible, de garder ses attributs de réflexivité, de discursivité et sa teneur critique, autrement dit sa capacité dialogale. « Elle aura pour mission, outre la critique de la science, de la technique et de la culture, de répondre aux exigences de bonne gestion politique et de développement socio-économique [...] C'est de cette manière seulement qu'elle sera une philosophie ou une pensée agissante, enracinée dans la vie concrète. En un mot une véritable pratique sociale⁵. »

¹ *Ibid.*, p. 78.

² Lalèyê, *op. cit.*, p. 18.

³ À l'appui de cette proposition, le Père Josef Smet considéré par certains comme le « Père de la philosophie africaine » se déchiffre comme l'exemple le plus illustratif de ce débat.

⁴ Mundaya, *art. cit.*, p. 222.

⁵ Gaspard, « La philosophie comme pratique sociale. Quelques exigences », in *RPK*, Vol XII, n° 21-22, FCK, janvier-décembre 1998, p. 137.

Dans cette optique, cet auteur met en exergue une triple requête impartie à la philosophie africaine contemporaine : exigence de la réforme scientifico-technique et culturelle ; exigence de bonne gestion politique et exigence du développement scientifico-économique¹.

En somme, par rapport à l'option problématologique, « le philosophe africain devrait être éminemment conscient de sa responsabilité politique comme instance d'éclairement de l'homme et de sa destinée [...] Historiquement et objectivement, le philosophe apparaît comme *savant-idéologique*, comme un penseur engagé, conscient de sa responsabilité politique, comme un *philosophe-politique*, un *philosophe-thérapeute*, en prenant des mots dans le maximum positif de leur signification conjuguée². »

Pour conclure cette séquence, force est de retenir qu'il existe d'autres configurations se rapportant à l'africanité de la philosophie africaine. Du fait de l'importance de cette interrogation dans cette recherche, la problématisation de la question dans les développements ultérieurs prendra en compte les choix épistémologique et heuristique (les contenus de la connaissance à établir et l'engagement propre du chercheur), la géographie et la problématologie (le type de problème à résoudre).

Il importe, pour conclure ce chapitre de rappeler sa finalité, à savoir l'étude de la relation entre la philosophie africaine et la définition d'une identité africaine. Nous avons entrepris de montrer, d'emblée, que ce travail porte les stigmates de la conceptualisation de l'Afrique par le siècle des Lumières. Cette acception tourne autour des notions de race, de géographie et de culture qui se présentent comme des invariants. À l'invention de cette identité africaine par l'Occident succède l'assomption par l'Africain de cette identité prescrite. D'où la difficulté pour les différentes philosophies africaines d'engager ce travail d'aider l'Africain à penser une identité négro-africaine. À l'appui de cette assertion, ont été scrutées les positions y relatives découlant de l'ethnophilosophie, de la philosophie idéologique et de la philosophie critique africaine.

En premier lieu, nous avons découvert que la philosophie ethnologique paraît tournée vers le passé. Dans cette perspective, elle représente un courant réactionnaire dans la mesure où elle recherche l'essentiel de l'être en soi de l'Africain dans les conceptions et les réalisations des sociétés traditionnelles. On ne peut omettre de souligner ici que lesdites sociétés encourent une réelle menace et se trouvent de manière effective en voie de disparition³.

En second lieu, la philosophie idéologique reste orientée vers l'avenir. Elle concentre presque exclusivement son regard vers un projet de société à réaliser. Par le fait même, elle paraît révolutionnaire.

En troisième lieu, la philosophie critique africaine, quant à elle, semble plus préoccupée par les conditions réelles de l'existence tant individuelle que collective. À ce titre, elle demeure fondamentale dans le sens où elle cherche et prône le fondement de la vraie libération de l'homme noir.

Nous avons clos le chapitre en évoquant quelques critères d'africanité de la philosophie africaine contemporaine parmi lesquels : l'africanité suivant une option épistémologique et heuristique qui concerne les productions de cette philosophie ; la perspective géographique qui se réfère aux lieux de sa production et à l'optique problématologique qui renvoie aux questions qu'elle évoque.

Conclusion du premier chapitre

Le premier chapitre de cette recherche avait pour finalité essentielle l'étude des enjeux relatifs à l'adjectivation de la philosophie africaine contemporaine et donc de l'institution de celle-ci comme une discipline « scientifique ». L'analyse a montré que l'épithétisation de cette philosophie découle de la minorisation de l'Afrique et de ses rationalités. La vision de l'être au monde de l'africain et sa

¹ *Ibid.*

² Ngoma-Binda et Tshiamalenga, « Philosophons autrement... », *art. cit.*, p. 79.

³ Elle comporte une part de négation de soi en concentrant ses efforts pour satisfaire aux critères de la rationalité occidentale d'une part et d'autre part en tentant d'asseoir ses fondements sur la reconstruction d'un passé révolu.

singularité paraissent, dès lors, inséparables de la promotion de l'homme noir face à la prédominance de la science occidentale.

Nous avons entrepris une investigation sur quelques philosophies africaines (philosophie africaine continentale, philosophie afro-américaine et philosophie *africana*) dont l'effcience possède la vertu de mettre un terme à la controverse relative à l'existence ou non de cette philosophie africaine. Demeure néanmoins un questionnement récurrent à propos de la quête de son identité et la définition de son statut qui se présentent comme des préoccupations majeures.

Il est ressorti de la section affectée à tenter de cerner les motifs du débat que la conceptualisation de l'identité africaine résulte de la philosophie des Lumières dont les invariants reposent sur la race, la géographie et la culture. La difficulté de la conception de cette identité particulière découle, à cet effet, d'une crise des images résultant de l'intériorisation par l'Africain lui-même de ses représentations qui jouent sur la conscience africaine un rôle de « paradigmes fantômes ». Ceux-ci possèdent la faiblesse de bloquer l'imagination, comme le signale, d'ailleurs, la vacuité des recherches portant sur l'altérité dans le domaine de la philosophie africaine. Les différentes acceptions de cette identité à l'initiative de l'ethnophilosophie, de la philosophie idéologique et de la philosophie critique africaine aboutissent à une impasse qui présume de la difficulté de l'entreprise.

Ce constat est aussi apparu dans la séquence affectée à l'examen du rapport entre la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine contemporaine. Parmi les critères de philosophicité et d'africanité de la philosophie africaine, celui relatif à la problématique revendique une certaine autorité au détriment des critères géographique et épistémologique/heuristique.

À ce stade, il semble ardu de définir une identité africaine qui logerait dans un unique concept et à même d'être domestiqué dans une seule perspective. Sa compréhension reste, dans ses manifestations protéiformes, certainement tributaire, d'une suite de pratiques.

Nous nous proposons dans notre deuxième partie d'étudier l'option de la *Revue philosophique de Kinshasa* dans son version de la philosophie de l'africanité.

CHAPITRE 2

LA TENTATION CULTURALISTE DE LA REVUE PHILOSOPHIQUE DE KINSHASA

Introduction

Le premier chapitre de cette recherche se définit comme un état des lieux relatif à la quête de son identité et la clarification de son statut épistémologique par la philosophie africaine par rapport à la rationalité occidentale. Trois projets structuraient la discussion. Il s'est agi, *primo*, d'une réflexion sur les logiques de l'adjectivation de la philosophie en Afrique. L'analyse a porté, *secundo*, sur quelques philosophiques africaines (philosophie africaine continentale, philosophie afro-américaine et philosophie *africana*) dans leur constitution. *Tertio*, l'étude s'est close sur une esquisse d'une philosophie de l'africanité.

Nous avons découvert que la revendication d'une pensée africaine spécifique apparaissait comme l'un des traits majeurs de l'apparition de la philosophie africaine. Cette entreprise découle de la minorisation de l'Afrique et de ses cultures ainsi que de la prétention occidentale à l'exclusivité de la connaissance philosophique. Hormis cette requête, du fait de la latitude à philosopher inhérente à toute l'humanité, la réalité de la philosophie africaine semble attestée. Et son africanité repose sur trois critères : les facteurs épistémologique et heuristique, les options géographiques et la dimension problématologique.

Dans cette dernière optique, l'enracinement ou l'ancrage africain de cette philosophie ressortit à l'exigence pour elle de partir de l'expérience à l'image de l'existentialisme, au moment de son apogée.

Nous sommes, par ailleurs, parvenus à la conclusion suivant laquelle, la philosophie africaine se caractérise par une certaine faille s'agissant de sa contribution à la définition d'une identité africaine d'une part et, d'autre part, de son incapacité à aider l'Africain dans la production d'une identité négro-africaine. Toutes les tentatives ethnophilosophiques, idéologiques et philosophiques affectées à cette tâche se singularisent par leur inachèvement.

Nous nous proposons dans ce second chapitre d'entreprendre un portrait de la *Revue philosophique de Kinshasa*. Nous procéderons à l'évocation de ses origines, sa conceptualisation de l'africanité et de ses figures tutélaires. Au plan de sa thématique, l'investigation renvoie à trois points importants : la *Revue philosophique de Kinshasa*, l'africanité de la *RPK* et les acteurs de l'africanité de ladite revue.

I – LA REVUE PHILOSOPHIQUE DE KINSHASA

D'un point de vue général, notre enquête s'intéresse à la compréhension de l'africanité de la philosophie africaine dans la *RPK* et *PA*. Dans les développements précédents, nous nous sommes appesantis sur l'épithétisation de la philosophie africaine, quelques-unes de ses configurations et

son acception de l'africanité. Le deuxième chapitre de la recherche se propose la scrutation de la philosophie de l'africanité dans la *RPK*. Aussi ce premier titre se consacre-t-il à l'étude de la *Revue philosophique de Kinshasa (Kinshasa philosophical review)*. Il tentera de relever les traits qui spécifient cette publication quant à son origine, sa finalité et ses thématiques. Au plan de son agencement, la section renvoie à trois points importants. Nous initierons la recherche par l'examen du monde de l'édition et du livre en RDC. Nous poursuivrons la prospection avec la genèse et la généalogie de la *RPK*. Seront tour à tour évoqués, les enjeux de l'Université et les objectifs de la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo dans son émergence. Nous terminerons la démarche par la ligne éditoriale de la revue. Seront convoquées les questions concernant son objectif affiché, le monde des revues au moment de son apparition et sa fabrication ; sans omettre sa diffusion.

1. Le monde de l'édition et du livre en RDC

La *Revue philosophique de Kinshasa* se déchiffre comme une production de la Faculté de philosophie et des sciences religieuses de l'Université catholique du Congo. Son institution ne peut faire l'impasse de l'histoire de l'édition, du livre et de la revue. Il nous semble, à ce titre, important de mettre en exergue les éléments constitutifs du monde de l'édition et du livre en RDC qui apparaît comme le contexte générateur de cet organe. Le discours qui se donne à lire dans cette séquence correspond, au plan de son aménagement, à trois préoccupations qui structurent l'articulation du texte en trois points. Le premier sera consacré à l'édition scientifique en RDC. Le second traitera des écueils du livre en RDC. Le troisième s'appliquera à l'esquisse du statut de la revue dans l'évaluation de la recherche scientifique au CAMES.

a) L'édition scientifique en RDC

Nonobstant la définition qui conçoit le livre africain comme un ouvrage « crée par un africain et publié sur le sol africain », la quasi-totalité des éditeurs de livres de l'Afrique francophone restent implantés en Europe et précisément en France. Les maisons françaises qui se signalent par une option préférentielle pour la promotion du livre africain, affichent une certaine antériorité par rapport aux maisons d'éditions présentes sur le sol africain. Parmi ces maisons, nous en retiendrons trois : *Présence africaine*, *L'Harmattan* et *Khartala*.

En premier lieu, la maison d'édition « Présence Africaine ». Cette maison d'édition, singulièrement africaine au titre de ses activités et ses publications, siège à Paris et trouve ses origines dans les années 1940¹.

En dehors de *Présence africaine*, les Éditions *L'Harmattan* se déchiffrent comme la seconde maison qui publie les ouvrages de l'Afrique francophone en France. Elle doit sa création en 1975 à Denis Pryn qui lui a accolé le nom d'un vent de l'Afrique de l'Ouest, l'*harmattan*. Il lui assigné la tâche de publier des livres se rapportant au Tiers-Monde et à l'Afrique².

Au-delà de *L'Harmattan*, les maisons d'édition *Karthala*. Celles-ci ont été fondées en mai 1980 par Robert Ageneau, directeur de la revue *Spiritus* de 1969 à 1974, ancien membre de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit et co-gestionnaire des éditions *L'Harmattan*, d'où il est parti après un

¹ De nombreux auteurs au rang desquels certaines sommités de la littérature négro-africaine ont acquis leur notoriété de cette maison d'édition de W.E. Du Bois à Léopold Sédar Senghor en passant par Aimé Césaire, L.G. Damas et Massa A. Diabaté. Cette maison qui ne pratique pas la coédition avec d'autres éditeurs comporte la particularité de vivre de ses propres moyens sans solliciter les subsides de l'État ou des organismes apparentés.

² « Avec environ 37000 titres au catalogue, 24000 auteurs, 700 collections, 150 revues, le fond de *L'Harmattan* est le plus important du monde francophone pour un seul éditeur », in « Les 200 premiers éditeurs français », *Livres-Hebdo* n° 836, 8 octobre 2010.

conflit avec le directeur Denis Pryn. Ces éditions publient des ouvrages d'histoire et de géopolitique des pays en développement.

Par ailleurs, du contexte africain se manifestent quelques structures éditoriales à même d'être qualifiées d'historiques en raison de leur institution au cours de la période postindépendance et qui perdurent au-delà de nombreuses difficultés surmontées.

Les éditions Clé de Yaoundé, initiées par les Églises protestantes en 1963 dans plusieurs pays africains, peuvent être citées à l'appui de ce propos. À cause d'une crise qui les caractérise à partir des années 1980, leurs publications se limitent à une vingtaine de titres dans l'année.

Les Nouvelles Éditions Africaines (NEA), créées en 1972 par Léopold Sédar Senghor dans la perspective régionale qui animait le président-poète, avec des bureaux à Dakar, Abidjan et Lomé, « n'ont pu réaliser les ambitions mises en elles : elles ont fini par être dissoutes en 1988, chaque filiale reprenant avec des bonheurs divers sa destinée¹. »

Tout compte fait, hormis la limitation de leurs activités, les structures ci-dessus évoquées semblent les seules dont l'un des éléments constitutifs gît dans la pérennité d'une production éditoriale jusque dans les années 1990. Ce qui explique d'ailleurs l'indigence du Catalogue des livres des éditeurs africains (2004) à l'initiative de l'association d'éditeurs Afrilivres fondée au début de ce siècle. Ce dernier ne compte que 1318 titres au rang desquels près de 400 spécialisés dans la littérature de la jeunesse par rapport aux quelques 40.000 nouveautés que publie chaque année l'édition française. Il se profile, néanmoins, une évolution ces dernières années du fait de l'émergence d'une génération de professionnels majoritairement féminins dont la singularité réside dans l'institution de nouvelles structures et la pleine assomption de l'édition « jeunesse » en français, sans exclure les langues africaines².

Enfin, par rapport aux États africains, la République Démocratique du Congo se présente comme l'un des pays qui affiche un plus grand nombre de maisons d'éditions. Au-delà de l'étendue de son territoire et de la massivité de sa population, il paraît incarner le *leadership* africain dans le domaine de la révolution culturelle et de l'endogénéité³. À l'image de la quasi-totalité des pays africains de langue française, la production et la gestion de cette importante production restent débitrices du monde universitaire. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer le caractère illustre des Presses universitaires du Congo (ex Presses universitaires du Zaïre). La notoriété de cette maison d'édition découle de la critique littéraire réalisée par elles au profit d'un public national et international. Les titres de son catalogue avoisinent la centaine.

Nonobstant la réalité de la forte activité du livre au Congo, celle-ci est empreinte de nombreux écueils qui phagocytent son émergence. La pratique de la langue française et l'absence de lien avec le monde anglophone apparaissent comme la première raison à l'origine de cette faille.

En effet, la période coloniale et postindépendance se distingue par l'usage des langues nationales et la dépréciation de la langue française. Cette réalité possède comme « adjuvant » les crises politiques récurrentes inhérentes à cette période qui ont eu pour conséquence la léthargie des hommes de lettre dans le recours à la plume pour exprimer leurs idées. Qui plus est, la littérature de cette période demeure marquée par la prédominance des romans-légendes⁴.

Dans un passé récent, la quasi-totalité des maisons d'édition de la RDC se situe à Kinshasa et à Lubumbashi. Parmi ces institutions, il convient de retenir les Éditions Mont-Noir (1972) établies par un prêtre belge et anciennement sous la direction du célèbre philosophe congolais Yves-Valentin Mudimbe, les Éditions Okapi, les Presses africaines spécialisées dans des livres d'intérêt général et des romans, les Éditions Congolia, les Éditions de la Grue Couronnée, les Éditions Ngongi, le Centre protestant d'Édition et de diffusion sous la responsabilité de l'Église protestante.

¹ Luc Pinhas, « L'édition en Afrique francophone : un essor contrarié », in https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=AFCO_241_0120

² *Ibid.*, p. 4. Voir aussi « Publier en Afrique sub-saharienne : portraits croisés de trois maisons d'édition ».

³ Abdou Karim Diallo, *Le monde des livres en Afrique francophone*, Mémoire de l'École nationale supérieure de bibliothécaires, sous la direction de J.-R. Fontvieille, 1982, p. 11.

⁴ Parmi ces œuvres, il importe de retenir : « Ngando, le crocodile » de Paul Moami-Tshibamba publié en 1948 à Bruxelles chez les éditions Georges-Denys et « L'échelle de l'araignée » de Antoine-Roger Bolamba, publié en 1945 à Elizabethville, aux éditions la Voix du Congolais.

Ce dernier s'appesantit sur la littérature dont la collaboration avec le Centre africain de littérature pour l'Afrique francophone reste à l'origine de la publication d'ouvrages d'auteurs congolais en collection bon marché¹.

De nos jours, en dehors des maisons d'édition ci-dessus citées, il existe des presses universitaires catholiques congolaises qui entretiennent une activité particulièrement intense. Il en va de même des maisons d'éditions d'obédience confessionnelle qui intéressent surtout l'édition d'ouvrages littéraires.

Parmi ces maisons, les Éditions Mediaspaul méritent d'être évoquées. Cette maison d'édition trouve sa genèse avec l'arrivée en novembre 1957 de trois missionnaires pauliniens au Congo à savoir les Pères Raphaël Tonni, Julien Zoppi et Jacques Corra. L'activité de la Société missionnaire de Saint Paul se structure autour de trois tâches essentielles : la rédaction, la production et la diffusion. La naissance et l'essor des éditions saint Paul à partir des années 1970 procèdent de la préséance accordée à la rédaction par cette congrégation religieuse.

La singularité des Éditions Saint-Paul se fonde sur la publication de livres en langue française de manière générale, en *Swahili* et en *Lingala* de manière particulière. Du fait de la charge éditoriale assignée par le Père fondateur de la congrégation, « ne parlez pas seulement de la religion. Parlez de tout, mais chrétiennement », l'orientation thématique concédée par les pauliniens à leur structure frise la diversité. En effet, à côté des livres de religion et des documents du magistère de l'Église, cette entreprise diffuse des livres de civisme, des manuels scolaires, des ouvrages scientifiques, des livres de spiritualité, des brochures de formation humaine, des manuels de santé, des contes populaires en bandes dessinées, etc².

Engagées dans un travail de modernisation autour des années 1970, avec la disparition de l'appellation Saint Paul d'Afrique au profit de Mediaspaul, dénomination usuelle des maisons pauliennes en contexte francophone (Canada, France et RDC), celles-ci briguent le monopole, mieux le quasi-monopole, de l'édition en République Démocratique du Congo.

Toujours dans le domaine de l'édition confessionnelle, les Éditions Paulines se présentent, à côté de Mediaspaul, comme des institutions les plus importantes. Fondées en Italie par la congrégation des Filles de Saint Paul dans les années 1910, elles arrivent au Congo le 27 juin 1958. Attachées à la communication, elles implantent une librairie à Kinshasa. En raison des perturbations politiques consécutives à la dictature du président Mobutu, leur activité se réalise dans un contexte difficile. Elles ouvrent, néanmoins, des maisons d'éditions à Elisabethville (Lubumbashi) et à Stanleyville sous l'égide de l'appellation de Paulines.

En dehors de ces leaders de l'édition congolaise, deux instances gagnent à être connues : les Éditions Lokole et les Éditions Mabiki.

En premier lieu, les éditions Lokole. Créées sous l'appellation Société nouvelle des éditions congolaises (SNEC), elles deviennent Éditions Congolia en 1969 et s'emploient au développement de la littérature, de son industrie et de la commercialisation des œuvres éditées. Placées sous la tutelle du ministère de la culture et des arts en juillet 1978, elles se donnent comme mission, la promotion de l'essor littéraire en République Démocratique du Congo ; la publication, la diffusion et la commercialisation des œuvres des écrivains congolais et l'édition d'une revue culturelle. Cette triple obligation n'a pas été remplie avec l'adéquation escomptée jusque dans les années 1980. Seule la troisième requiert son attention, les éditions ne disposant plus de locaux adaptés.

En second lieu, les Éditions Mabiki. Elles voient le jour en 2005 sous l'égide de Sene Mongaba et se déploient en RDC à partir de 2007. De leur collaboration avec le Centre Dorcas Femmes et développement (CDFD), elles éditent, à côté de la littérature, des livres éducatifs et des ouvrages scientifiques. Demeurent essentiellement visées, la promotion de la culture congolaise à travers ses écrits entre la RDC et la Belgique ainsi que la promotion des langues congolaises et le *lingala* de manière particulière.

¹ Toutes ces maisons se spécifient par l'absence d'un catalogue conséquent du fait de leur jeunesse et des moyens limités quant à leur fonctionnement. Elles revendent, néanmoins, la publication de nombreux auteurs autochtones.

² Billy Mangole, « État des lieux de l'édition du livre littéraire en RDC de 2000 à 2010 », Mémoire de Graduat, Institut supérieur de statistique de Kinshasa, 2012.

Après ce panorama relativement complet du monde de l'édition en Afrique et en République Démocratique du Congo, nous sommes parvenus à une connaissance du monde des livres dans l'aire culturelle considérée. Notre démarche requiert une dimension nouvelle, l'étude des écueils du livre et de la revue en République Démocratique du Congo.

b) Les écueils du livre en RDC

D'une manière générale, le monde du livre en RDC et donc des revues comporte des écueils qui paraissent minorer sa pertinence. Les structures affectées à la gestion et à la promotion de l'édition scientifique en Afrique se dévoilent comme une institution récente et nombre d'entre elles découlent de la colonisation. La quasi-totalité des chercheurs africains, au-delà de la diversité de leurs champs d'études, semblent avoir publié leurs ouvrages liminaires en Occident. Nonobstant l'inscription au monde universitaire de la production et de l'édition scientifique, les instances s'y attelant restent assujetties aux politiques choisies par les États, à leur disponibilité et à leur aptitude à favoriser ou non le secteur se référant à l'Éducation et à la recherche. Les écueils de la revue scientifique sur lesquels nous entendons consacrer cette séquence portent les traces de cette réalité.

Il convient de noter, d'emblée, la vitalité au sein du continent noir d'une production scientifique dans les domaines de la recherche fondamentale, de la recherche appliquée et de la vulgarisation. Cela se manifeste concrètement par l'activité de revues multiformes, en grande majeure partie disciplinaires, de qualité scientifique disproportionnée, de volume fluctuant et de périodicité aléatoire. L'identification des revues au moyen de la lisibilité de leurs titres et des leurs disciplines favorise l'établissement d'une liste quasi exhaustive des domaines couverts. Force est néanmoins de reconnaître que l'une des déceptions de la majorité des revues provenant de l'Afrique francophone se rattache à la médiocrité de leur présentation physique et de leur qualité scientifique¹.

Dans la même perspective, le défaut de congruence de l'édition scientifique africaine provient de l'insuffisance de formation des acteurs et des différents responsables des périodiques scientifiques. Une telle formation appelle l'existence d'institutions et des politiques de recherche, des programmes et des moyens.

Au regard de ce qui précède, l'une des défaillances de l'édition scientifique en Afrique renvoie à la déficience du potentiel humain. Hormis les déficits financiers, l'émergence de la revue bute devant une absence de compétences nécessaires à ce type de travaux. Une analyse aiguë de ce domaine met en évidence le volontariat comme la base sur laquelle s'appuie cette activité. Il se profile un amalgame entre les aptitudes intellectuelles des chercheurs et leurs dispositions rédactionnelles et managériales. La quasi-totalité des gestionnaires de nombreuses revues appartiennent rarement à la catégorie de véritables professionnels du monde du livre. Pourvus d'une formation limitée, ce genre de responsables se spécifie par un manque patent d'intelligence des normes inhérentes au domaine de l'édition. La cherté des coûts en raison des conditions de fabrication médiocres, la qualité douteuse et l'absence de lisibilité ci-dessus évoquées dérivent de cette inconséquence.

De ce constat transparaît le caractère artisanal associé à la fabrication des revues scientifiques offertes par la scène éditoriale de l'Afrique francophone. Cette réalité contraste avec les conventions requises dans un contexte marqué par l'évolution rapide des nouvelles technologies liées à l'informatique et à la Télématique. L'une des raisons à l'origine de cette adversité provient certainement d'un défaut de formation à la micro-informatique, tout comme de l'absence de répertoire des imprimeries pouvant favoriser l'usage de leurs capacités optimales.

En dehors des questions liées à la fabrication, la diffusion des revues bute aussi devant une fragilité consécutive à leur déploiement en Afrique francophone. L'insuffisance consécutive à un réseau adéquat de distribution et de communication de l'information scientifique se déchiffre comme une faiblesse quant au développement de la revue. Entre autres manifestations de cette réalité,

¹ Dominique Hado Zidouemba, « L'édition scientifique en Afrique noire francophone (1960-2006) », *Schéma et Schématisation, Revue internationale de Bibliologie* n° 66, II^e trimestre 2007, pp. 62-70. Nous nous inspirons de cet article dans les enjeux de la Revue en Afrique et en république démocratique du Congo.

l'inefficacité de la mise en place des circuits de diffusion et de distribution. Il en est de même du déficit de librairies adaptées dont la présence se situe uniquement dans les capitales.

On ne peut ici omettre la montée en puissance d'un réseau commercial livresque informel : des vendeurs proposent, à même la rue, de nombreux ouvrages. Au-delà de l'inquiétude suscitée auprès des librairies, ce commerce relativement sauvage possède la latitude de favoriser l'accessibilité du livre au sein des zones urbaines et rurales et participe à l'implantation du livre dans les mœurs populaires africaines.

Dans la même optique, la déficience de la promotion du livre découle de son caractère onéreux pour la majorité des éditeurs. Le financement des revues se conçoit comme l'un des traits saillants de la production globale de l'édition scientifique en Afrique. Il en va aussi du prix d'achat dispendieux des différents ouvrages pour l'africain moyen qui dénote que l'acquisition du livre ne peut apparaître comme une constante des mœurs africaines.

Pour Isabelle Bourgueil de l'Association d'aide au développement culturel des pays d'Afrique centrale, « malgré les efforts de l'Agence intergouvernementale de la Francophonie et du ministère français des affaires étrangères [...], de grandes disparités subsistent entre les pays, alors que ces points d'accès créent un environnement favorable au livre et à l'accès aux savoirs dans les lieux où ils sont implantés¹. »

En outre, le monde des revues paie un lourd tribut aux contraintes de nature rédactionnelle. Nonobstant la compétence relative à la maîtrise des sujets nécessaires à toute rédaction et impliquant l'usage d'un langage idoine, la publication d'une revue appelle une conformité vis-à-vis du langage de la page, de l'occupation rationnelle d'une surface qui s'avère loin d'être neutre. Une communication efficace entre les auteurs et le public reste assujettie à l'observance des exigences attachées à cet objectif. Cet inventaire pose la question de la capacité rédactionnelle des auteurs et leur latitude à favoriser une lisibilité de la part des destinataires des revues.

À cela s'ajoute le faible investissement des États africains dans l'instruction d'une politique viable du livre. À cause d'une carence de financement, les revues se caractérisent par une certaine sobriété dont les conséquences renvoient au déficit d'envergure des dites publications. Il se profile une autocensure qui s'exprime à travers la considération due au contenu au détriment de la forme et du contenant.

Hormis ce qui précède, un autre facteur de la dépréciation de la production scientifique africaine concerne la situation des chercheurs. En effet, l'obstination en vue d'une insertion au sein des circuits productifs favorise le fait de minorer la qualité de chercheur. Le passage des cadres institutionnels de formation à la vie active conduit une part importante de chercheurs africains à un décrochage à l'égard de la réflexion et de la recherche. En raison surtout des aspérités de la gestion quotidienne associée à leur nouvelle activité professionnelle.

Une autre faiblesse touche aux contraintes d'ordre technique. Dans la majorité des pays africains, le monde de l'édition paraît loin de disposer d'une logistique à même de favoriser la prise en compte de l'entièreté du processus de fabrication des livres. Dans l'hypothèse de l'existence d'une logistique sommaire, celle-ci se résume en un poste de composition. La grande part du travail s'effectue en dehors de la structure par le biais de la sous-traitance.

Pour conclure cette évocation des écueils de l'édition scientifique en Afrique et en République Démocratique du Congo, nous citerons l'étroitesse du lectorat africain. En effet, le livre s'apparente encore, aux yeux de nombreux africains, à un objet de luxe, compte tenu de sa rareté, de son coût prohibitif et de sa perception comme un outil intrinsèquement associé au contexte scolaire. Il s'agit, *ipso facto*, d'un objet de promotion sociale.

Cette acception de l'ouvrage procède du fait que, dans certains pays d'Afrique francophone, la maîtrise de l'écriture et de la pratique de la langue française se limite à une élite française essentiellement minoritaire. À cet écueil s'ajoute, l'analphabétisme dont la persistance en Afrique francophone constitue l'un des obstacles les plus redoutables à l'essor du livre. Comme le signale d'ailleurs le politologue et sociologue togolais Yves-Emmanuel Dogbé, « d'une manière générale,

¹ Isabelle Bourgueil, sous la direction de Christian Valantin, *La Francophonie dans le monde, 2002-2003*, Paris, Larousse, Organisation internationale de la Francophonie, 2002, pp. 190-191.

beaucoup reste à faire, à l'échelle de l'Afrique tout entière, pour la mise sur pied et le développement de l'industrie et la promotion du livre africain, afin de dégager peu à peu le continent de la tutelle occidentale dans ce domaine. Le livre est un instrument puissant de développement et d'émancipation des peuples¹. »

Tout compte fait, l'Atelier de la Bibliothèque nationale de France relatif au livre en Afrique francophone résume bien les failles du livre en Afrique. En effet :

« Avec 1,4% de la production mondiale, pour 14% de la population, le secteur du livre peine à y prendre son essor. Pourtant, la demande est énorme. Faiblesse du taux d'alphabétisation, prix du livre, absence de politique du livre, multilinguisme et concurrence des éditeurs étrangers expliquent peut-être cette relative faiblesse. Dans les années 1990, toutefois, de nouvelles librairies et maisons d'éditions ont commencé à renouveler la production et à professionnaliser le secteur, dans le domaine de la littérature de jeunesse, notamment². »

En somme, l'étude des politiques et des pratiques éditoriales en Afrique met en relief ces différentes faiblesses. En raison de la mission d'évaluation de la recherche assignée à la revue, les déficiences évoquées n'entament en rien sa portée. Le pari de notre prochain parcours intéresse l'exploration du statut de la revue dans cet exercice en ce qui concerne le CAMES, institution auquel appartient l'UCC.

c) Le statut de la revue dans l'évaluation de la recherche au CAMES

La République Démocratique du Congo de laquelle procède la *RPK* fait partie, depuis 2011, dans le domaine universitaire, du Conseil africain malgache pour l'enseignement supérieur (CAMES). L'évaluation des enseignants-chercheurs des universités affiliées peut être perçue comme l'une des charges imparties à cette organisation. Nous nous proposons dans cette séquence d'examiner le statut de la revue dans l'appréciation de la recherche scientifique au CAMES.

Il incombe à cette institution la gestion des problématiques d'enseignement supérieur et de recherche scientifique des pays membres. Cette tâche se décline en des missions plus spécifiques. Il s'agit de promouvoir et de favoriser la compréhension et la solidarité entre les États membres ; d'instaurer une coopération culturelle et scientifique permanente entre les États membres ; de rassembler et de diffuser tous documents universitaires ou de recherche : thèses, statistiques, informations sur les examens, annuaires, annales, palmarès, information sur les offres et demandes d'emploi de toutes origines ; de préparer les projets de conventions entre les États concernés dans les domaines de l'enseignement supérieur, de la recherche et de contribuer à l'application de ces conventions ; de concevoir et de promouvoir en vue de coordonner le systèmes d'enseignement supérieur et de la recherche, afin d'harmoniser les programmes et les niveaux de recrutement dans les différents établissements d'enseignement supérieur et de recherche, de favoriser la coopération entre les différentes institutions, ainsi que des échanges d'informations³.

D'une manière générale, les préconisations du CAMES s'inscrivent, de plus en plus, dans le sens des orientations internationales. Dans cette perspective, il évalue les enseignants-chercheurs et les chercheurs en vue de leur promotion. Dans l'inscription/homologation des enseignants-chercheurs et chercheurs sur les listes d'aptitude, le CAMES exige la présentation des productions scientifiques dans les revues à l'aune de leur facteur d'impact et/ou de la preuve d'indexation dans les bases de données. La notice individuelle d'inscription établie à cet effet mentionne la nécessité de trois articles dans trois types de revues classées comme suit : revues internationales, revues régionales et revues nationales.

¹ Yves-Emmanuel Dogbé, *Réflexions sur la promotion du livre africain*, Éditions Akpagnon, 1984, p. 26.

² Bibliothèque nationale de France, *Le livre en Afrique francophone*, Bibliographie sélective à l'occasion de l'Atelier du livre du 12 mai 2012, p. 1.

³ CAMES, *Guide d'évaluation des enseignants-chercheurs et chercheurs (GEECC) dans le cadre des comités consultatifs interafricains (CCI)*, Période 2017-2021.

L'évaluation de ces articles reste, en majeure partie, indissociable de la prise en compte, par les instructeurs des dossiers de candidatures, de la recherche systématique des informations sur les revues dans lesquelles ceux-ci sont publiés afin de déterminer leurs natures suivant la classification optée par le CTS. L'objectif assigné à la démarche est d'apprécier la qualité scientifique liée à la spécialité pure du candidat dans les publications à caractère pluridisciplinaire.

En ce qui a trait à l'évaluation des travaux, le CAMES définit différents types et un mode de décompte des articles. Les articles publiés dans une revue à diffusion internationale et indexée par les abstracts renvoient à ceux qui sont produits dans une diffusion internationale avec comité de lecture et indexés dans des bases de données internationales de la spécialité¹.

Il s'agit, en outre, d'articles provenant de communication à des congrès, des colloques, des séminaires, etc., publiés dans des revues ou des ouvrages qui sont considérés dans des bases de données internationales de la spécialité. Ces articles intéressent, par ailleurs, des contributions dans un ouvrage collectif à diffusion internationale qui sont indexées dans les bases de données internationales de la spécialité. Les articles ressortissent aussi aux ouvrages de recherche qui sont prévus dans des bases de données internationales de la spécialité. Enfin, les publications touchent les brevets reconnus par l'Organisation internationale de la propriété intellectuelle (OAPI).

En dehors des articles publiés dans une revue à diffusion internationale, l'évaluation d'enseignants-chercheurs porte sur des articles imprimés dans des revues à comité de lecture. Dans cette optique, ceux-ci concernent les articles provenant de communication à des congrès, des colloques, des séminaires, etc., publiés dans des revues ou des ouvrages avec comité de lecture ; les ouvrages pédagogiques dûment édités et distribués et qui sont de niveau universitaire ainsi que les brevets reconnus par l'Organisation africaine de la propriété intellectuelle (OAPI).

Nous ne nous appesantirons pas ici sur les autres communications orales ou écrites dans un congrès, une conférence, un colloque, un séminaire, etc., et les posters qui n'ont pas directement trait à notre problématique, mais à la modalité de décompte des articles : du 1^{er} au 3^{ème} auteur : un (1) article ; du 4^{ème} au 10^{ème} auteur : demi (1/2) article et à partir du 11^{ème} auteur : zéro (0) article.

Dans cette opération, ne sont pas pris en compte les articles dont la date de publication est postérieure à la date limite fixée par le CAMES de dépôt des dossiers de candidatures pour l'inscription sur la liste d'aptitude relative au dernier grade octroyé par lui.

À ce titre, il échoit aux candidats de faire la preuve de l'indexation de leurs articles et de leur date de parution. Pour ce qui est des ouvrages, le candidat doit en faire la preuve de la publication par un éditeur ou par des presses universitaires, tout en précisant la date de parution.

Dans cette perspective, le CAMES met en œuvre des critères de classement et de reconnaissance des revues scientifiques. Celles-ci concordent avec trois catégories : les revues indexées dans *Medline*, *Current Contents : Clinical Medecine*, *Pascal*, *CABI Publishing*, *Index medicus*, etc..., les revues qui sont des organes d'expression des Associations de professionnels ou Sociétés savantes interafricaines des pays membres du CAMES et enfin les revues qui se présentent comme des organes d'expression des Associations de professionnels ou Sociétés savantes nationales, des facultés et Universités des pays membres du CAMES².

La première catégorie correspond aux revues à fort impact et dont l'envergure ne sollicite pas l'agrément du CAMES. Le CAMES exige, en vue de l'inscription des candidats aux différentes listes d'aptitude, de publier dans ces revues qui leur donnent d'avoir une reconnaissance internationale.

La deuxième catégorie appartient aux revues qui se définissent comme des organes d'expression des associations de professionnels ou des sociétés savantes interafricaines des pays membres du CAMES. Il incombe à ces revues d'avoir un comité de rédaction qui reflète la composition de l'Association et de la Société avec une représentation des différents pays. Il en est de même du Comité scientifique et du Comité de lecture à qui doivent obéir aux mêmes critères. Le CAMES conçoit les revues de cette catégorie comme des revues à vocation régionale. Les revues dont

¹ Nous nous inspirons ici des « Conditions exigées par le CTS/MPC pour l'inscription sur la liste d'aptitude au CAMES, Brazzaville 05-13 juillet 2011 ».

² « Critères de classement et de reconnaissance des Revues scientifiques », CAMES.

l'élaboration se situe dans des pays étrangers différents de ceux qui sont membres du CAMES et qui ne sont pas en harmonie avec les critères d'indexation, seront perçues à l'aune des revues régionales au moment où les candidats y publient leurs travaux. L'un des exemples typiques concerne les revues des villes universitaires de France, d'Europe, des pays du Maghreb, des pays anglophones, etc...

La troisième catégorie compte enfin les revues qui se déchiffrent comme des organes d'expression des Associations de professionnels ou des Sociétés savantes nationales, des facultés et des pays membres du CAMES. Nous sommes ici en présence de revues qui se considèrent comme des organes de choix, s'agissant de la publication des enseignants-chercheurs en fonction, au sein des universités des différents pays membres. Elles se perçoivent comme le prototype de la vitalité des entités scientifiques locales. La seule exigence associée à cette catégorie intéresse la présence d'un comité de rédaction composé du bureau de l'Association ou de la société, d'un comité scientifique et d'un comité de lecture. Le CAMES les considère comme des revues à portée locale quand elles sollicitent l'agrément soumis et évalué par le CTS. Il importe pour terminer cette évocation de signaler que les préconisations du CTS proposent la considération de ces revues sous le prisme de revues régionales pour les ressortissants des pays autres que ceux du siège de la revue.

Enfin, le CAMES, dans ses critères de classement et de reconnaissance des revues scientifiques fournit la liste des revues locales et celle relative aux revues régionales actuellement reconnues¹.

En somme, quelle que soit la nature de la revue considérée, la mission qui lui revient consiste en la publication de leurs travaux par les chercheurs. Ce mandat ressortit aussi à l'évaluation de la recherche scientifique visant l'appréciation de la qualité scientifique d'un auteur. Cette dernière industrie ne paraît pas sans failles.

À la fin de cette première section, nous sommes parvenus à une compréhension de la portée de la revue nonobstant la complexité du monde de l'édition en Afrique francophone. Incombe toujours à la revue la diffusion de la recherche scientifique et l'évaluation des universitaires. Il suffit pour preuve de retenir les préconisations du CAMES dont fait partie l'UCC. Nous nous proposons, à présent, d'approfondir l'étude la revue qui nous préoccupe en évoquant le contexte immédiat qui favorise son émergence.

2. Genèse de la « Revue philosophique de Kinshasa »

L'apparition des revues reste associée à une longue histoire commencée avec le développement du livre jusqu'à sa consolidation au début du XX^e siècle, en passant par l'évolution du monde de l'édition. Dans sa période initiale, les premières revues qui surgissent sur la scène intellectuelle européenne renvoient aux domaines philosophique et théologique. Il en est de même pour le continent africain. La *RPK* se présente comme l'une d'elles qui possèdent une notoriété avérée dans le domaine philosophique en Afrique et au Congo. Si l'étude de ce chapitre vise l'esquisse de son portrait, cette section tente l'examen des circonstances inhérentes à son institution. Nous commencerons par l'étude de l'histoire de l'Université catholique du Congo de laquelle procède la *RPK*. L'analyse tournera ensuite autour des enjeux de la recherche au sein de la Faculté de philosophie et religions africaines dans la création de la revue. Nous terminerons le parcours par l'évocation des incidences des objectifs de ladite Faculté dans son projet de construction d'un type d'homme nouveau au Congo.

a) La *RPK* est une revue de l'Université catholique du Congo

La *Revue philosophique de Kinshasa* se conçoit comme une publication de la Faculté de philosophie et religions africaines de l'Université catholique du Congo. Pour bien cerner le contexte

¹ Cette liste comprend des revues médicales, des sciences et des techniques, de sciences sociales et humaines, etc...

de son émergence, une étude historique de l'Université catholique du Congo s'impose, tout comme se comprend la saisie des objectifs de la Faculté de philosophie et religions africaines dont les urgences structurent notre revue¹.

À propos de sa généalogie, l'institution universitaire en général et l'Université catholique du Congo en particulier découlent de la colonisation de l'Afrique par l'Occident. Dans cette perspective, Lovanium apparaît comme l'ancêtre des universités congolaises. Pour le penseur congolais Elikia Mbokolo, « Lovanium, comme son nom l'indique, avait vocation à être et, sans aucun doute, à demeurer durablement un “ petit Louvain ”, bien tenu en mains et dirigé [...] de main de maître par son véritable parrain »².

La création d'un département de philosophie au sein de l'Université Lovanium résulte d'un long processus. Au-delà de la conception d'un projet de programme philosophique adéquat, de multiples raisons président à son ajournement³. L'une des causes de cette déconvenue procède de la conférence déjà évoquée de Franz Crahay sur « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », qui battait en brèche le but assigné à cette institution, à savoir le projet d'une réflexion philosophique orientée vers « des problèmes propres de l'Afrique, vers des expressions culturelles africaines, vers l'expérience africaine »⁴.

L'ouverture de cette faculté intervient après le 15 octobre 1968, avec l'établissement d'un cycle complet universitaire de philosophie au Congo (Zaïre)⁵.

Il convient ici de signaler que ce département se caractérise, à cette époque, par une absence de toute référence africaine. Nonobstant la légitimité d'une spécificité africaine, le programme des cours tournait autour de la philosophie dans son ensemble, dans une optique universelle à même de favoriser son appropriation par tout individu appartenant à l'humanité.

En 1966, le Comité permanent des évêques du Congo (Zaïre) sollicitait l'instauration d'un Institut supérieur de Sciences religieuses à qui échoirait la délivrance du diplôme de licence en Sciences religieuses pour permettre à ses détenteurs d'assurer des cours de religion dans le cycle supérieur de l'enseignement secondaire. Le rapport des premières tractations relatives à ce projet fait état de la réponse positive émanant dudit Conseil.

Toutefois, le 6 août 1971, par le biais de l'ordonnance-loi n° 71-075, le Président de la république ordonnait la création de l'Université nationale du Zaïre. Celle-ci se constituait de la fusion des trois grandes universités du pays : Kisangani, Lovanium (Kinshasa) et Lubumbashi.

À cause de la prétention attachée à la philosophie par les autorités politiques de détenir une « capacité subversive », la faculté de philosophie et Lettres de Lovanium fut transférée à Lubumbashi où celle-ci devint une simple faculté de Lettres, avec la suppression de tous les cours de philosophie. En d'autres termes, nous sommes en présence d'un contexte politique déniait à la philosophie son existence au sein des institutions universitaires congolaises (zaïroises).

Toutefois, du morcellement de l'Université nationale du Zaïre avec l'éloignement géographique des diverses facultés son adjuvant, procède l'érection d'un noyau d'enseignement de philosophie au Campus de Kinshasa. En effet, dans ce contexte se posait pour l'église au Zaïre la question de la continuation de la formation théologique des séminaristes et des prêtres au niveau universitaire. L'acceptation par la Faculté de théologie de l'assomption de cette tâche explique la création de la Faculté de philosophie en son sein. Au moyen d'un emménagement de la loi, ce département de philosophie vit le jour le 28 octobre 1971⁶. Les cours relatifs aux deux années du cycle de graduat purent être initiés pendant l'année académique 1971-1972, dès le 25 novembre 1971.

¹ Nous nous sommes inspirés ici du prospectus relatif à la présentation de l'Université catholique du Congo.

² Elikia Mbokolo, Préface, in Isidore Ndaywel è Nziem, *L'Université dans le devenir de l'Afrique. Un demi-siècle de présence au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 10.

³ Guillaume Theys, « Le département de philosophie à l'Université Lovanium de Kinshasa », in *Revue du clergé africain* 25, 1970, p. 543.

⁴ Smet, « L'activité philosophique en terre africaine. Vingt-cinq ans d'enseignement de philosophie au Zaïre. Recherche de philosophie africaine », p. 11.

⁵ Il existait, sur le plan africain, un département de philosophie au Nigéria (à Ifè depuis 1963 et à Lagos depuis 1966), au Malawi (à l'Université du Malawi depuis 1965) et au Kenya (à Nairobi en 1970).

⁶ Ntedika Konde, *art. cit.*, pp. 9-15.

Le 7 décembre 1971 marque l'avis favorable du Conseil d'administration au Conseil de Faculté. La teneur de la lettre du recteur en date du 2 décembre soutient : « Je tiens à vous confirmer que le Conseil d'administration a, dans sa dernière réunion de novembre, autorisé la Faculté de théologie du Campus de Kinshasa à organiser en son sein le programme de philosophie au niveau du graduat pour autant que ce programme est indispensable à la Faculté... »¹.

La réunion du Conseil de Faculté du 4 juillet 1972 se caractérise par la lecture d'un courrier émanant du ministre de l'éducation qui autorisait la constitution d'un jury pour l'évaluation des candidats en philosophie, prévue chaque année à l'initiative du ministère, par l'ancienne Université Lovanium, en faveur surtout des grands séminaristes du pays. Qui plus est, dans une communication à l'endroit du doyen de la Faculté de théologie, le Secrétaire général académique du Campus de Kinshasa témoignait de l'autorisation du ministre et réclamait, en outre, la mise en place de conditions nécessaires pour la concrétisation des préconisations du ministère.

Au menu de la même séance, figurait une délibération au sujet de l'institution d'un cycle de licence en philosophie à la Faculté de théologie, par le truchement d'un cursus associant des cours de philosophie, de Lettres et Sciences humaines suivant deux orientations : anthropologie et sociologie d'une part, littérature et linguistique d'autre part.

Toutefois, au seuil de l'année 1972, en raison d'une option en faveur de l'unicité de département par discipline au sein de l'Université nationale, dans le sens de la mise en valeur de la philosophie au sein de la Faculté des lettres de Lubumbashi, le Conseil de Faculté décida de considérer la licence en philosophie de la Faculté de théologie comme une section du département des Sciences religieuses.

De mai 1974 date la demande du Conseil d'administration relative à la modification des programmes des différentes Facultés et à la fondation de nouveaux départements. La réponse à cette sollicitation conduit la proposition par la Faculté de théologie d'adopter pour sa section de Philosophie et religions d'une autre dénomination, le « département de philosophie et religions africaines ». Dans la note explicative à propos de cette mutation, le doyen signalait qu'il ne s'agissait pas d'un changement du contenu de l'enseignement, mais d'une adaptation de désignations avec les programmes et les développements des différents départements. Nonobstant l'accord du Conseil d'administration quant à cette proposition, celle-ci buta devant l'indifférence de l'Université nationale, du fait de son incapacité à gérer la multitude de dossiers soumis².

En décembre 1974, en raison de la décision du Bureau politique du MPR ordonnant la suppression des facultés de théologie (Catholique et protestante) au sein de l'Université nationale du Zaïre (UNAZA), la conférence épiscopale du Zaïre appuya le transfert de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa (FTCK) à Limete où il devint une institution autonome.

À l'initiative de la Conférence épiscopale du Zaïre, la mutation de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa en Facultés catholiques de Kinshasa (FCK) survint au cours de l'année 1987 sous la houlette de la Conférence épiscopale du Zaïre. L'érection du Département de philosophie et religions africaines résulte de la même opération.

D'un point de vue de sa constitution, la Faculté de théologie catholique comportait, à son origine, deux facultés : la Faculté de théologie et celle de philosophie. L'aménagement d'une troisième faculté voulue par le Comité permanent des évêques, la Faculté des sciences et technique de développement remonte à juillet 1985.

Elle a entrepris l'institution d'autres facultés et départements suivant la généalogie suivante : le Département de droit canonique en juillet 1989, la Faculté des communications sociales en octobre 1993 et la Faculté de droit et des sciences politiques en octobre 2009 qui se divisera en deux entités en 2013 entre d'une part la Faculté de droit et, d'autre part celle des Sciences politiques.

Au vu de l'envergure des Facultés catholiques de Kinshasa, l'assemblée plénière des évêques du Congo a décidé de la proclamation de l'Université catholique du Congo en juillet 2009 suivant les

¹ *Ibid.*, p. 11.

² La sortie de l'Unaza permit le renvoi de la demande au Conseil d'administration de la Faculté catholique de Kinshasa qui, lors de sa session de juin 1975, donna son accord en vue de l'application de la modification ci-dessus évoquée.

statuts approuvés en 2003 et le règlement intérieur en 2008. Les statuts et le règlement intérieur étaient déjà agréés en 2003.

En somme, depuis sa fondation au cours de l'année académique 1974-1975, la Faculté de philosophie et religions africaines travaille à la formation universitaire de futurs enseignants de philosophie pour les établissements d'éducation sacerdotale et religieuse. Elle offre aujourd'hui un programme diversifié selon les facultés et le degré caractérisé par une interdisciplinarité, une valorisation de la culture générale et des valeurs chrétiennes¹.

Par ses programmes d'enseignement, ses recherches, ses débats et ses publications, l'Université catholique du Congo peut se prévaloir d'avoir apporté une importante contribution à la constitution de la philosophie africaine à propos des problématiques liées à son effectivité, son projet épistémologique et son africanité. L'intérêt de cette industrie s'observe à travers la présence de nombreuses parutions y relatives.

Pour clore cette remémoration du cheminement de l'Université catholique du Congo et à l'intérieur de laquelle la Faculté de philosophie et religions africaines, l'étude laisse entrevoir les nécessités sociopolitiques et académiques à l'origine de sa création. Il importe, dès lors, pour continuer à cerner le contexte générateur de la *RPK*, de nous consacrer aux enjeux de la recherche scientifique de cette institution universitaire.

b) Les enjeux de la recherche scientifique de la Faculté de philosophie de l'UCC

La compréhension de la *RPK* reste inséparable de la prise en compte de l'institution universitaire qui lui donne consistance. L'étude menée dans le parcours précédent porte sur l'analyse de notre revue comme une production de l'UCC. Cette deuxième séquence se propose l'état des lieux de la recherche scientifique et des productions de l'Université et qui possèdent des incidences sur le rayonnement de la *RPK*.

D'une façon générale, l'activité philosophique dans le cadre de la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo se déploie à l'aune de trois types d'acteurs : le personnel académique et scientifique, les étudiants et la Société philosophique de Kinshasa (SOPHIK). L'apport protéiforme de cette pléiade d'acteurs présume de l'existence d'une philosophie africaine académique dont les réflexions universitaires témoignent avec éloquence de la pertinence de ladite université dans le domaine.

L'adéquation entre ses objectifs et la congruence de ses recherches pousse la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo, compte tenu de la mutabilité de la nature humaine, à une remise en cause permanente. Elle s'est, dans cette optique, assignée la tâche de la quête d'une plénitude par le biais d'une délibération philosophique appuyée, « éprouvante, toujours à reprendre et jamais achevée² ». Incombe à cet objectif, l'établissement des voies et moyens à même de favoriser la génération et la production de travaux affectés à la gestion du sens attaché au bénéfice de la destinée humaine³.

Au-delà de cette visée, échoit à la Faculté de philosophie et des religions africaines, dès son origine, la tâche de réfléchir sur la problématique de l'existence d'une philosophie africaine et de tenter la relecture des réponses apportées aux questionnements y afférant. De manière concomitante, si l'émergence d'une philosophie africaine ne peut sembler tributaire d'une génération spontanée, le souci d'une africanité de la philosophie pousse la Faculté à ne pas s'appesantir uniquement sur la philosophie et ses branches telles qu'elles se donnent à lire dans les universités occidentales. Hormis l'apprentissage des rudiments de la philosophie et de ses méthodes tel qu'il se manifeste en Occident, la recherche d'une spécificité africaine pour le philosophe africain appelle la prise en

¹ www.ucc.ac.cd/index.php/universite/page-d-exemple/

² Nguimbi Nseka, *Éditorial in RPK*, vol. III, n° 5, janvier-juin 1990, p. 7.

³ Ignace Mvuzolo Mikembi, « Recherches et publications. Bilan de l'apport de la Faculté de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa et perspectives », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives, Recherches philosophiques africaines* n° 29, Facultés catholiques de Kinshasa, 2002.

compte d'autres disciplines à l'image de l'anthropologie culturelle, la sociologie, la psychologie, la linguistique et les littératures orales. La plus-value escomptée de ces domaines réside dans leur précieux apport concernant la connaissance de l'homme noir dans sa singularité. Le seul bon sens et la seule volonté se révèlent inaptes à assurer un tel ouvrage qui requiert une formation à même de stimuler l'acquisition chez les jeunes philosophes, de la latitude à construire un discours efficient à teneur africaine et qui concerne les Africains.

Enfin, en raison de l'ancrage de la Faculté de philosophie dans un contexte théologique, la formation projetée de permettre aux étudiants d'être au service de l'Église et de la Nation dans les différents domaines de l'enseignement, sans exclure les autres missions de développement national qui la fondent.

Pour encourager le dialogue entre la philosophie et la théologie s'agissant du débat relatif à l'inculturation, les Facultés catholiques de Kinshasa ont mis en place les *Semaines théologiques*. Pour assurer la diffusion des travaux de ces journées d'études consacrées à une thématique particulière et initialement publiées par *L'Ami du clergé*¹, la Faculté de théologie a fondé le *Centre de recherches africaines*. Les *Semaines philosophiques*, les revues de théologie et de philosophie procèdent de cette institution.

La spécificité de l'Université catholique du Congo découle du fait que depuis sa création, celle-ci pose le problème du rapport de l'Afrique noire à la science. Cette interrogation reste inséparable d'une démarche qui, au niveau de l'Église universelle, tente de refaire le modèle épistémologique des sciences réalisées en Afrique².

Pour répondre à la question de savoir si la science peut être au service de l'Afrique, les différentes Facultés de cette université ont travaillé à l'apparition d'une épistémologie propre à même de galvaniser l'alliance entre la science et la culture africaine. À l'appui de cette proposition, le programme des cours de l'Université réaffirme l'ambition de former des « cadres aptes à travailler à l'éclosion d'une pensée chrétienne assumant valablement les valeurs socioculturelles africaines et à animer des actions pastorales, éducatives, culturelles et sociales³. »

Et la structuration des études philosophiques corrobore la mission initiale de l'Université : « Notre faculté cherche à unir fortement la théologie, la philosophie, les lettres et les Sciences Humaines [...] De même, les mémoires et les thèses de ce département sont généralement conçus de manière à permettre la comparaison entre pensée chrétienne et pensée africaine⁴. »

Par conséquent, force est d'admettre qu'à travers ses programmes d'enseignement, de recherches et ses publications, le département de philosophie de l'Université catholique du Congo se présente comme une institution de référence dans le domaine philosophique en Afrique.

Par ailleurs, la Faculté accorde un dévouement au lien entre la philosophie et les valeurs culturelles africaines. L'option en faveur de cette démarche découle du contexte actuel marqué par la mondialisation dont les conséquences s'avèrent paradoxales. Au-delà des interactions entre les différentes civilisations qu'elle concède, le monde devenant de plus en plus petit, celle-ci intensifie, en même temps, la perception « des différences entre ces civilisations et entre les communautés se situent en leur sein. »

Dans ce sens, dans une perspective d'interculturalité et de multiculturalité, la philosophie africaine de la culture, dans son déploiement considère la rationalité scientifique comme le seul instrument de légitimation et de régulation de toute pratique ou valeur culturelle. Elle tient « compte de toutes les autres formes de connaissance et de vie – spécialement les valeurs morales et religieuses – dans son effort d'établir les conditions rendant possibles des sociétés où coexistent plusieurs ensembles culturels avec des valeurs, des traditions, des conceptions de l'existence et du monde, avec des identités distinctes et des langues diversifiées sédimentant ces identités distinctes⁵. »

¹ *L'Ami du clergé* est une revue hebdomadaire publiée à Langres entre 1878 et 1969 date à laquelle, elle est devenue *Esprit & Vie*.

² Ntedika Konde, *art. cit.*, pp. 9-15.

³ Secrétariat général académique, *Programme des cours 2004-2005*, Kinshasa, FCK, 2004, pp. 25-31.

⁴ Ntedika Konde, « La théologie au service des Églises d'Afrique », in *Revue africaine de théologie*, p. 25.

⁵ Philosophie africaine. Bilan et perspectives..., *op. cit.*, p. 6.

En outre, la Faculté concède un privilège à la relation entre la philosophie et la promotion socio-politique de l'Afrique, dans notre Afrique qui sombre de plus en plus dans une dérive existentielle angoissante. Le philosophe africain est interpellé dans sa responsabilité de penseur afin qu'en interaction avec des chercheurs d'autres disciplines scientifiques, il s'engage avec courage et détermination à travailler de manière concrète dans les actions de promotion socio-politique de l'Afrique.

Pour clore cette séquence, il convient de convoquer le thème du rapport entre la théologie et la philosophie au sein de l'Université catholique du Congo. Pour Ntedika Konde, de nombreux penseurs « ont voulu poser l'élaboration d'une philosophie africaine comme préalable pour la naissance d'une théologie africaine. Mais ceci ne nous paraît pas nécessaire, surtout si l'on entend par là l'élaboration d'une synthèse de philosophie africaine. Il suffit que la théologie, avec l'aide des sciences et/ou de la philosophie, en référence avec la Parole de Dieu et le milieu de vie, mène des recherches et des études approfondies sur des questions précises intéressant plus particulièrement les Africains¹. »

En effet, à partir de leur mandat initial, la coopération entre la philosophie et la théologie s'avère incontournable compte tenu de leur importance dans toute tentative de compréhension de la réalité humaine. Il appartient au théologien et au philosophe dans une perspective de neutralité axiologique de « se dégager des pressions sociales » pour « saisir, au-delà des apparences des choses et des incitations tumultueuses de l'esprit et du cœur, dans le respect des faits et la reconnaissance de leurs propres limites, l'interprétation scientifique et la signification profonde des données, afin de guider les intelligences et les conduites. Le théologien comme le philosophe cherchent, à partir de leurs principes, de leurs analyses et de leur démarche dialectique et critique, à comprendre, à confronter et à interpréter toute la réalité humaine². »

Il convient de signaler néanmoins que « tout en manifestant de la similitude quant à leur projet englobant et leur perspective de critique radicale, le théologien et le philosophe diffèrent grandement entre eux, en ce qui concerne leur dernier point de référence : le théologien confronte tout avec la parole souveraine de Dieu, qu'aucune puissance humaine ne peut enchaîner ; alors que le philosophe cherche avant tout à sauver l'indépendance de la rationalité humaine, qu'il considère comme la dernière instance avec laquelle toute chose doit être confrontée³. »

L'une des tâches qui incombe à la théologie dans son déploiement se rapporte au respect dans sa démarche spéculative, de la portée déclarative de la parole de Dieu, ses dires et ses mutismes. Elle diffère à travers cet aspect de la philosophie qui se spécifie dans ses finalités canoniques par une tentative de synthèse totale orientée vers une saisie globale de l'univers ou de l'universalité des choses par le truchement d'une projection humaine.

Tout compte fait, au-delà de ces divergences, il convient d'indiquer que le dialogue instauré, depuis près de deux mille ans d'histoire, entre la philosophie et la théologie peut trouver des assises nouvelles sur le continent noir à travers la prise en compte de la relation entre le travail philosophique et la culture. Et l'Université catholique du Congo, grâce à la notoriété de ses Facultés de théologie et de philosophie, peut être considérée comme la cadre idoine et apte à favoriser le rayonnement d'une telle perspective.

Cette préconisation intéresse le fait de la recherche par l'Afrique contemporaine d'un visage authentique. Elle compte sur l'appui de la philosophie qui apparaît, à ses yeux, comme une quête de sagesse et de vérité appelées à fonder son entreprise. Avec l'inquiétude d'un modelage à partir de la philosophie occidentale, un discours rationnel étranger susceptible de fournir à l'Afrique la solution à ses problèmes. La problématique du projet de construction d'un type d'homme nouveau participe à cette visée.

¹ Ntedika Konde, « Les responsabilités du Département de Philosophie et Religions Africaines de la Faculté de Théologie »..., *art. cit.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 19.

c) Les incidences du projet de constitution d'un type d'homme nouveau

La *RPK* est une publication de l'Université catholique du Congo qui se déchiffre comme un établissement universitaire privée. Depuis sa création, cette université s'octroie la tâche de la construction d'un type d'homme africain sous les auspices d'une approche universitaire inculquée en Afrique¹.

Cette entreprise découle de ce que les universités africaines, bâties à l'aune de l'université occidentale, semblent malhabiles à contribuer à l'émergence d'un type d'homme et de femme qui s'insère de manière harmonieuse au sein de sa société, en vue d'influencer positivement son développement. En effet, les universités africaines se singularisent par une propension à une reprise des différents « modèles de programmes occidentaux » et à une adoption de divers programmes structurés autour d'une optique « encyclopédique, comportant de nombreuses disciplines inutiles – voire inutilisables – dans² » la société congolaise.

Hormis l'inadaptation des méthodes pédagogiques, les tentatives d'inculturation initiées par l'Université africaine restent marquées par une juxtaposition de quelques cours d'africanisme accolés à un tronc commun d'origine occidentale. L'une des conséquences de cette démarche concerne l'institution d'une université extravertie, exempte de pertinence sur le terrain et inapte à permettre un dialogue avec son environnement naturel.

Face à ce constat, l'UCC s'est assigné le mandat de la formation d'un type-idéal d'homme et de femme sous l'égide d'une démarche pédagogique universitaire contextualisée et inculquée. Trois perspectives caractérisent cette inclination : pédagogique, morale et culturelle.

Il s'agit, en premier lieu, de l'éducation d'un archétype d'individu pourvu d'une intelligence critique, créatrice et inventive. L'acquisition de telles capacités favorise la possibilité d'une analyse objective de la situation et des besoins des sociétés africaines, dans le but de contribuer à l'émergence de solutions idoines à propos de leurs problèmes. La transformation de la communauté visée par cette créativité et cette inventivité appelle le recours à la méthode inductive qui, par la prise en compte de l'expérience concrète et situationnelle, sollicite plus de pertinence que la méthode déductive.

L'objectif intéresse, en second lieu, la formation morale. Dans son entreprise, l'université envisage la transmission de la science. À défaut de concéder au normatif un privilège démesuré en raison de la neutralité axiologique constitutive de l'essence même de la science, la morale peut constituer une forme de vie comme le suggère Gaston Bachelard : « Ce n'est pas au moment de l'application qu'il faut juger la science. Du point de vue moral comme du point de vue psychologique, c'est au moment de son acquisition qu'on doit en saisir la valeur. Il faut donc souligner l'importance formative du moment où la connaissance illumine une âme, il faut insister sur l'instant où une activité de la raison constituante enrichit la raison constituée »³.

La dimension morale afférente à l'éducation universitaire envisagée postule la saisie de la science elle-même et de la vérité qui se conçoit comme une forme de vie, dans la mesure où « autour de la vérité se cristallise une activité saine. La vérité est un but. C'est un but humain⁴. »

Cela se traduit concrètement, dans le règlement universitaire, par une option en vue de la lutte contre la tricherie, la vénalité, le vandalisme et l'absence de conscience professionnelle.

En troisième lieu, la formation de ce modèle d'homme particulier relève de l'optique culturelle. Il s'agit de l'idée d'un homme qui s'enracine dans la culture locale en sauvegardant une ouverture à l'égard des autres et du monde. Cette préconisation renvoie tout d'abord la considération due à la langue qui se définit comme le véhicule de la culture, et de manière particulière de la langue maternelle. « La méconnaissance de la langue maternelle » produit une incapacité à « communiquer

¹ Jean-Chrystophe Kapumba Akenda, « Contextualisation des programmes des cours en fonction du type d'homme à former. Le cas de l'enseignement supérieur en philosophie », in *RPK*, vol. XVII, n° 31, Janvier-Juin 2003, p. 41.

² *Ibid.*, p. 44.

³ Gaston Bachelard, « Valeur morale de la culture scientifique », in *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

avec sa propre communauté, et, *a fortiori*, avec une communauté étrangère et allophone »¹. Dès lors, « l'apprentissage systématique de la langue en usage dans son milieu est le premier pas de la mise en œuvre de la pédagogie primaire, secondaire et universitaire inculturée². »

Dans ce sens, paraît impartit à la formation universitaire d'inscrire l'inculturation au rang d'objet formel de toutes les disciplines et au centre même de la programmation de tous les cours à promouvoir. Leur conception ne peut faire l'économie de la nécessité de la mise en exergue du rapport avec la culture et les réalités africaines dans le sens d'un dialogue interculturel. En effet, « seuls des hommes bien enracinés dans leur identité et leur personnalité propre sont capables d'affronter et d'assumer les grands défis que la mondialisation présente à toute culture d'identité. La mondialisation oblige [...] les hommes et leurs cultures à s'ouvrir les uns aux autres dans une coopération respectueuse de l'identité et de l'altérité de chacun³. »

Reste dévolu à la philosophie, du fait de sa nature même, la tâche d'assumer une place importante dans la constitution de ce type d'homme au moyen d'une pédagogie universitaire inculturée.

Faute d'être considérée comme une spécificité congolaise, cette mission remonte aux origines grecques de la discipline, quand elle se procure la mission d'apparaître comme une pensée critique et autocritique de l'homme qui interroge sa situation dans le monde et, de manière particulière, dans le monde-de-la vie ; sans exclure la prise en compte de sa relation avec les autres et de son destin religieux.

À cet effet, l'apport de la philosophie correspond à la faculté qu'elle concède à l'homme de se connaître lui-même comme le stipule l'oracle de Delphes. L'invitation socratique sollicite tout homme à une auto-reconnaissance dans le but de conférer une auto-conscience à son action conçue comme auto-responsable. À travers une telle industrie, l'homme devient à même d'assumer la responsabilité des actes réalisés sous l'égide d'un profond processus d'autoréflexion. La plus-value générée par la philosophie intéresse sa contribution à la constitution d'un homme, au fait de son identité et pourvu d'une personnalité culturelle spécifique, nécessaire au déploiement de cette pédagogie universitaire inculturée.

Une telle option accorde un rôle important à la philosophie de la culture dans la mesure où elle permet la saisie des réalités socio-culturelles inhérentes à l'environnement consécutif au type d'homme que se propose d'instituer ladite entreprise.

Tout compte fait, cette stratégie transite par la nécessité de s'inscrire dans l'histoire de la philosophie. Il en va de l'importance d'une inculturation et d'une contextualisation de l'enseignement de la philosophie. Ce constat requiert la prise en compte des singularités de la société africaine, une entité à interpréter et à transformer pour la recherche d'une meilleure maîtrise de son histoire.

Cette démarche relève la portée de l'introduction au sein de la Faculté des cours de culture ou de la pensée africaine, de linguistique et de littérature africaines ainsi que de l'histoire de l'Afrique. Au-delà de l'enjeu lié à l'émergence du modèle d'homme affiché, il s'agit pour le Congolais de participer à la construction mentale de l'espèce humaine.

En somme, le contexte de la *RPK* ressortit à la teneur des missions dévolues à l'UCC sur la scène intellectuelle congolaise. Cette Université africaine se caractérise par la remise en cause du modèle épistémologique des sciences héritées de l'Occident. Le problème du maillage entre la culture et la foi pose la question du rapport entre la science et l'Afrique. Enfin, parmi les buts de la Faculté de philosophie de l'UCC figure l'exigence de l'émergence d'un type d'homme nouveau par le truchement d'une pédagogie universitaire inculturée. Les objectifs de la *RPK* sur lesquels porte notre prochain développement corroborent ces différentes approches.

¹ R.M. Mugaruka, « Le type d'homme à former dans la perspective de la pédagogie inculturée », in *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique*, Actes du Séminaire-atelier tenu à Kinshasa, du 13 au 19 février 2000, Kinshasa, FCK, 2000, p. 297.

² Kapumba Akenda, *art. cit.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 47.

3. Les objectifs de la *Revue philosophique de Kinshasa*

En tant que publication de la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo, les visées de la *RPK* confirment le rôle qui lui est alloué par cette organisation universitaire. Nous sommes en face d'une revue « scientifique » à qui échoit la présentation des travaux de recherches philosophiques des penseurs de ladite Université. Nous nous proposons dans cette séquence de nous appesantir sur ces objectifs affichés. Son contenu s'étend sur trois points. En raison de l'inscription d'une publication au sein d'un contexte singulier, nous commencerons l'exposé par l'évocation du paysage des revues au moment de l'institution de la *RPK*. Nous nous consacrerons ensuite sur l'étude de sa ligne éditoriale. Nous terminerons le parcours par une enquête affectée à la saisie des problématiques relatives à sa fabrication, sa diffusion et ses failles.

a) Le paysage des revues au moment de la création de la *RPK*

La revue philosophique s'apparente à un genre qui occupe une place importante au sein du monde littéraire et universitaire congolais. Son développement procède du contexte socio-culturel de sa création. La *RPK* ne constitue pas une exception dans le monde des publications universitaires africaines. Elle porte les stigmates liés à une telle entreprise dans le milieu africain. Elle s'inscrit bien dans une tradition universitaire consécutive à la vie académique congolaise et africaine. Le paysage des revues, au moment de la création de la *RPK*, confirme cette remarque. L'étude dudit environnement permet de cerner les conditions de son apparition.

Avant de procéder à cette évocation, il nous semble important, du fait de l'envergure de son contexte lointain, de dépeindre la première revue « scientifique », *Congo-Afrique*, fondée par des pères jésuites en 1961, c'est-à-dire, six mois après l'indépendance du pays. Même s'il ne s'agit pas d'une revue philosophique, sa mobilisation s'avère incontournable dans la compréhension du monde des revues au Congo.

Initialement dénommé *Documents pour l'action*, cette revue mensuelle avait pour mandat de favoriser une formation humaine et spirituelle des fidèles laïcs dans le but de les inciter à « s'engager activement dans la vie sociale, économique et politique du pays à construire. » Pour Robert Roelandt, premier directeur de la publication, il s'agissait pour les lecteurs, de « communiquer “ avis, suggestions et problèmes ” afin de permettre échanges et réflexion pour le bien de l'Église catholique et du Congo¹. »

Publiée à partir de janvier 1965 sous l'égide du Centre d'Études pour l'action sociale (CEPAS) nouvellement institué, la revue change de dénomination en devenant *Congo-Afrique* en sauvegardant la tâche de contribuer au progrès et au développement du Congo et de l'Afrique.

Dans un contexte marqué par la « zaïrianisation » et la quête d'un retour à l'authenticité initié par le président Mobutu en 1971, à l'image de la nation, la revue est débaptisée Zaïre-Afrique.

Avec la démocratisation du régime politique du pays dans les années 1990, elle reprend le nom *Congo-Afrique* avec un sous-titre : « Economie-Politique-Vie-Sociale » qui présume des domaines sur lesquels elle entend apporter sa contribution². Le Conseil de rédaction se compose d'un groupe d'intellectuels de renom, des jésuites et des laïcs. Il est question de l'une des revues ayant paru sans discontinuité depuis sa fondation. En 2005, elle a célébré la publication de son 500^{ème} numéro.

Pour revenir à la revue philosophique comme telle, dans les années 1970 caractérisées par les débats relatifs à l'existence ou non de la philosophie africaine, plusieurs revues de philosophie voient le jour en Afrique noire. D'un point de vue interafricain, la Revue *Second Order* se présente comme le premier organe de recherche philosophique en Afrique. Éditée par le département de philosophie de l'Université d'Ifè au Nigéria, elle apparaît en 1972.

¹ Revue *Congo-Afrique*, in Wikipedia.

² En tant que membre du CEPAS, le jésuite belge René Beeckmans a consacré presque toute sa vie active à la revue, y collaborant durant 43 ans comme éditeur et rédacteur en chef. Le rédacteur en chef est aujourd'hui le jésuite congolais Alain Nzadi-a-Nzadi. Il est secondé par le jésuite Germain Kambale Makwera.

En dehors de cette publication, une deuxième revue apparaît en 1974 : *Conséquence*. Cette revue du Conseil interafricain de philosophie est fondée le 3 janvier 1973 à Cotonou (Benin). Dans l'éditorial de son numéro inaugural, le penseur béninois Paulin Hountondji son promoteur révèle l'ambiance qui a marqué sa création :

« Nous étions une vingtaine : professeurs de philosophie africaine venus des pays les plus divers, effectuant des recherches dans les branches les plus variées de notre discipline, nous étions réunis pour analyser ensemble la conjoncture philosophique actuelle sur notre continent, prendre la mesure de notre misère théorique, évaluer nos motifs d'espoir, et de définir nos tâches... À cette rencontre historique, nous nous sommes au moins entendus sur un point – sur une évidence négative mais féconde : nous avons, ensemble, convenu de ce que la philosophie n'est pas »¹.

Notons une fois encore en 1974, la parution du premier numéro *Thought and Practice. The Journal of Philosophical Association of Kenya*, édité à Nairobi, par le philosophe kenyan Henry Odera Orika. Nous sommes en face d'une publication biannuelle qui s'apparente à un forum de réflexion sur la pensée intellectuelle, sociale et politique ayant trait au contexte africain. Elle accorde un privilège accru aux productions universitaires qui constituent des articles originaux relevant des domaines ci-dessus cités à propos de l'Afrique contemporaine.

À côté de ces ouvrages, de manière plus récente, deux revues importantes méritent d'être signalées. En premier lieu, la *Revue sénégalaise de philosophie* fondée en 1982. Cette revue semestrielle diffuse, de manière exclusive, des articles de philosophie. Sa production se réalise sous les auspices du Département de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop, en partenariat avec la Société sénégalaise de philosophie et avec le concours du Goethe-Institut. Elle alterne des numéros libres et des numéros thématiques.

Et, en deuxième lieu, les *Cahiers de philosophie* de l'Université de Bangui institués en 1983. Ils consacrent leurs colonnes aux articles portant sur des thématiques diverses et variées partant de la négritude, la philosophie, la mondialisation, l'enjeu philosophique de la recherche historique en Afrique aux origines de la civilisation africaine en passant par la philosophie et le développement des sciences en Afrique.

En outre, en ce qui concerne le contexte congolais, au moment de la création de la *RPK*, la scène universitaire de ce pays fait état de quelques publications au rang desquelles :

- Les *Cahiers philosophiques de Lubumbashi*. Produits par le Département de philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université nationale du Zaïre, ces cahiers paraissent depuis 1972 à Lubumbashi. Leur but est de promouvoir en Afrique une philosophie authentique, faite d'une libre confrontation des choix théoriques les plus divers. Pour Paulin Hountondji son premier secrétaire de rédaction, la revue allait permettre de « se retrouver enfin, entre soi, pour... instaurer un autre débat qui ait de l'importance ; le débat théorique au sein de nos peuples »². Cette revue ne paraît plus depuis longtemps en raison des problèmes de subvention dus à la crise de l'État dans les années 1970-1980.

- La *Raison ardente* (Kimwenza). Éditée depuis 1975, cette revue procède de l'Institut de philosophie Saint-Pierre Canisius (Kinshasa). Fondé en 1954 comme scolasticat de la compagnie de Jésus en Afrique centrale, cet institut est devenu Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius en 1992. Sa reconnaissance civile comme établissement supérieur privé date de 1993. Et sa revue concernait les étudiants qui avaient la latitude d'y exposer leurs recherches.

- La *Revue africaine de théologie*. À l'instar de la *RPK*, la revue africaine de théologie se déchiffre comme un organe de la Faculté de théologie de l'UCC. Dans le liminaire du premier numéro, Tharcisse Tshibangu nous fournit les objectifs impartis à cette revue qui s'inscrivent dans le souci de la rigueur caractéristique de la Faculté de théologie catholique quant à l'enseignement et l'initiation des étudiants à la recherche dans le but d'en faire de véritables théologiens. En dehors de

¹ Hountondji, « Éditorial : d'une prémisse négative », in *Conséquence. Revue du Conseil inter-africain de philosophie*, 1, 1974, p. 3.

² Hountondji, *Cahiers philosophiques africains*, I, 1972, p. 1.

la quête d'une inculturation du message évangélique, elle pose le problème de l'« africanisation » de la théologie. L'honneur échoit à la Faculté catholique de Kinshasa d'avoir initié le débat autour de cette exigence et d'y avoir apporté des réponses adéquates, ces dernières années. Instituée vingt ans après la création de la faculté de théologie, la revue se veut une contribution positive et essentielle, dans une perspective du temps long, à la construction d'une théologie africaine apte à permettre l'éclosion d'une Église africaine à même d'apporter sa pierre à l'édification de l'Église universelle¹.

- Les *Cahiers de religions africaines*. Hormis la revue africaine de théologie, les *Cahiers de religions africaines* se présentent comme un organe du Centre d'études des religions africaines (CERA/KINSHASA). Ils ont été initiés dès 1967.

Pour terminer cette évocation du paysage des revues lors de la gestation de la *RPK*, il convient de mentionner la collection *Recherches philosophiques africaines*. La création de ce recueil découle du souci pour l'Afrique de découvrir sa propre identité par le biais d'une organisation de sa réflexion présente et passé dans le but de répondre aux défis de son être, de son histoire, de son indépendance et de sa promotion totale à partir des signes avant-coureurs de demain².

Pour engager une comparaison sommaire entre les différentes revues philosophiques ci-dessus décrites, force est d'admettre que nombreuses d'entre elles ne paraissent plus après une période de vie relativement importante. L'un de leurs points communs renvoie à leur projet d'information, de délibération en vue de l'éducation et de la formation de l'Africain afin de le conscientiser à propos des grands problèmes liés au développement intégral et intégré de l'Afrique.

En conclusion, l'émergence de la *RPK* s'inscrit dans ce paysage ci-dessus indiqué qui lui assigne une importante assise intellectuelle et scientifique. En raison de la spécificité de chaque publication et dans le but de cerner sa singularité, il nous revient, dans notre développement suivant, de tenter de relever les traits qui dépeignent sa ligne éditoriale et ses failles.

b) La ligne éditoriale de la « Revue Philosophique Kinshasa »

La création de la *RPK* reste tributaire d'une décision de la Faculté de théologie catholique de Kinshasa qui envisageait l'institution « d'un organe spécialisé de publications de recherches courantes des philosophes Zaïrois et non-Zaïrois³. »

En général, l'ancrage africain de la recherche apparaît comme l'une des préoccupations principales de ladite Université. La ligne éditoriale de la *RPK* ressortit à la même problématique. Cette revue émerge au sein du paysage universitaire congolais avec la célébration de son baptême, le 18 décembre 1983.

Dans l'éditorial du numéro inaugural, le Professeur Tshiamalenga Ntumba soutient d'emblée qu'il revient à la *RPK* de remédier à une faille inhérente à la collection « Recherches philosophiques africaines » :

« En effet, si les étudiants du Département pouvaient être justement fiers de leur œuvre “ *Afrique et Philosophie* », si les Professeurs pouvaient se consoler de diffuser leurs travaux scientifiques sous forme d'Actes des Semaines philosophiques dans la collection “ *Recherches Philosophiques Africaines* », s'ils pouvaient publier certaines pistes de recherches dans la collection “ *Cours et documents* ” et inaugurer une publication de réflexions philosophiques en langues africaines dans la

¹ *Ibid.*

² Tshiamalenga Ntumba, « Éditorial », *La philosophie africaine...*, *op. cit.*, p. 7.

³ *Ibid.*

collection “ *FILOZOFI* ”¹, il leur manquait une revue spécialisée dans laquelle, en collaboration avec des collègues de tout continent, les philosophes auraient pu livrer, sans les contraintes du cadre étroit d’une semaine philosophique, le meilleur de leur pratique philosophique². »

Il ressort de cette citation que l’institution de la *RPK* résulte d’un manque consécutif au fait que les étudiants avaient leur revue mais non pas les professeurs. Hormis la parution des *Actes des Semaines philosophiques* dans la collection « Recherches philosophiques africaines », les publications collectives et individuelles du personnel enseignant souffraient de l’irrégularité du rythme de leur parution. À ce titre, l’existence d’une revue conçue à l’aune d’une périodicité établie à l’avance présumait de l’établissement d’un espace pérenne de problématisation et d’échanges. Pour le département de philosophie, la revue semblait incarner ce lieu « libre » et « naturel » apte à favoriser l’édition des recherches courantes dans les domaines philosophiques et théologiques. Les ouvrages de la *RPK* n’intéressent pas seulement la philosophie. Elles concernent aussi la théologie. Il suffit, pour preuve, de citer les travaux qui touchent les articles portant sur les collections à propos des « religions éthiopiennes ».

Par ailleurs, la revue entend consacrer un « numéro spécial » affecté à une thématique spécifique sélectionnée de manière prévisionnelle par la « Société Philosophique de Kinshasa » (SOPHIK). Depuis sa création, le 4 juin 1981, cette société accréditée auprès du département de philosophie et religions africaines apparaît comme une association de plusieurs philosophes de la ville de Kinshasa. Il lui reste dévolu la mission de la coordination et de la promotion de l’activité philosophique dans la capitale, par le biais de l’organisation de rencontres scientifiques « (conférences, colloques, symposiums, etc.), en publiant et en collaborant aux publications des écrits philosophiques d’une part, en orientant cette activité dans le sens du développement intégral de l’homme et dans celui des problèmes de l’heure, de l’Afrique et du monde d’autre part³. »

Il en va de même, en raison de l’apparition du phénomène de l’éméritat, de l’édition de numéros spéciaux qui renvoient à des « Mélanges en l’honneur de professeurs » admis à la retraite. Aujourd’hui, la Revue prépare des Mélanges en l’honneur de Professeurs : Tshiamalenga Ntumba, Josef Smet, Nguimbi Nseka, Maurice Plevoets...

En outre, la dénomination de la revue s’inspire de la *Revue philosophique de Louvain*, de l’Université catholique de Louvain qui entretient des liens institutionnels avec l’Université catholique du Congo. Et le nom de Kinshasa accolé à la revue résulte d’un double motif. Il découle, en premier lieu, de ce que le siège de cet organe se situe à Kinshasa, le lieu de déploiement de la Faculté de philosophie de l’UCC. Il émane, en second lieu, du fait que cette faculté se déchiffre comme une école de philosophie et de théologie symbolisée par cette théorie de l’inculturation.

Revue semestrielle (elle paraît en juin et en décembre), la *RPK* se définit comme un organe spécialisé de publications de recherches susceptibles de promouvoir la pensée philosophique en Afrique et dans le monde. En d’autres termes, elle ne s’enferme pas sur la philosophie africaine mais promeut toute réflexion philosophique. Avec une ambition continentale, la *RPK* se conçoit comme un organe de la république du Congo en particulier et de l’Afrique en général.

Si la revue ne s’attache pas seulement aux philosophes congolais (zaïrois), elle entend promouvoir une parole féconde de la part de tous les philosophes d’Afrique et du monde en vue de la construction d’une humanité à la hauteur de la dignité de l’homme, de sa grandeur et de ses aspirations les plus nobles⁴.

¹ Fondée en 1979, la collection *FILOZOFI* (textes en langues africaines) se propose de traduire des textes philosophiques en lingala. Elle poursuit quatre objectifs : 1- promouvoir l’usage scientifique des langues africaines ; 2- préparer à cet effet des traductions de texte philosophiques à partir du français, de l’anglais, de l’allemand... ; 3- mettre sur pied une théorie et une méthode valides de traduction des textes philosophiques en langues congolaises ; 4- parvenir à l’éclosion d’une philosophie en langues africaines, non pas en vue d’un quelconque retour au culte de la différence, mais afin de revivifier le génie africain et sa capacité créatrice.

² Tshiamalenga Ntumba, Éditorial, *RPK*, Vol. I, n° 1, janvier-juin 1983, p. 7.

³ Badika Wane, « L’activité philosophique à Kinshasa », *RPK*, Vol. I, n° 2, FCK, 1983, p. 143.

⁴ Badika Wane, « L’activité philosophique à Kinshasa »..., *art. cit.*, p. 147. En d’autres termes, la *Revue philosophique* et les *Semaines philosophiques* reprennent la question initiale de l’Université catholique de Kinshasa qui se traduit dans toutes les disciplines.

Le changement de rubricage, sur lequel nous reviendrons dans nos analyses ultérieures, provient de ce que la revue imprime tous les travaux de philosophie et non des recherches exclusivement africaines.

S'agissant des publications, il ne s'agit pas d'un organe réservé aux professeurs comme le présume le numéro inaugural. La rédaction de la revue met l'accent sur l'excellence des textes et non sur la qualité de leurs auteurs¹. Généralement bilingue (anglais et français), la revue a publié et publie des textes d'auteurs étrangers parmi lesquels certains sont anglophones : Georg Mc Lany, Jean Ladrière, Claude Sumner, Peter Koloskwi (Allemagne), Michel Kouam (Cameroun) et Jean Marie Van Parys. Néanmoins, tous les enseignants de la Faculté de philosophie de l'UCC, à temps plein ou à temps partiel, et même les assistants font partie du comité de rédaction. Le doyen en assure la responsabilité.

Il va sans dire que nous sommes en face de l'une des revues les plus importantes du Congo. Sa grande audience et le nombre important d'abonnés au sein du continent africain attestent de cette « notoriété ». En effet, hormis son fort impact aux États-Unis, l'Université reçoit de nombreuses demandes de la part d'Instituts des Pays-Bas qui envisagent de compléter leur collection. Qui plus est, maints chercheurs font le déplacement à Kinshasa pour acquérir différents numéros.

Il existe, en outre, de nombreux échanges avec plusieurs universités, à l'instar de l'Université catholique de Louvain d'une part, et d'autre part avec des *Semaines affiliées*.

En somme, la *RPK* se déploie sous le prisme d'un espace de prise de parole conféré aux philosophes d'Afrique et du monde en vue de l'émergence d'un monde exigeant le meilleur pour tout homme. Comme le souligne d'ailleurs le Professeur Ngwey Ngond'a Ndenge, l'Afrique à travers son histoire avérée, celle se rapportant au domaine de la pensée philosophique, met en exergue un continent ouvert « à des influences de tous genres et capable de véritables innovations : lorsqu'elle accueille l'apport étranger, ce n'est jamais pour une reproduction servile, mais au contraire pour une intégration créative et régénératrice où elle refait à nouveau frais sa propre tradition². »

Autrement dit, « c'est précisément cette pratique qui devrait caractériser un nouvel ordre philosophique en Afrique, qui soit braqué sur le vécu africain réel (prenant donc en compte le social, le culturel, l'économique, le politique, le scientifique... bref, tout l'humain) et qui puisse déboucher sur une nouvelle éthique garantissant l'avènement d'une nouvelle société à la fois plus fière d'elle-même en tant que société humaine et plus juste ; offrant un espace de liberté où chacun puisse se faire dans une histoire dont il ait à se rendre compte³. »

Dans cette optique, sans exclusive, les articles s'intéressent à des domaines protéiformes, partant de la philosophie africaine à la philosophie du développement en passant par la philosophie du langage, la philosophie morale et la philosophie esthétique.

Cette ligne éditoriale posée, il convient de considérer les aspects relatifs à la fabrication et à la diffusion de la *RPK*.

c) La fabrication et la diffusion de la *Revue philosophique de Kinshasa*

La pertinence d'une revue paraît tributaire de la qualité de sa ligne éditoriale. Il en est de même de sa fabrication et de sa diffusion. Le discours qui se donne à lire dans cette séquence tente de mettre en relief les traits saillants de cette entreprise dans le cas de la *RPK*. Une attention particulière sera accordée aux failles inhérentes à cette activité au sein de l'Université catholique du Congo de laquelle dépend notre revue.

¹ Généralement bilingue (anglais et français), la revue a publié et publie des textes d'auteurs étrangers parmi lesquels certains anglophones : Georg Mc Lany, Jean Ladrière, Claude Sumner, Peter Koloskwi (Allemagne), Michel Kouam (Cameroun) et Jean Marie Van Parys.

² Crespin Ngwey Ngond'a Ndenge, « Éditorial », in *RPK*, Vol. IV, n° 6, juillet-décembre 1990, Faculté de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa, p. 7.

³ *Ibid.*

De façon générale, la Faculté de philosophie et religions africaines organise de nombreuses activités scientifiques au rang desquelles, *Les semaines philosophiques de Kinshasa*, *Les séminaires scientifiques*, *La journée philosophique*, le *Forum Échange et débat philosophiques*.

À côté de ces travaux philosophiques existent, en matière de production éditoriale, trois collections sous l'égide desquelles sont publiés les ouvrages relevant de cette Faculté : « Recherches philosophiques africaines (RPA) », « Cours et documents » et « Filosofi »¹.

L'importante industrie ci-dessus citée conduit à la production de plusieurs volumes dont la composition, sous les auspices de la Faculté, échoit au Centre des archives ecclésiastiques Stéphane Kaoze (CAEK). L'édition des ouvrages est assurée par l'Imprimerie Saint-Paul Limete-Kinshasa en raison de 1.500 exemplaires. Parmi les livres déjà imprimés par la Faculté, le volume le plus réduit se compose de 175 pages tandis que le plus important comprend jusqu'à 429 pages.

Pour revenir à la *RPK*, d'après Mvuzolo Mikembi, ancien doyen de la Faculté de philosophie, de 1993 à 1994, la revue allègue la publication de 1.563 pages.

Il importe de signaler que l'histoire de la *RPK* ne s'apparente pas à un long fleuve tranquille. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer le fait que celle-ci a connu une éclipse de cinq années (1983-1989), après son deuxième numéro².

Par ailleurs, la numérotation de la revue révèle deux erreurs s'agissant surtout de la désignation des volumes. À partir du volume II, les numéros 3 et 4 comptent pour les deux semestres de 1989 alors que le volume reste annuel. À ce titre, le service des publications avait sollicité l'indulgence de ses lecteurs et de ses abonnés à la fin du numéro 5.

En ce qui concerne sa circulation matérielle, la revue accorde un privilège au format papier³. Il convient de signaler, en outre, que le domaine économique ne coïncide pas avec le rythme du travail scientifique. À cause d'un déficit d'autofinancement consécutif à la dégradation du système d'abonnement, le financement semble dorénavant imparti à la Conférence épiscopale du Congo par le biais de la Fondation *Evangelii Nutiandi in Africa*.

En dehors des questions liées à la production matérielle de la revue, se pose le problème inhérent à sa diffusion. Mérite d'être évoquée, à ce stade, l'irrégularité des parutions qui produit un sentiment de découragement chez les abonnés de la revue. On ne peut ici omettre la déficience des Postes et télécommunications congolaises avec des incidences négatives sur les échanges et l'acheminement des revues.

Enfin, nous ne pouvons clore cette séquence se rapportant à la fabrication et à la diffusion de la *RPK* sans indiquer ses failles. Dans cette optique, la *RPK* ne constitue pas une exception au sein du monde des revues de l'Université catholique du Congo.

Le premier écueil qui correspond à un défi renvoie à la difficulté d'être à la page. Hormis le défaut de la proposition des articles par les enseignants de la Faculté, il paraît ardu de publier à temps. L'une des preuves à l'appui de cette affirmation affleure la réalité selon laquelle la revue compte près de 8 ans de retard auxquels l'Université tente de remédier avec l'édition prochaine, déjà soulignée, de trois numéros doubles en préparation⁴.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur la portée de matériels idoines de lecture et de diffusion dans l'assomption des éléments d'une culture scientifique. Les développements précédents révèlent la frilosité inhérente à l'industrie du livre sur le continent noir et au Congo.

À côté de sa faible circulation au sein des capitales et des grandes métropoles africaines, le livre s'apparente encore à une denrée rare auprès des populations africaines composées en majeure partie de masses paysannes. Cette situation émane de plusieurs raisons parmi lesquelles : le défaut de subvention de l'industrie du livre, la défection des circuits de commercialisation et de distribution,

¹ Mvuzolo Mikembi, *art. cit.*, p. 48.

² *Ibid.*

³ La composition incombe à l'Université tandis que l'impression est impartie à l'Imprimerie saint Paul du Congo. En raison de la cherté des imprimeries, l'Université a décidé de la mise en place d'une imprimerie au moyen de l'acquisition d'une imprimante qui permettra, en partie, de résoudre les problèmes et de faciliter l'adaptation aux standards internationaux dont la mise en œuvre prendra nécessairement du temps.

⁴ L'équipe de la revue prépare des Mélanges en l'honneur du Professeur Crespin Ngwey Ngond'a Ndenge, des Actes d'un colloque et d'autres Mélanges en l'honneur de deux professeurs à la retraite.

la faiblesse du revenu de la population, l'analphabétisme et l'ignorance, le désintérêt pour la lecture de nombreux Congolais¹.

Pour revenir au déficit de moyens financiers à même d'en permettre l'accès, force est ici d'admettre que la modicité de son traitement salarial décourage l'intellectuel congolais s'agissant de l'acquisition, le livre se déchiffre comme un objet de luxe. Le prix unitaire de la revue et des autres ouvrages de l'UCC paraît de nature à ne pas favoriser leur achat aussi bien par les étudiants que par le commun des mortels.

Se pose ici le problème d'absence d'exposition des travaux philosophiques dans les journaux qui se présentent comme des productions régulières et à large diffusion. Cette pratique demeure le parti pris de nombreux philosophes européens comme Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Jean-François Revel et Jürgen Habermas.

En outre, la difficulté d'accès aux publications induit une interrogation sur les destinataires du produit de la réflexion philosophique. L'option en faveur des élites et des professionnels de la pensée (professeurs, chercheurs et étudiants en philosophie) comme les seuls destinataires a comme corollaire la restriction inexorable de son champ d'influence.

Nonobstant l'acuité de tous ces aléas consécutifs à la fabrication et la diffusion de la revue, la *RPK* se singularise par la pertinence de ses contributions. Elle honore ses engagements liés à la prise en compte par l'Africain de sa mission consistant à se révéler à lui-même « en organisant sa pensée d'hier et d'aujourd'hui en réponse aux problèmes de son existence historique, de sa libération et de sa promotion intégrale, face aux signes avant-coureurs de demain »².

Pour clore ce titre, son objectif affiché était la connaissance de la *RPK*. D'une manière générale, la revue se présente comme un genre littéraire qui se caractérise par un certain dynamisme en Afrique et au Congo. Ce constat semble, néanmoins, nuancé par quelques faiblesses articulées autour de la difficulté de publier et du coût prohibitif du livre au sein du contexte africain. S'agissant de ses origines, la *RPK* reste un organe de la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo. Son émergence paraît tributaire des visées de cette institution universitaire attachée à l'ancrage africain de ses recherches. Suivant les préconisations de sa ligne éditoriale, il lui est imparti la mission de publier des travaux courants de philosophie concernant le Congo et l'Afrique. Elle se consacre, de manière massive, à la philosophie africaine et aux problèmes de société caractéristiques de la scène intellectuelle congolaise. Nous tenterons, dans notre prochaine enquête, de mettre en exergue les lignes majeures qui éclairent son approche de l'africanité.

II – PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ DANS LA *RPK*

Le titre précédent tente l'esquisse d'un portrait de la *Revue philosophique de Kinshasa*. Celle-ci naît dans un environnement marqué par le débat relatif à la zaïrianisation. Sans omettre les objectifs du département de philosophie et religions africaines de l'UCC articulés autour de l'inculturation de la foi chrétienne. Lui incombe donc la publication de travaux à même de promouvoir la rationalité philosophique en Afrique et dans le monde. Nous nous proposons dans ce nouveau parcours de considérer l'acception de l'africanité attachée aux productions de la *RPK*. Il importe de signaler d'emblée que cette conception, loin d'apparaître comme uniforme, se singularise par sa complexité. La visite de cette philosophie de l'africanité se fera en trois points. Avant d'évoquer la perception de l'africanité telle qu'elle se conçoit dans la revue, nous tenterons, dans un premier temps, de répondre à la question de savoir si la philosophie africaine dans le cadre de l'UCC se déchiffre comme une philosophie nationale. Nous ferons, par la même occasion, le constat de la tentation culturaliste consécutive à sa démarche. À l'appui de cette démonstration, nous convoquerons, dans

¹ Mvuzolo, *art. cit.*, p. 70.

² SEDIP, *Publications des Facultés catholiques de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1994, p. 15. Voir aussi *Une œuvre d'Église à promouvoir : les Facultés catholiques de Kinshasa*, Actes de la 1^{ère} Journée d'information organisée à Kinshasa, le 23 janvier 1995, Kinshasa, PK, 1995, p. 169.

un deuxième temps, les thèmes majeurs de la philosophie africaine inhérents à la revue et qui accréditent la thèse du dévolu en faveur de l'identité culturelle. Nous signalerons, dans un troisième temps, l'émergence d'une autre vision de l'africanité en son sein qui tourne autour de l'identité perçue de l'aune du projet et de la tâche.

1. La philosophie de l'africanité dans la *Revue philosophique de Kinshasa*

Depuis son institution comme discipline « scientifique », la philosophie africaine travaille à la clarification de son statut épistémologique et à la définition d'une spécificité africaine. Dans cette entreprise, au-delà du socle commun que représente la philosophie dans son ensemble, l'expérience africaine reste empreinte des traces du contexte de sa production. La compréhension de l'africanité par la *RPK* paie un lourd tribut de son inscription dans le contexte congolais et dans celui correspondant aux objectifs assignés à son université. Cette séquence se propose la saisie du contenu de la philosophie de l'africanité qui se donne à lire dans la *RPK*. Il s'agira ici, en premier lieu, de tenter de répondre à la question de savoir si nous sommes en présence d'une philosophie nationale. Nous exporterons ensuite notre attention sur les critères d'africanité de la philosophie africaine tels qu'on peut les percevoir dans la *RPK*. Nous terminerons cette étude par une exploration des faiblesses inhérentes au travail de sa conceptualisation d'une singularité africaine.

a) La philosophie africaine au Congo : une philosophie nationale ?

D'une manière générale, la République démocratique du Congo paraît associée à l'image de la philosophie africaine. Dans nos analyses précédentes se profile l'idée selon laquelle une rationalité ethnique se présente comme une approche qui trouve sa spécificité dans les conditions particulières de son enracinement : ses fondements, ses finalités et ses objets propres¹. Est-ce à dire que la philosophie africaine telle que déployée en république au Congo s'apparente à une philosophie nationale ?

Cet exposé n'aura pas pour finalité de pérorer sur la congolité de la philosophie africaine. Nous nous consacrerons plutôt à la congruence entre l'émergence de la philosophie africaine et le contexte congolais. Trois points seront, à ce titre, examinés : l'apport du révérend Père Tempels dans le développement d'un discours africain rationnel à consonance philosophique, l'intense activité philosophique caractéristique de l'université congolaise et l'acquisition de leur notoriété par plusieurs auteurs à partir de la République démocratique du Congo.

À ce titre, le Congo demeure l'une des terres de prédilection de la philosophie africaine contemporaine. Et le nom de Placide Tempels, missionnaire au Congo, évoque, d'une certaine manière, toute la problématique de l'existence ou non de la philosophie africaine. Il peut apparaître, aujourd'hui, inadéquat de parler de philosophie africaine sans une référence à cette figure majeure. En effet, la publication de *La philosophie bantoue* par le missionnaire belge à Lubumbashi en 1945, « a produit des polémiques et des créations théoriques inestimées². »

Au moyen de la recherche d'un système philosophique africain établi sur la base d'une ontologie, d'une métaphysique et d'une éthique qui découlent des comportements et du langage des Bantous, cet ouvrage se déchiffre, d'emblée, comme une tentative de sortie des apories de l'eurocentrisme dans la systématisation d'une identité africaine.

D'un point de vue biographique, après son ordination presbytérale, le 15 août 1930, son option pour la mission le conduit au Congo-belge, en novembre 1933. Et la rencontre du Noir dans son altérité se conçoit comme le leitmotiv de sa mission au Congo : « Je suis venu en Afrique en 1933 comme Européen, comme blanc, dans une Afrique colonisée... et, surtout en croyant être porteur d'un message divin. J'adoptais cependant des attitudes de blanc, de Boula Matari. Et le message que

¹ Okolo-Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité »..., *op. cit.*, p. 49.

² Bidima, *La philosophie négro-africaine...*, *op. cit.*, p. 10.

Dieu me confia m'inspirait des attitudes cléricales, de maître spirituel, de docteur autoritaire, de fonctionnaire religieux, de chef ou de pasteur, vis-à-vis des ouailles qui n'avaient qu'à écouter, obéir et se taire »¹.

La plus-value apportée par *La philosophie bantoue* publiée en 1946, réside dans ce qu'il fut le premier ouvrage à avoir accolé le concept de philosophie à une forme de pensée africaine. L'un des mérites du travail de Tempels, perçu comme un précurseur, correspond à l'observation attentive de la vie des *Baluba* du *Shaba* (une tribu de la république du Congo-belge) dans le but d'y déceler une philosophie. En d'autres termes, le missionnaire belge entendait « appliquer au donné ethnologique (observé par lui) une explication de type causal qui remonte aux principes, pour rendre compte du devenir et de la contingence ; pour pénétrer, à partir des formes, des coutumes et des attitudes, jusqu'au fond même de la personnalité de l'homme africain, au mystère de son être et de son âme². »

Au total, au-delà de la pertinence ou non de son propos, *La philosophie bantoue* reste l'origine d'une forte production littéraire tendant à l'auréoler, la récuser ou l'amplifier. Jusque dans les années 1970, l'ouvrage se conçoit encore comme un livre de référence dans le domaine de la philosophie africaine³.

Il convient ici de signaler que « les principaux continuateurs de l'affirmation d'une philosophie africaine traditionnelle [...] sont des Zaïrois. Frans CRAHAY qui a lancé le mouvement critique en prônant le décollage-conceptuel plus assuré l'a fait à Kinshasa (1965). HOUNTONDI réaffirme avec vigueur le courant critique mettant en cause le statut d'une philosophie spontanée, implicite et collective, à partir du Zaïre (1970-1975). La meilleure bibliographie de la philosophie africaine se réalise au Zaïre grâce aux efforts soutenus du R.P A.J. SMET⁴. »

En second lieu, le Congo se présente comme l'un des foyers de production philosophique les plus actifs en Afrique. Il suffit, pour s'en rendre compte, de citer la production de l'Université catholique du Congo qui semble ne pas avoir d'équivalent sur le continent noir. Hormis la question relative à son organisation, aux conditions de vie et de travail de ses enseignants, de son potentiel humain et technique, la portée de l'UCC découle de l'enseignement et la recherche scientifique qui s'y déploie. Dans ce sens, la vitalité de la philosophie africaine se manifeste à travers la profusion de productions au sein de sa Faculté de philosophie⁵. Cette faculté met en place des espaces et des moments réguliers d'échange et de débats philosophiques ainsi que des organes de publications de leurs travaux par les enseignants et les étudiants. Parmi ceux-ci, il importe de citer : *Les Semaines philosophiques de Kinshasa*. En 2000, la Faculté comptait déjà la mise sur pied de près de 14 semaines philosophiques portant de divers thèmes.

À côté de ces semaines, on peut retenir *Les Semaines scientifiques*. Suivant le bilan déjà évoqué, la Faculté a organisé 10 séminaires scientifiques. Il en est de même de *La journée philosophique*. Il existe aussi un Forum d'échange et de débat philosophique.

Hormis ces instances qui se rapportent aux enseignants, peuvent être retenus, en ce qui concerne les étudiants, les recherches doctorales et les mémoires, ainsi que les cercles de délibération et d'action : Cercle des étudiants en philosophie (CEPHI), Groupe de réflexion épistémologique (GRE), Cercle de philosophie politique (CERPHIPO) et Cercle d'études bioéthiques.

Par ailleurs, la Faculté de philosophie de l'UCC compte de nombreux ouvrages dont les Collections « Recherches philosophiques africaines », « Cours et documents » et « Filozofi », la *Revue philosophique de Kinshasa* (*Kinshasa philosophical review*) et la revue « Afrique et philosophie ».

Tous les organes mentionnés augurent de la forte activité philosophique caractéristique du Congo qui se déchiffre comme l'un des foyers du développement de la philosophie africaine sur la scène intellectuelle internationale.

¹ Smet, « Le Père Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie*, p. 88.

² Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines de la Faculté de théologie », Discours d'ouverture de la 1^{ère} Semaine de philosophie, in *La philosophie africaine...*, *op. cit.*, p. 13.

³ Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogène*, 71, 1970, p. 122.

⁴ « Interview sur la philosophie africaine », in *RPK*, Vol. 1, n° 1, janvier-juin 1983, p. 154.

⁵ Nous nous inspirons ici de Ignace Mvuezolo Mikembi, *art. cit.*, pp. 45-75.

Et pour clore cette séquence qui a trait à l'importance de la production philosophique des universités congolaises et de la ville de Kinshasa dans la perspective d'une singularité philosophique congolaise, il importe de noter, la réalité, au-delà de ce qui précède, d'autres institutions dont la visibilité paraît attestée, parmi lesquelles : la Faculté de philosophie saint Pierre Canisius et l'Institut saint Augustin.

En troisième lieu, en dehors de *La philosophie bantoue* du fait de la considération due aux *Baluba* du Congo-belge et des écrits de l'Université catholique du Congo, maints auteurs incarnent une certaine « congolité » d'où découle le succès international de la philosophie africaine, au rang desquels : Valentin-Yves Mudimbe, Tshiamalenga-Ntumba etc. Il n'est pas à exclure, ici, l'acquisition de leur renommée à partir de Kinshasa et du Congo, des auteurs béninois comme Paulin Hountondji et Issiaka-Prosper L. Lalèyè. Tout comme des auteurs comme Jean Ladrière, Claude Sumner, Peter Koloskwi, Michel Kouam et Philippe Van Parys qui, venant de divers horizons, participent, d'une certaine manière, au rayonnement de la philosophie au Congo-Kinshasa.

Tout compte fait, Kinshasa se définit comme une école de philosophie et de théologie symbolisée par l'inculturation. Cette ville qui ne s'apparente pas seulement à une capitale, reste une école qui s'interroge sur la coloration spécifique à concéder aux sciences théologiques et philosophiques. Il s'agit d'une institution qui intéresse toutes les personnes qui y ont étudié et toutes celles qui se revendiquent d'elle. L'élément discriminant se rattache à son épistémologie propre qui se caractérise par une recherche afférant à l'alliance entre la science et la culture africaine.

La conception de l'africanité qui ressortit aux travaux de la *RPK* s'avère indissociable de cette prédilection qui semble marquée par deux écoles philosophiques typiques de la philosophie africaine en République du Congo.

b) Les critères d'africanité de la philosophie africaine et leur incidence sur la *RPK*

La *Revue philosophique de Kinshasa* se définit comme un produit du département de philosophie et religions africaines de l'Université catholique du Congo. Ses articles demeurent tributaires des critères d'africanité de la philosophie africaine fixés par cette institution universitaire. Ils concernent, en majeure partie, les dispositions de l'autorité académique s'agissant de la définition de critères de validation des travaux et leur recevabilité comme recherches philosophiques¹.

Leur fixation dépend de l'orientation particulière (sociologique, anthropologique, linguistique, politique) caractéristique de la quasi-totalité des études réalisées par les étudiants du département de philosophie. À travers cette approche, l'Université soulevait le problème de l'ancrage africain et de l'africanité des articles, des mémoires et des thèses préparés en son sein. Par le biais de l'avis des Conseils de l'UCC, le secrétariat qui s'occupe de la gestion des questions académiques met en exergue en 1989 la réalité selon laquelle « tous les départements ont exprimé le souci des recherches ayant un fort enracinement africain, notamment par l'analyse des situations ou de visions de populations ou de groupes sociaux africains »².

Dans cette perspective, les préconisations de l'africanité du département de philosophie de l'UCC s'articulent autour de trois préemptions qui concèdent aux travaux leur « statut » de « philosophie africaine » : l'examen des textes de penseurs africains ; l'exploration de la pensée africaine dans les textes non philosophiques ; la compréhension scientifique de situations et des faits de sociétés, particulièrement par le truchement des enquêtes. En somme, nous sommes là en face des critères qui renvoient à l'ancrage africain de la philosophie ou de l'africanité de la philosophie et la philosophie de l'africanité.

L'exigence de philosophicité et d'africanité avait déjà incité le département de philosophie et religions africaines à établir trois priorités de recherche. Parmi les préférences adoptées, figurait, en

¹ Ces critères ont été communiqués par le recteur des Facultés catholiques de Kinshasa, Hippolyte Ngimbi Nseka dans « Philosophicité et africanité », *RPK*, vol. XVII, n° 31, janvier-juin 2003, pp. 117-126.

² *Ibid.*

premier lieu, la « philosophie africaine » ; les deux autres étant la « philosophie sociale » et les « mutations éthiques »¹.

Par ailleurs, l'enracinement ou l'ancrage africain de la philosophie intéresse l'exigence pour la philosophie de prendre son point de départ de l'expérience. À l'appui de cette proposition, il convient de considérer l'exemple de l'« existentialisme », une philosophie occidentale qui se déchiffre comme une « réaction contre les philosophes qui ont projeté d'édifier des systèmes explicatifs du réel, en n'en empruntant à l'expérience qu'une base de départ ou même en se passant d'elle². »

Les exemples abondent qui révèlent la portée de l'expérience qui apparaît comme un moment fondateur de la rationalité philosophique en particulier et de toute la pensée scientifique en général. Déjà Henri Bergson, entre autres, concevait la métaphysique elle-même comme une expérience intégrale, comme cet « empirisme vrai », se proposant de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palper l'âme³. Et dans l'optique de Bergson, le besoin d'une intuition intellectuelle pour fonder la métaphysique ne s'avère pas incontournable. L'intuition empirique pourrait suffire.

Cette tendance « vers le concret », selon le titre d'un ouvrage de Jean Wahl, a trouvé un large écho chez les philosophes-phénoménologues⁴. En effet, fidèles à la consigne husserlienne du « trésor aux choses mêmes », ces derniers recherchent l'immédiat antérieur à toute investigation et qui constitue l'essentiel de la démarche philosophique, métaphysique.

Ainsi, pour Jean-Paul Sartre notamment, la métaphysique se présente comme « l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière »⁵.

De même, Maurice Merleau-Ponty note que « la métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierons de rendre moins sensibles nos paradoxes ; c'est l'expérience que nous faisons dans toutes nos situations de l'histoire personnelle et collective, et des actions qui, les assumant, les transforment en raison »⁶.

Enfin, dans le cas de la philosophie de l'africanité, il incombe à l'Africain qui décide de faire porter ses travaux philosophiques sur un philosophe étranger de rendre compte à lui-même et aux autres du bénéfice africain de ce. En d'autres termes, une recherche philosophique implique de trouver ses ressorts dans le cadre de vie habituel du chercheur. Dans la mesure où le continent noir vit et expérimente des réalités singulières liées à son contexte, tout effort philosophique mérite une articulation autour de la visualité dans le but d'exercer une action pertinente sur elle.

Même s'il n'existe pas de domaine « réservé » en matière de philosophie, toute « expérience humaine » peut faire l'objet d'un travail à teneur philosophique. À ce titre, la détermination du statut épistémologique de la philosophie africaine reste tributaire de la rigueur d'une réflexion seconde sur toute expérience singulièrement africaine, qu'elle soit originellement africaine ou médiatisée par l'apport de l'étranger.

¹ Hippolyte Ngimbi Nseka, « Philosophicité et africanité »..., *art. cit.*, p. 117.

² *Ibid.*

³ Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in *Œuvres*, Éditions du centenaire, Textes annotés par A. Gouhier, III^e édition, Paris, PUF, 1970, p. 1408.

⁴ Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1932.

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1943, p. 713.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens (Pensées)*, V^e édition, Paris, Nage, 1966, pp. 167-168. Il existe, néanmoins, tout un courant de pensée qui, au nom du principe ou de vérifiabilité, écarte tout autre discours que le discours scientifique. Dans cette optique, pour certains auteurs, l'acquisition par la philosophie du statut de science à part entière, c'est-à-dire en tant que « science rigoureuse » ne sera rendue possible que par la voie de l'adoption des modes de procéder des hommes de sciences dites empiriques. Pour d'autres, elle peut se réduire à l'analyse logique des concepts scientifiques qui, eux, sont censés de se référer au réel concret expérimentable. Il paraît donc possible pour le philosophe africain d'engager un travail de recherche sur ces « philosophies concrètes ».

Avec l'ancrage africain de la philosophie africaine nous n'avons développé qu'un seul aspect du rapport entre philosophicité et africanité, le deuxième renvoie à la philosophie de l'africanité qu'il nous semble important de considérer.

Il convient de scruter ici le cas de Gabriel Marcel dont les travaux s'avèrent significatifs à cet égard. Dans le sens de sa réaction positive à l'endroit de la philosophie bantoue de Tempels, cet auteur reprend l'idée de « force vitale » caractéristique de l'ontologie bantoue, dans la perspective de la confortation de ses propres acceptions de l'être. Sa philosophie de l'être repose sur la conception comme acte. Faute de ne pas avoir tenu compte de la réhabilitation de la notion de l'être autour de son aspect vivant et dynamique par certains philosophes (Bergson, Blondel, Lavelle, Marcel, etc.), Tempels aurait fait l'économie du procès de statisme assigné à l'ontologie occidentale.

Marcel lui-même concède que « l'être est force », et ne trouve aucune difficulté à identifier l'être et le vital (qualification essentielle de la force), si le sens de ce dernier mot est étendu « au-delà des limites contingentes et même fictives de ce que nous appelons le monde des vivants ». Et par cette notion ainsi élargie, on rejoindrait, selon notre auteur, les ontologies les plus traditionnelles. Dans tous les cas, pense-t-il, si l'on veut innover dans le domaine de l'ontologie, la philosophie bantoue, telle que la présentait Tempels, semble apporter des éléments importants, notamment ceux qui relèvent de ce qu'on appelle la parapsychologie ou la métapsychique. Ainsi, ayant lui-même consacré de nombreuses pages à la voyance, à la télépathie, à la prédiction, à la psychométrie, bref, à des expériences métapsychiques, Marcel ne pouvait pas ne pas être retenu par un texte, comme celui qu'il cite de *L'âme luba* de W.F.P Burton :

« Toute propriété est riche en influences mystérieuses. Le fait qu'une chose ait appartenu à quelqu'un, qu'elle ait été en étroite relation avec une personne, fait conclure au Bantou que cette chose participe à l'influence vitale de son propriétaire puisqu'elle fait partie de sa vie. C'est ce que les ethnologues aiment désigner magie par contact, magie par sympathie. Or ce n'est nullement le contact ni la sympathie qui sont les éléments actifs, mais exclusivement la force vitale du propriétaire qui agit parce qu'on sait qu'elle adhère à l'être de la chose possédée ou utilisée par lui¹. »

Dans la même optique, celui qui s'origine d'un contexte ou d'un peuple au sein desquels de telles expériences constituent la trame de la vie quotidienne et qui voudrait en trouver un sens, en comprendre la nature, en expliquer les mécanismes, ne peut pas ne pas être frappé, voire fasciné par l'auteur du *Journal métaphysique* qui invite d'ailleurs à avoir le « courage métaphysique » aux fins d'engager des investigations sur des réalités minorées et traitées avec mépris par certains philosophes².

Nous n'insisterons pas ici sur la « rigueur d'une réflexion seconde » qui constitue le moment philosophique d'une science. La philosophie se déchiffre comme une reprise en pensée explicite, une thématization des idées que peuvent contenir l'expérience humaine ; elle est par rapport à toute expression de la situation humaine une méditation seconde, une application portant non plus sur les produits de l'homme, mais avant tout sur les conditions de possibilités de ces produits, c'est-à-dire, en dernière instance, sur l'homme lui-même, sur la condition humaine fondamentale³.

Il importe ici de signaler un important écueil attaché à la recherche en matière de philosophie africaine ou sur la philosophie en Afrique qui se rapporte au danger du culturalisme anthropologique. Il semble, dès lors, opportun d'inscrire l'interrogation sur ce qui relève du typiquement ou du singulièrement africain.

Cette remarque s'impose notamment pour la quasi-totalité des penseurs qui ont tendance à concevoir cette particularité africaine à l'aune d'une opposition binaire avec l'Occident ou l'Europe par la promotion de considérations originales qui seraient spécifiques à l'Afrique. Comment, en

¹ *Présence africaine*, 7, 1949, p. 266.

² Allusion faite aux expériences parapsychologiques qui, selon la consigne de Gabriel Marcel, devraient, en Afrique, faire l'objet d'une attention particulière par les philosophes.

³ *Ibid.*

effet, prouver que les expériences européennes ne peuvent concerner l'Africain¹ ? La consolidation des thèses relatives à la pensée prélogique se présente comme l'un des avatars de cette opposition. Suivant la maxime cartésienne qui stipule que « le bon sens est la chose la mieux partagée », il convient de retenir que la différence ne provient pas des opinions mais de la diversité des manières de conduire la raison.

Est-il souhaitable d'ériger en absolu les différences relatives dues aux contextes culturels où notre « humanité » prend naissance et évolue. Pour revenir à la philosophie elle-même, peut-on la confiner dans sa seule fonction « pratique » et de la réduire à une philosophie engagée donc à une philosophie « politique » ?

Notre développement appelle une précision nouvelle. L'émergence, l'affermissement et l'affinement de la philosophicité s'avère inséparable de son inscription dans l'histoire de la philosophie. Il incombe à l'Africain, en tant que citoyen de la cité philosophante, d'assumer avec plénitude la fonction d'historien de la philosophie pour la seule et l'excellente raison que l'histoire de la philosophie est « le chemin du philosophe de soi à soi », « une œuvre de philosophie comme détour de la clarification de soi ». Mieux, plus le philosophe écoute l'autre, plus il devient soi-même.

Dans le même ordre d'idées, Gabriel Marcel soutient que « l'expérience philosophique, si elle commence nécessairement comme un solo instrumental, tend dans son développement à devenir concertante » et elle l'est dans la mesure où elle s'oppose à d'autres rationalités, car s'opposer à elles équivaut, d'une certaine manière, à s'appuyer sur elles. Dans tous les cas, l'expérience philosophique implique une communication vivante, un dialogue avec d'autres philosophes².

L'une des conclusions inhérentes aux investigations et aux exemples ci-dessus convoqués consiste en l'acceptation de la part du chercheur africain de la « philosophia perennis » afin qu'il lui soit loisible de s'en approprier l'esprit et l'intentionnalité profonde. Nous sommes en face d'une démarche à même de favoriser son ouverture au dialogue avec son passé ou son présent culturel.

En somme, cette séquence avait l'ambition de situer la recherche philosophique africaine dans l'ensemble du fait culturel en vue d'une orientation de ses activités. Comme le signale d'ailleurs Hippolyte Ngimbi Nseka, « n'est-ce pas qu'un effort spécial devrait être déployé par tous les prétendants philosophiques africains pour engager leurs recherches dans le scrutement d'un " donné " dont dépendent – du point de vue épistémologique – le sérieux et l'authenticité ainsi que l'efficacité de leurs spéculations philosophiques ? »³.

Autrement dit, la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine se montre indissociable de l'intérêt africain des sujets traités par elle et la *RPK*. Nous nous proposons dans notre prochaine analyse de tenter une enquête sur les incidences de cette incitation dans le cas de la *Revue philosophique de Kinshasa*.

c) Philosophie de l'africanité dans la *Revue philosophique de Kinshasa*

De façon générale, en tant que revue de la Faculté de philosophie et religions africaines de l'UCC, il revient à la *RPK* la prise en considération de l'exigence d'africanité contenue dans les préconisations de cette institution universitaire. Pourtant, en dehors du texte « Philosophicité et africanité » d'Hippolyte Ngimbi Nseka, déjà évoqué dans nos parcours précédents, il n'existe pas de traité systématique sur la question. Dans cette optique, le discours qui se donne à lire dans cette séquence s'apparente à une somme de réflexions issues des articles qui ont trait à la thématique. Nous nous bornerons à indiquer quelques axes autour desquels s'articule cette philosophie.

¹ « Philosophicité et africanité »..., *art. cit.*, p. 121.

² Gabriel Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 25.

³ « Philosophicité et africanité »..., *art. cit.*, p. 123.

Le premier axe intéresse la tradition africaine. L'importance de cet élément dans la définition de l'identité africaine découle de ce que ce dernier s'interroge sur l'être-au-monde de l'Africain¹. En effet, celui-ci « s'enracine dans l'être dialogique de l'homme, dans son historicité, dans sa spatialité comme être biologique à travers les générations². »

Dans le même sens, pour le philosophe congolais Elungu Pene Elungu, la tradition africaine peut être conçue comme « le fond de culture commun partagé par les Africains subsahariens³. »

Dans le but de conceptualiser l'héritage spirituel de cette tradition africaine, notre auteur soutient la thèse selon laquelle, la quasi-totalité des Africains ne semblent pas avoir opéré une transformation de l'environnement dont la portée se manifeste à travers le culte et le respect de la vie qui apparaît comme le fondement explicatif de leur mode d'être. Autrement dit, la tradition peut bel et bien être considérée comme l'histoire qui constitue les Africains. Elle façonne leur identité et demeure cet héritage qu'ils reçoivent de leurs ancêtres. Elle se déchiffre comme le noyau générateur des ressources spirituelles par le truchement desquelles ils posent leur existence.

Il importe de noter, en passant, que la construction de l'identité africaine s'effectue à partir de deux exigences complémentaires : le nécessaire respect et la préservation des valeurs traditionnelles des cultures africaines. Le recours à la tradition se conçoit comme « la quête de restauration d'un être déstructuré, objectivé par des manipulations de tous genres, d'une quête articulée sur l'héritage culturel de l'Afrique précoloniale, d'une quête identitaire⁴. »

De ces assertions résultent le fait que l'affirmation de l'héritage culturel africain concède deux incidences graves. Il s'agit, en premier lieu, de l'idée que l'Africain « baigne dans une mentalité qui caractérise sa propre communauté et qui est sa tradition, dont les racines remontent à la nuit des temps et dont l'esprit marque les siens à travers le passé qui les a vu survivre »⁵.

En second lieu, la prise en compte de la tradition vise « la restauration de l'Africain dans sa dignité humaine fondamentale qui lui restitue alors la fierté d'être ce qu'il est⁶. »

En somme, revient aux Africains la tâche de retrouver leur « vrai visage d'africains, tel que façonné jour après jour par les ancêtres à qui », ils doivent « le noble héritage de leur grande patrie africaine »⁷.

En d'autres termes, la démarche se laisse percevoir comme une prise de conscience par l'Africain de la nécessité de « recourir à ses sources propres, de rechercher les valeurs de ses ancêtres afin d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser les idéologies importées. C'est l'affirmation de l'homme zaïrois tout court, là où il est, tel qu'il est, avec ses structures mentales et sociales propres ». Reste dévolu à la philosophie africaine le mandat de « sauvegarder l'identité humaine, à travers l'identité de chaque peuple, comme base de toute possibilité de rencontre véritable, de toute coopération mutuellement avantageuse et de tout développement de l'être humain et des sociétés. En effet, on n'y trouve véritablement autrui qu'en se retournant préalablement vers soi-même, en vue de se retrouver, de se reconnaître, c'est-à-dire de se connaître et s'assurer de sa base et de la solidité de ses propres racines pour ne pas se faire emporter par le moindre vent idéologique à la mode »⁸.

Cette approche reste confortée par la réalité de nombreuses enquêtes comparatives qui mettent en exergue des similitudes et des constances au-delà des limites géographiques. À l'initiative d'études historico-anthropologiques, un véritable arsenal multidisciplinaire de démarches scientifiques a déployé toute son industrie pour démontrer l'existence d'une certaine communauté culturelle du

¹ Okolo Okonda, « Tradition et modernité en Afrique aujourd'hui. Le point de la question », in *Bilan et perspectives...*, op. cit., p. 113.

² *Ibid.*

³ Elungu Pene Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987.

⁴ Crispin Ngwey Ngond'a Ndenge, « De l'être au devoir-être. Les ambiguïtés du recours à la tradition en philosophie africaine », *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, op. cit., p. 127.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Ngoma-Binda, *La pensée politique africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2013, p. 155.

⁸ *Ibid.*, p. 156.

monde africain noir – remontant jusqu’à l’Égypte pharaonique, en passant par l’Éthiopie – toujours politiquement autonome et productrice d’authentiques philosophies écrites et respectueuses de toutes les règles de la discipline¹.

Il convient de tenter, au regard de ce qui précède, la description du portrait de l’Africain « traditionnel » par rapport à la définition de l’africanité telle qu’elle se dessine du fait de la centralité de la tradition.

Parmi les traits caractéristiques de l’Africain traditionnel, le premier renvoie à l’aspect communautaire et pluriel de l’être africain. Mérite d’être cité, à l’appui de cette proposition, le statut de l’enfant. Comme l’indique Dosithée Atal Sa Angang, « en Afrique, la naissance d’un enfant est un événement heureux célébré DANS la communauté et PAR la Communauté. L’enfant est relié organiquement à toute une chaîne de parenté de toute composition [...] Tous les problèmes de l’enfant sont traités en famille, c’est-à-dire en communauté, de même les solutions sont envisagées dans ce même cadre de la grande famille [...] L’empreinte du groupe luttera contre toute forme d’individualisme². »

Au-delà de cette considération, la compréhension de l’identité africaine paraît indissociable de la considération due au domaine religieux qui affecte d’une manière ou d’une autre la racine de la vie et ce qui ressortit à la manifestation de celle-ci par le biais de diverses manières liant les personnes et les choses.

Par rapport à ce domaine, les ancêtres occupent une place prépondérante. En effet, « en tant que défunts, ils déterminent le sort de la vie de la communauté du village et du clan, étant donné qu’ils jouent le rôle d’intermédiaires entre les vivants ici sur terre et le Dieu tout-puissant qui siège au Ciel [...] La prière d’intercession des ancêtres concerne notamment la FORCE VITALE nécessaire [...] du corps et de l’ESPRIT pour l’épanouissement du groupe (clan et famille)³. »

À côté des ancêtres, Dieu apparaît comme la sommité qui trône au-dessus du monde spirituel et religieux. Il s’agit d’un être suprême qui se présente comme le créateur tout puissant de toutes choses (ciel et terre), des animaux, des plantes, des hommes vivants ici sur terre et des hommes vivants dans l’au-delà. Il se déchiffre, en outre, comme la source de la vie.

De toutes les propositions qui précèdent se dessinent de grandes orientations à propos de la réalité africaine. La première intéresse l’existence de l’homme dans l’univers africain. Celle-ci présume de l’unicité entre la religion et la culture. Dans cette optique, « la pensée et l’action, c’est-à-dire la vie de l’Africain nage continuellement dans un arrière-fond spirituel et religieux conçu et appréhendé comme un TOUT. Cette pensée embrasse le monde environnant et le monde intérieur de l’homme d’un seul regard comme un vaste ensemble cohérent⁴. »

La deuxième a trait à la relation entre tradition et modernité. L’une des caractéristiques de l’Africain actuel touche au contact entre l’Afrique et l’Occident du fait de la colonisation et de l’évangélisation. Nonobstant la tension inhérente à une telle rencontre, la prégnance de la tradition encourt un relâchement. Demeure pourtant la vision de l’homme et son développement à l’aune de la complémentarité entre le naturel, l’humain et le divin en dehors de toute segmentation entre certains aspects au détriment des autres.

Hormis le caractère un peu forcé de quelques thèses ci-dessus évoquées, comme le signale Crispin Ngwey, « si donc la tradition est identifiante, elle ne l’est qu’en révélant la capacité d’auto-altération du vivant humain en tant que source d’initiative [...] Elle est ouverte à l’altérité dans le mouvement même où elle tente de rester fidèle à son être. Elle ne peut donner lieu à un dépassement d’elle-même ou à sa propre altération que parce que comportant en elle cette potentialité comme en veillesse. En elle donc se conjugue fidélité et rupture⁵. »

¹ Ngwey Ngond’a Ndenga, « De l’être au devoir-être »..., *art. cit.*, p. 128.

² Dosithée Atal Sa Angang, « Évangélisation et inculturation en Afrique et pour l’Afrique », *in RPK*, Vol. XVII, n° 31, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ Ngwey Ngond’a Ndenga, « De l’être au devoir-être »..., *art. cit.*, p. 136.

Avant de revenir sur cette assertion qui fera l'objet d'une importante séquence dans nos développements ultérieurs, il convient de signaler qu'il « serait possible de rendre compte de cette dialectique vivante d'une identité toujours auto-différenciante, en commençant par l'exemple de la transmission biologique [...] la tradition en tant qu'héritage spirituel comporte sans doute une part de fidélité, mais par le fait même, elle se présente comme une possibilisation multiforme d'existences spirituelles [...] il n'est pas impossible qu'une tradition se préserve, moyennant des innovations et même des révolutions¹. »

Dans cette perspective, pour de nombreux auteurs, l'ancrage humain de la philosophie africaine semble indissociable de son acceptation d'une inspiration religieuse inhérente à la culture africaine. À défaut de mettre en exergue « un fidéisme ou un traditionalisme », s'il incombe à la philosophie de tout juger, de tout comprendre, revient au philosophe africain dans sa recherche d'un contenu authentique et spécifiquement africain à ses réflexions, de prendre en compte la dimension religieuse de l'expérience africaine².

Tout compte fait, la philosophie de l'africanité de la *RPK* découle des tâches assignées à la philosophie de la culture dans le sens de l'histoire de la philosophie au Congo. Il s'agit d'une philosophie de la vie devant permettre à l'Africain de « prendre conscience de sa vie et de son identité qui s'édifie sur la vie et l'identité culturelles à partir des évidences ordinaires de nos vies relationnelles ».

En d'autres termes, il appartient à cette philosophie d'apparaître comme une philosophie de l'existence pour donner à l'homme noir de « contempler le caractère fondamental symbolique de la vie qui, dans son auto-symbolisation, évite de s'enfermer dans des cultures particulières qu'on pourrait comparer aux *monades sans fenêtres* de Leibniz³. »

Enfin, en raison de la pluralité des cultures, la philosophie de la culture se déchiffre comme la mémoire de l'humanité. L'homme se définit comme un être produisant des symboles. Conçu comme inscrit dans l'histoire, cette production se déploie à l'intérieur d'un contexte de plusieurs mondes symboliques. Comme le signale d'ailleurs Kapumba Akenda, « les symboles et les cultures particulières qui les font émerger, comme ces voies pratiquement incontournables vers le monde commun de l'humanité, comme les moyens par lesquels l'homme peut se libérer des émotions aveuglantes, qu'impliquent le maintien de son identité culturelle et l'attachement à cette dernière, et s'ouvrir à l'humanité comme communauté supra-culturelle et comme condition de l'universalité⁴. »

Pour le dire autrement, « la reconnaissance et la compréhension d'autres cultures d'identité ainsi que la découverte des dénominateurs communs entre ces cultures présupposent la saisie de ses limites culturelles qui ouvre à une richesse du sens dans laquelle, par le processus symbolique d'auto-dépassement et de maîtrise de soi, il devient possible de considérer l'autre comme partenaire d'un monde commun de l'humanité⁵. »

En somme, ce constat corrobore bel et bien notre thématique dans la considération due au rapport entre les rationalités ethniques et les pensées à portée universelle. Nous nous proposons, dans notre prochain développement, l'évocation de quelques thèmes majeurs de la *RPK* qui relèvent les incidences des critères d'africanité la philosophie africaine tels qu'ils se donnent à lire dans les préconisations du département de philosophie et religions africaines ainsi que la philosophie de l'africanité que nous venons d'exposer.

¹ *Ibid.*, p. 137.

² Ngimbi Nseka, « Philosophie et religion en Afrique », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, *op. cit.*, pp. 189-190.

³ J.C. Kapumba Akenda, « Philosophie et valeurs culturelles africaines. Identité culturelle africaine et universalisme éthique. Tâches pratiques d'une philosophie de la culture africaine », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, *op. cit.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

2. Les thèmes majeurs de la philosophie africaine dans la RPK

D'une manière générale, toute revue prend en compte les enjeux liés à son contexte. La RPK s'intéresse donc aux problèmes qui concernent l'Afrique. Les thèmes majeurs de la philosophie africaine en son sein mettent en exergue les invariants de l'africanité telle qu'elle se déploie dans notre trajectoire précédente. Et dans une perspective problématologique, la quasi-totalité des articles portent sur des matières liées à la philosophie africaine et, de manière particulière aux débats de société en lien avec le continent noir. Cette section se consacre aux concepts, aux sujets qui la caractérisent. À ce titre, l'étude des travaux de la revue révèle trois âges qui coïncident avec les thématiques inhérentes aux préoccupations de la société congolaise et de l'Afrique suivant les trois périodes que nous évoquerons tour à tour : la tâche de la philosophie dans le développement de l'Afrique dans les années 1980 ; la responsabilité des philosophes africains dans la démocratisation des régimes politiques en Afrique au cours des années 1990-2000 et enfin la philosophie africaine et les défis actuels des années 2000 à aujourd'hui.

a) La philosophie dans le développement de l'Afrique dans les années 1980

Dans les années 1960-1980, la recherche en philosophie au Congo se caractérise par une quête de son identité par la philosophie africaine. Elle s'interroge sur son statut épistémologique et ses méthodes. Nous ne reviendrons pas ici sur une matière que nous avons largement développée dans la première partie de cette recherche. Nous nous consacrerons plutôt à la question du développement qui a mobilisé de nombreuses études au cours des années 1980¹.

À travers ces enquêtes, le concept de développement pose d'emblée le problème de sa définition. Il s'agit d'une notion qui s'apparente à un mot « magique ». Pour le Professeur Tshiamalenga Ntumba, le terme ressortit à un vocabulaire « néo-colonialiste ». Il part du constat selon lequel, « faute de “ coloniser ” directement le Tiers-Monde, on conçut l'idée de le “ développer ” puisqu'aussi bien il est “ sous-développé ” »².

Il s'interroge sur les objectifs assignés au développement. S'agissant de l'Afrique, en quoi consiste son sous-développement ? À quelles causes reste imputable le sous-développement du continent noir ? S'agit-il d'une causalité interne ou externe ? Existe-t-il un modèle de développement idoine pour le continent noir ? Quelle est la pertinence des idéologies étrangères et africaines en vue d'un développement de l'Afrique ? Par quelles voies transite le développement authentique de l'Afrique ?

Pour répondre à ces interrogations, les différentes contributions semblent souligner le caractère multidimensionnel de la saisie du concept. Il peut être envisagé comme un processus à qui incombe la transformation structurelle de la quasi-totalité des instances qui sous-tendent une société. Le problème s'attache la consolidation de l'émergence d'une situation historique qui se singularise par sa faculté à promouvoir l'épanouissement matériel, social et spirituel de la majorité des membres de ladite société, par le biais du choix d'institutions et de moyens adéquats³.

Dans cette optique, l'apport de la philosophie africaine dans cette entreprise ne saurait se limiter à de simples analyses notionnelles. Il lui est imparti d'engager une démarche critique à l'égard des processus de transformation qui caractérisent l'Afrique d'aujourd'hui dans le but de relever le sens et le non-sens que génèrent les conséquences qui en découlent. Par conséquent, lui est dévolue la

¹ En dehors de nombreux articles sur ce thème dans la RPK, la thématique du développement a fait l'objet de deux Semaines philosophiques : *Philosophie africaine et développement*, Actes de la VIII^e Semaine philosophique de Kinshasa du 2 au 8 décembre 1984, FCK, Kinshasa, 1984 ; *Tradition, spiritualité et développement*, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 6 au 11 avril 1992, FCK, Kinshasa, 1993. Notre propos reste tributaire des rapports généraux de ces deux colloques.

² Tshiamalenga Ntumba, « Éditorial », in *Philosophie africaine et développement...*, op. cit., p. 7.

³ *Philosophie et développement...*, op. cit., p. 389.

mission de servir une prise de recul vis-à-vis de l'aliénation consécutive aux modèles importés et de mettre en lumière des chemins nouveaux vers une plus grande humanisation¹.

Il est apparu, dans plusieurs approches, que la tradition africaine et la modernité ne s'avèrent pas antinomiques dans la mesure où les Africains peuvent travailler à l'assomption de la contribution de l'Occident dans la construction de leur développement. Les études relatives au mobutisme au Zaïre, au socialisme de Nyerere en Tanzanie et au socialisme de Senghor au Sénégal l'attestent de manière incontestable.

Dans le domaine de la doctrine, la philosophie africaine, en recourant à la rigueur attachée à sa pratique « scientifique », reste à même de préjuger de la cohérence interne d'une pensée s'agissant du projet qu'elle entend promouvoir et son aptitude à libérer l'Afrique de son aliénation. Le but visé étant la conception de bases nouvelles pour un accomplissement authentique.

Il convient, néanmoins, de reconnaître la valeur inhérente à ces philosophies politiques et les points aveugles de leurs conclusions. En raison de l'importance du recours à l'authenticité dans tout processus d'acceptation de son identité, l'essor de l'Afrique paraît indissociable de la prise en compte de son héritage culturel reçu des ancêtres dans une démarche de sublimation de sa volonté d'être et de son projet de vie. Un développement réellement africain requiert une considération due aux valeurs de solidarité et d'esprit de famille qui spécifie l'Africain et qui se présente comme sa contribution à l'humanité à l'instar d'un impératif de justice et d'égalité.

Enfin, toute évolution doit reposer sur un projet de société porteur d'une espérance articulée autour des valeurs culturelles et des valeurs de transcendance pour l'Afrique de toujours. Car l'Africain encourt le risque d'une aliénation en tant qu'Africain par l'adoption sans nuance du matérialisme capitaliste ou marxiste.

Dans leurs préconisations, quatre solutions saillissent des différentes contributions s'agissant du développement de l'Afrique. Il s'agit, en premier lieu, d'une formation d'hommes et de femmes ayant la passion de la liberté et habilités à créer et non pas à reproduire les réalisations des autres. En deuxième lieu, l'action implique la redynamisation des cultures africaines. En troisième lieu, le développement appelle une véritable démocratisation qui concerne les domaines politique, socio-économique et religieux ; tout comme la subordination de tout exercice du pouvoir politique au respect des valeurs suprêmes sans lesquelles la société ne peut plus se reconnaître comme une société humaine. Cet aspect indique la nécessité pour la société et les individus qui la composent d'être prêts à consentir jusqu'au sacrifice suprême pour la sauvegarde de certaines valeurs, notamment les droits de l'homme les plus fondamentaux. En quatrième lieu, le choix touche le risque de la prise en charge autonome de toutes les instances où se joue l'existence humaine, de telle sorte que le développement de l'Afrique soit fait par les Africains, en eux et par eux.

Nous ne pouvons clore cette séquence sans insister sur le rapport entre le développement et l'identité africaine. Comme le souligne le penseur congolais Okolo-Okonda, « l'identité et le développement à proprement parler ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre et la crise de l'identité a toujours des rapports avec la crise du développement et vice versa². »

Dans cette perspective, la complémentarité et la dialectique entre les deux notions sollicitent de la philosophie africaine une récusation de la vision dogmatique du développement en vue de la promotion d'une approche critique et ouverte. Au-delà de la difficulté inhérente à la définition de l'identité telle qu'elle se donne à comprendre dans la première partie de cette recherche, le plus important réside dans le lien essentiel existant entre identité et développement. En s'appuyant sur un déjà-là, le déploiement d'une identité appelle sa considération sous le prisme d'une tâche, une prétention à rester, une représentation projetée de soi dans le but d'envisager un avenir. L'ancrage du développement découle de cette entreprise et l'accomplissement de l'identité paraît tributaire du même développement. La compréhension et la fondation de l'identité semblent plus redevables du présent et du futur que du passé³.

¹ *Ibid.*, p. 390. La philosophie africaine doit donc être développante.

² Okolo-Okonda, *art. cit.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 14.

La perception de l'interaction entre les deux notions appelle une attention portée à l'endroit de la relation entre l'identité individuelle et l'identité du groupe. En effet, l'identité individuelle dont la détermination découle graduellement de l'enfance à l'âge adulte s'apparente à un « foyer de rôles, d'attentes et d'obligations » articulé autour de « normes et un système précis de valorisation sociale ». À cet effet, « la projection d'identité d'un monde plus juste, égalitaire et libre est la condition de toute identité moderne de l'homme quelle que soit sa culture. Le développement s'enracine sur le rêve humain d'émancipation et de modernité¹. »

Il peut être conçu comme la « recherche d'équilibre structurel beaucoup plus qu'une simple accumulation de biens. »

À dire vrai, il ne s'agit pas ici de mettre le continent africain devant un choix cornélien, en faveur de la tradition ou de la modernité. L'enjeu du lien entre l'identité et le développement intéresse la latitude pour l'Africain à percevoir son identité à l'aune de son dynamisme dialectique et à reconnaître l'impasse à quoi conduirait un projet de développement en dehors de la prise en compte de ce constat principal. Ce prérequis s'avère à même de fournir au travail de développement l'assise culturelle et éthique apte à favoriser son décollage d'une part et, d'autre part à permettre à ses apports de ne pas se retourner contre l'homme noir, ses valeurs et ses libertés.

L'engagement de la philosophie africaine dans le domaine de la démocratisation des régimes politiques africains au cours des années 1990-2000 sur lequel porte notre prochain parcours pose des problèmes différents mais similaires.

b) La philosophie africaine et la démocratisation du régime politique (1990-2000)

Au-delà de la mission assignée à la définition des modalités d'une philosophie africaine et à la conception d'un développement typiquement africain dans ses années liminaires, les études de la *RPK* dans les années 1990-2000 touchent les problèmes liés à la démocratisation des régimes politiques africains, aux droits de l'homme et à la justice sociale.

L'apparition de ces thématiques remonte à la politique de « perestroïka » engagée en URSS dans les années 1985-1991, à la chute du mur de Berlin en novembre 1989 et au sommet franco-africain de La Baule (1990), qui conduisent l'Afrique au sud du Sahara à revendiquer la liberté, la démocratie, le multipartisme et des élections libres. Ces aspirations sont apparues, aux yeux de maints philosophes africains, comme « des lieux de convergence des espoirs longtemps blessés². »

Du fait des crises récurrentes caractéristiques de la scène politique congolaise, le philosophe congolais s'est trouvé interpellé par la difficile entreprise de construction d'un régime démocratique. Afin de montrer son intérêt pour l'édification de la démocratie, la *RPK* a consacré plusieurs articles à ce problème de la démocratisation et aux « dérives » inhérentes à ce moment³. En raison de son importance dans l'organisation, le gouvernement de la cité et la construction de l'État, les philosophes congolais ne pouvaient faire l'économie d'une réflexion critique et radicale sur le domaine politique.

Parmi les nombreuses contributions relatives à cette démarche, hormis les enjeux liés à l'engagement du philosophe africain dans le domaine politique, de manière particulière, les interrogations ont porté sur la question de savoir si la démocratie pourrait apparaître comme un privilège exclusif de l'Occident, compte tenu de son origine européenne. Quelle serait la position de l'Afrique entre l'option d'une singularité qui pérenniserait le despotisme et la préférence concédée à une démocratie qui deviendrait synonyme d'une mutilation de soi ?

Derrière ces discernements, se profile la perception des conséquences de ce travail de démocratisation induisant des processus historiques qui imposent de cogiter sur un choix : assumer l'histoire par le biais de l'édification d'une démocratie à l'africaine ou rechercher une spécificité

¹ *Ibid.*, p. 15.

² Abbé Théodore Mudiji Malamba G., « La responsabilité politique du philosophe africain », Avant-propos in *Actes du IXème Semaine Scientifique de Philosophie*, FCK, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, 1996, p. 8.

³ *Ibid.*

conçue à l'aune des personnes, des communautés, des peuples qui tentent de promouvoir la maîtrise de leur destin.

Il s'est agi, pour le philosophe africain, de faire la critique de sa pratique philosophique dans le but de reconnaître sa part de responsabilité dans la situation actuelle du peuple et de prévoir un travail philosophique plus propice à la survenue d'un homme et d'une nation nouveaux.

Parmi les thèmes qui émergent au cours de cette période, il importe de retenir : le philosophe, la philosophie et la politique ; les fondements philosophiques de la responsabilité civique ; les bases inflexionnelles du travail philosophique¹.

Avant d'évoquer l'apport de cette philosophie inflexionnelle, il s'avère opportun de revenir un instant sur la construction d'une démocratie à l'africaine dans le but de pacifier la scène politique en Afrique. Dans les « Bases de la culture politique démocratique : entre l'agora et l'arbre à palabre », le professeur Mudiji tente une réflexion sur cette thématique qui a fait l'objet d'un débat récurrent². Pour cet auteur, dans la quête d'un tel régime, il revient à l'Afrique de considérer comme modèle l'exemple d'Athènes et des nations qui se sont inspirées d'elle.

En Afrique, de nombreuses valeurs et surtout la place et l'importance accordées à la parole sous l'arbre à palabre se conçoivent comme de bons préalables en vue de l'émergence d'une culture et de comportements démocratiques modernes bien implantés.

La construction de la démocratie en Afrique requiert la considération due à certaines conditions consécutives à l'alliance entre l'ancien et le nouveau. La réussite d'un tel idéal suppose la prise en compte de trois constellations de richesses qui éclairent de manière spirituelle – s'agissant surtout de leur contribution dans le développement d'une culture civique – politique et démocratique³. Au centre de ces constellations, on peut retenir : Dieu et ses adjouvants (les ancêtres, les anciens et l'autorité coutumière, certaines valeurs) ; le sens communautaire qui concerne les vivants et les morts, ainsi que la parole dont la gestion apparaît comme une activité « emblématique du jeu civique et politique ». L'esprit démocratique au sens athénien semble garanti par la parole dans son rôle à lui assigné par la tradition.

Dans cette optique, la résolution des conflits au vu et au su de tous se réalise sous l'arbre à palabre qui peut être perçue comme cette sorte d'*agora* africaine au sein de laquelle s'exerce la souveraineté populaire sous le prisme d'une assemblée délibérative par le biais d'une parole argumentative. Nous sommes en face d'un lieu idéaltypique d'apprentissage des vertus du dialogue, d'écoute attentive sous le prisme de l'observance de la sagesse et du droit pour tous.

La teneur de la responsabilité politique du philosophe africain réside dans le fait que celui-ci se présente comme un veilleur.

Nous reviendrons longuement, dans les développements ultérieurs, sur cette figure du philosophe africain à qui est impartie la tâche de favoriser l'apparition de l'esprit civique et politique en vue de l'émergence d'un citoyen mature qui, par le truchement du respect d'un ensemble de règles de la civilité, travaillerait à la promotion d'une coexistence humaine véritable, pacifique et solidaire.

Nous ne pouvons poursuivre cette évocation sans nous appesantir sur la responsabilité politique du philosophe africain. Celle-ci se rapporte au gouvernement et à l'organisation de la cité. Il s'agit d'une implication qui touche à une structure inhérente à la subjectivité humaine. En d'autres termes, à l'image de tout intellectuel africain, grâce à son savoir, le philosophe africain possède une

¹ Irung T., « Philosophie africaine contemporaine et démocratie en Afrique. Enjeux pour une démocratie en intensité », *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. XIV, n° 25-26, pp. 115-143 ; Mbambi M.O., « Méthode et tendances de la philosophie politique », *RPK*, Vol. VI, n° 10, juillet-décembre 1993 ; Abe Pangulu, « Participation politique et capacité contributive. Une interpellation de la démocratie », *RPK*, Vol. IX, n° 15-16, janvier-décembre 1995, pp. 47-58 ; Ndumba Y'Oolé L'Ifefo, « Le rôle du philosophe politique dans la société », *RPK*, Vol. IX, n° 15-16, pp. 59-66 ; Elungu Pene Elungu, « Démocratie : pouvoir de l'État et autorité du peuple. Pour une liberté à la hauteur d'homme », *RPK*, Vol. X, n° 17-18, janvier-décembre 1996, pp. 97-104 ; Ngoma-Binda, « Philosophie et pouvoir en Afrique actuelle », *RPK*, Vol. II, N° 3-4, pp. 9-20 ; Nyeme Tesse, « L'engagement politique du chrétien africain », *RPK*, Vol. V, n° 7-8, janvier-décembre 1991, pp. 191-199.

² Mudiji Malamba G., « Bases de la culture politique démocratique : entre l'agora et l'arbre à palabre », in *La responsabilité politique du philosophe africain...*, op. cit., p. 162.

³ *Ibid.*

responsabilité plus importante que les autres membres de leur communauté. C'est en raison de son savoir qu'il incombe au philosophe africain d'apporter une réponse adéquate « aux dérives existentielles qui caractérisent sa société. Et ce, d'autant plus que le mode particulier sur lequel il appréhende le mode suppose à la fois critique et radicalité [...] Ainsi pourra-t-on éclairer le gouvernement de cité d'une manière "raisonnable", c'est-à-dire d'une manière telle que, au-delà des contradictions inéluctables qu'entend la vie des personnes dans une communauté contractuelle, ce qui est considéré comme le bien commun soit le seul but que vise implicitement ou explicitement l'agir de chacun¹. »

Dans la même perspective, le philosophe africain se définira comme la conscience de sa société, c'est-à-dire, un « veilleur et éveilleur, levain de sa société » par la promotion au moyen de sa parole et de son action des « notions de liberté sans que cela devienne libertinage, de démocratie sans que cela traduise anarchie, de débat politique sans que cela entende exclusion, ou imposition d'idée, de consensus sans que cela se transforme en négation de ses convictions propres »².

En raison de la configuration actuelle de la communauté politique congolaise marquée par une mauvaise pratique politique qui se manifeste à travers la misère, la mort, le deuil et l'insécurité aussi bien matérielle, psychologique que morale, il reste assigné au savoir philosophique la mission de « purifier, à tous les niveaux, la politique africaine de ses escroqueries langagières, de ses malentendus voulus par des intelligences aiguës mises au service du mal et de sa mauvaise foi constatée dans toutes les instances. La tâche est rude certes, mais inéluctable et salvifique³. »

Il importe de signaler que les travaux de la *RPK* préconisent la non-implication politicienne du philosophe au sein de l'arène politique. En effet :

« Il n'est pas nécessaire pour cela qu'il devienne chef de parti, ministre, etc. encore que, s'il s'en sent la vocation et les aptitudes, un tel engagement concret le placerait à un poste d'observation, d'action et d'inflexion privilégié. Mais il est nécessaire que dans son action concrète (enseignement, conseil, relation avec les voisins du quartier, prise de parole à des réunions, choix existentiels, publications, directions d'organismes publics, etc.), et non seulement dans ses paroles ou écrits, on sache reconnaître l'empreinte de la raison discursive et critique ainsi que l'engagement qu'entend l'intenté de la science dont il se réclame⁴. »

En somme, cet engagement politique du philosophe africain s'observe à travers quelques recommandations qui se présentent comme des invariants dans la problématisation de la grave situation inhérente au contexte africain en vue de promouvoir les possibilités d'une sortie de l'impasse : la prise de conscience du rôle du philosophe en dehors de toute peur, tout égocentrisme, tout machiavélisme et tout mercantilisme ; l'instauration d'une concertation permanente entre philosophes pour des prises de position commune devant les questions d'intérêts national et international et face aux enjeux majeurs de la communauté nationale congolaise ; l'exclusion des discours de tout langage manipulateur propre au politique ; la vulgarisation des idées neuves accessibles au peuple ; l'exigence de démocratie, de tolérance pour que la force brutale cède, en toutes circonstances, la place au débat d'idées et au combat courtois d'arguments et enfin la mise à disposition du savoir éthique du philosophe au politicien qui est censé l'utiliser comme éclairage dans la gestion de la « res publica »⁵.

De tout ce qui précède transparaît l'importance accordée à l'éthique de la responsabilité dans les gestes journaliers du citoyen et du dirigeant politique. L'engagement de la philosophie africaine dans les défis actuels de l'Afrique à partir des années 2000 résulte, en partie, de la prise en compte des défis semblables à ceux évoqués à l'instant.

¹ Coll., *La responsabilité politique du philosophe africain*, Actes du IX^{ème} Séminaire Scientifique de philosophie, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, FCK, 1996, p. 260.

² *Ibid.*, pp. 260-261.

³ *Ibid.*, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵ *Ibid.*, pp. 263-264.

c) La philosophie africaine et les défis actuels de l'Afrique à partir des années 2000

En dehors de la responsabilité du philosophe dans la démocratisation du régime politique en Afrique, à partir des années 2000 jusqu'à nos jours, se développe un troisième âge de la *RPK* qui se rapporte aux problèmes liés à l'éthique, l'écologie, la philosophie sociale ainsi qu'à la science et la technologie.

Parmi ces thématiques, l'assomption de la technoscience par l'Afrique revendique une certaine autorité. La philosophie africaine concède à la technoscience la faculté d'aider le continent noir à sortir de son marasme. Son développement paraît aussi inséparable de la prise en compte de cette importance. Cette situation résulte du fait que, aujourd'hui, celle-ci se présente comme l'une des composantes fondamentales de l'activité humaine.

En effet, depuis le début de ce siècle, les productions de la science et de la technologie atteignent des proportions qui auront d'importantes incidences sur le contexte social. Il suffit, pour preuve, de considérer les avancées dues aux sciences de la vie, de l'environnement et de l'information. À ce titre, la technoscience détermine complètement la perception de la société actuelle et permet de répondre aux préoccupations économiques, sociales et culturelles qui la caractérisent.

Force est, toutefois, de constater que l'Afrique continue à importer la technoscience qui favorise son asservissement à travers une dépendance technologique. La différence inégalitaire entre l'Europe pourvoyeuse de technologie et les pays en développement qui profitent de ces nouvelles technologies met en relief une situation de distorsion et d'hétéronomie. À défaut de participer à la résolution des problèmes des pays qui les reçoivent, les nouvelles technologies sont conçues à l'aune des objectifs à elles assignés par les États producteurs¹.

La dépendance technologique ci-dessus évoquée plaide en défaveur d'un projet de développement autonome d'une technologie nationale ou spécifiquement africaine. Cette situation procède d'une absence, au sein des États moins avancés, d'infrastructures industrielles adéquates pour une telle production. Le transfert excessif de technologie comporte comme corollaire la perte par l'État bénéficiaire, de ressources d'investissement. Il existe, en réalité, une inadéquation entre les structures de production d'une part et les ressources naturelles et humaines desdits États, d'autre part.

Pour le doyen de la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo, Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo, il revient à l'Afrique de prévenir la « férocité » et l'effet nocif des nouvelles technologies sur la culture traditionnelle africaine en refusant de se focaliser sur l'aspect positif de leur apport. Sera impartie à une telle démarche la mission de rechercher les « critères » en vue de la production de technologies intégrées à même de remédier de manière adéquate aux angoisses issues de la situation sociale essentiellement chaotique de l'Afrique².

En raison de leur acuité, ces angoisses existentielles conduisent l'Africain, par le truchement d'une réflexion lucide, à reposer la question du sens et de la quête de son altérité.

Croire naïvement au mythe du progrès de la science et de la technologie équivaldrait à ne pas discréditer leur côté obscur que s'entêtent à occulter les moyens de communication. Au-delà de l'emprise des technologies qui étendent leur influence sur tous les compartiments de la vie sociale, les dangers de l'énergie nucléaire mettent en évidence leur incidence sur l'avenir du genre humain en général et des sociétés africaines en particulier.

Il incombe, par ailleurs, aux sociétés africaines de se départir de l'idée de construire des entités immanentes à elles-mêmes et de promouvoir une altérité qu'elles ne peuvent assumer. Une telle approche requiert la prise en compte de l'ambivalence des bénéfices de la technoscience, tout comme la recherche d'une rationalité alternative qui, dans un contexte de mondialisation, mettra au centre de son effort l'intégrité de l'humain dans toutes ses dimensions, qu'elles soient théoriques, éthiques, esthétiques ou politiques voire religieuses. Un tel projet nécessite une nouvelle politique

¹ *Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels, RPK*, vol. XIII, n° 23-24, Facultés catholiques de Kinshasa, janvier-décembre 1999, p. 7.

² Ndumba Y'Oole L'Ifefo, « Les enjeux des technologies occidentales pour l'université en Afrique », *Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels...*, op. cit., p. 7.

de recherche et d'enseignement « responsable » susceptible de permettre l'institution d'un cadre théorique et pratique d'étude et d'application des nouvelles technologies en Afrique.

Enfin, dans l'objectif que s'est assigné la philosophie africaine, à savoir la résolution des problèmes africains, hormis le défi posé par les sciences et les techniques, la *RPK* s'intéresse à toutes les questions liées au « respect de la nature » et des « enjeux éthiques du développement durable »¹.

Dans ce domaine, la *RPK* tente de cerner les paradoxes inhérents à la notion de développement durable dont les objectifs visent la considération due aux conditions environnementales dans le service de l'être humain. Le maniement d'un tel concept appelle une nouvelle attention à l'égard de la relation à la nature qu'il importe de promouvoir, en raison de la diversité des contextes culturels. Cette conviction possède comme corollaire la mise en exergue du fait que le développement durable sollicite une nouvelle articulation entre le développement et le respect de la biodiversité. Il s'agit d'un double effort de clarification de la justification des valeurs en cause d'une part et, d'autre part, de la planification consécutive à sa mise en œuvre concrète.

Les discours qui se donnent à lire dans les travaux de la *RPK* s'articulent autour de quelques invariants : les rapports homme/nature et les ancrages culturels ; les présupposés épistémologiques et éthiques du concept de développement durable ; la complexité de la mise en œuvre à partir de l'analyse de deux situations concrètes : gestion durable de la forêt équatoriale et dimensions éthiques de la gestion des zones protégées au Congo.

Il se profile un constat que la planète terre se trouve dans une situation de menace en provenance « de son produit » le plus fin, à savoir l'homme. Des deux dimensions constitutives de l'homme, l'ordre économique semble prévaloir sur la portée écologique. À ce titre, il est conféré à l'homme la mission d'apparaître comme l'intendant de la « création » à l'aune de la maîtrise d'une masse d'informations lui permettant de gérer la nature avec efficacité, responsabilité et solidarité. En effet, « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant ». L'exploitation de la terre paraît, dès lors, indissociable de la convocation d'un cadre qui conçoit un développement en harmonie avec la préservation de l'humanité dans toutes ses composantes.

Dans cette perspective, l'apport des savoirs endogènes qui se conçoivent comme « un ensemble de connaissances pratiques que partagent les individus appartenant à un même contexte culturel »² s'avère incontournable.

En effet, l'une des caractéristiques des populations africaines, par le passé, concerne leur saine préservation de l'environnement. L'abandon de cette modalité bute aujourd'hui devant la place dévolue à la gestion actuelle de l'environnement qui se limite, dans le contexte congolais, au choix porté pour la préservation des parcs et des réserves de chasse au détriment des sociétés environnantes. Se profile ici la nécessité d'une harmonisation entre les théories environnementales et les aspects socio-culturels contenus dans les traditions africaines. La gestion participative des communautés locales se déchiffre comme l'une des exigences inhérentes à l'intégration des aspects socio-culturels ci-dessus évoqués. Dans cette optique, la république démocratique du Congo se présente comme un cas d'école où s'expérimentent des stratégies pertinentes.

En somme, nous ne pouvons clore cette évocation sans souligner que les différentes réflexions admettent la nécessité de l'appui des associations, des syndicats et des partis politiques afin de promouvoir l'inflexion du pouvoir politique dans les décisions consécutives au développement durable. En d'autres termes, « l'écologie est l'affaire de tous : il n'a ni spectateur ni acteur. Tout le monde doit s'impliquer pour faire en sorte que la nature soit au service de l'homme et que l'homme soit au service de la nature. »

Si le déploiement d'une revue s'accompagne des courants, des concepts et des sujets, il nous est apparu que le développement, la démocratisation du système politique africain, les nouvelles technologies et l'écologie peuvent être conçus comme les thèmes majeurs de la *RPK*. Il découle de cette évocation que la philosophie développée à travers ces thématiques accorde un privilège à la

¹ Collectif, *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*, Actes de la XVIII^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL, du 20 au 24 janvier 2009, FCK, coll. « Recherches philosophiques africaines. Études publiées par la Faculté de philosophie », 2009.

² *Ibid.*, p. 215.

philosophie de la différence. Se dessine une tentation de culturalisme anthropologique dont la démarche porte exclusivement sur la recherche de ce qui relève du typiquement africain.

3. La tentation de culturalisme anthropologique de l'africanité la *RPK*

La recherche du typiquement africain se manifeste comme l'une des priorités accordées aux travaux de la *RPK*. La philosophie de l'africanité se construit sur la base de l'expérience qui constitue le nécessaire ancrage de ses travaux. Les thèmes majeurs de la revue invoqués à l'instant confortent cette constatation. Force est néanmoins d'admettre que sa spécificité africaine s'articule autour d'un culturalisme anthropologique. Une telle acception comporte des faiblesses que nous entendons relever dans la présente séquence. Il s'agit premièrement de la singularité africaine qui ne peut être tributaire de la différence culturelle. Le deuxième écueil renvoie à l'inaptitude pour la culture à définir une identité africaine particulière. Enfin, la troisième limite concerne la quête de cette altérité africaine qui n'apparaît pas comme la tâche principale de la philosophie.

a) La singularité africaine ne peut être tributaire de la différence culturelle

D'une façon générale, l'altérité africaine ne peut découler de la différence culturelle. Les critères de l'africanité évoqués dans la séquence à propos de la philosophie de l'africanité de notre première revue de référence mettent en exergue la tentation de culturalisme anthropologique inhérente à la recherche en philosophie africaine ou la philosophie en Afrique. Celle-ci s'observe à travers la quête en faveur du « typiquement » ou du « spécifiquement » africain. Les thèmes majeurs de la philosophie africaine dans le cas de la *RPK* relèvent cette tendance qui associe la conceptualisation d'une identité africaine à une opposition radicale avec l'autre, en l'état l'europpéen ou l'occidental. Avec, comme le signale le philosophe congolais Hippolyte Ngimbi Nseka, « la prétention de croire qu'il y a des expériences africaines tellement originales qu'on n'en trouve pas ailleurs et que les expériences européennes n'ont rien de commun avec ce que l'Africain vit ou peut vivre¹. »

À l'appui de cette propension, plusieurs exemples méritent d'être évoqués. Le premier correspond à la solidarité qui serait conçue comme l'apanage de l'Afrique et l'individualisme celui de l'europpéen. Le deuxième inclut l'ontologie bantoue qui se déchiffrerait comme dynamique alors que celle de l'Occident apparaîtrait comme statique. Il en est de même de la « bisoïté » africaine qui revendiquerait une prééminence par rapport à l'intersubjectivité occidentale.

Accorder une préséance à la recherche d'une opposition radicale entre l'identité africaine et l'identité occidentale comporte le risque d'accréditer les thèses relatives à la « mentalité prélogique » de triste mémoire ainsi qu'à toutes les idéologies racialisantes. Et pour le philosophe congolais Hippolyte Ngimbi Nseka, la philosophie africaine encourt le risque de culturalisme anthropologique quand elle érige « en absolu les différences relatives dues aux contextes culturels où notre "humanité" prend naissance et évolue². »

Par conséquent, une telle procédure qui propose une vision de l'altérité africaine se présente comme un discours sur et non avec un sujet africain dont l'une des propriétés repose sur sa considération comme un objet d'étude abstrait, non pas vivant mais statique³. Les productions pour conforter cette identité spécifique se signalent, dès lors, par leur côté normatif et prescriptif. En d'autres termes, l'approche n'intéresse pas seulement la définition de « l'identité africaine, ce qu'est être africain [...] mais » à « formuler un idéal. L'identité ainsi pensée " vise une norme " ⁴. »

Dans cette optique, l'hospitalité ne peut pas être uniquement considérée comme une caractéristique africaine. Il revient à l'Africain de devenir hospitalier pour demeurer en harmonie avec son identité

¹ Ngimbi-Nseka, « Philosophicité et africanité »..., *art. cit.*, p. 121.

² *Ibid.*

³ Kodjo-Grandvaux, *Les philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*

la plus profonde. Par l'adoption de cette démarche normative, l'acceptation de l'exception africaine s'inscrit dans le domaine de l'arbitraire. Par leur confinement au sein de la sphère du prescriptif, la consistance de ces identités africaines ne repose plus sur la réalité mais sur la fiction. L'argument sur la base à partir de laquelle s'élabore cette construction échappe à toute possibilité de vérification.

Nous sommes en face d'une considération apologétique bâtie à l'aune d'un africain qui s'apparente à une chimère qui bat en brèche le sujet historique par la considération due à la revendication d'un être universel, vague et abstrait. Il s'agit d'une identité africaine qui se conçoit comme une agrégation de « qualités et de propriétés que la nature y a déposées depuis toujours. Lieu de juxtaposition de la solidarité, de l'identité, de la continuité, pour ne pas parler de "valeurs", sans qu'on sache comment elles se constituent en une réalité autonome de dépendances internes [...] L'attribut, qui est universel, finit par remplir le vide du sujet, par le définir. "Le Nègre est..." Il s'évanouit dans ses attributs ; il devient une entité, un être de raison. La description se transforme en prescription normative : le Nègre est une Idée, que ses projections sensibles doivent produire¹. » Se pose, en outre, la question de savoir qu'est-ce qu'une philosophie africaine même si celle-ci reste du fait des Africains ? Peut-on denier à l'Africain la latitude de déployer et d'engager des modes d'enquêter qui lui soient singuliers ? Est-il possible pour la philosophie africaine de reprendre en leur état des problèmes issus du monde occidental en leur concédant une altérité africaine ? L'épithétisation de la philosophie africaine paraît-elle réductible à l'Afrique noire ? Existe-t-il une africanité qui allie les Noirs aux Arabes du continent africain ? L'adjectivation de la philosophie africaine suppose-t-elle l'usage de cette discipline exclusivement à l'intérieur du territoire africain ? Ne sommes-nous pas en face d'une tentation d'endormissement sur une quiétude fallacieuse et uniquement acceptable des « sciences » dont les Africains n'en font qu'une « consommation fétichiste » pour reprendre le vocabulaire de Schwarz².

En conclusion, tout en mettant en exergue un déjà-là, le statut de l'identité s'articule autour d'une tâche, une résolution d'enracinement, une projection de soi dans le but d'envisager un futur. Et d'un point de vue logique, l'identité se déchiffre comme une simple tautologie dont la fonction consiste en l'attestation d'une présence. L'identité suppose une dissimilitude ontologique essentielle : les critères de l'identité ne correspondent pas à l'identité et aucun espace de l'identité ne peut contenir toute l'identité. Elle se perçoit comme proximité et éloignement en même temps.

Avant de revenir sur ce constat dans nos analyses ultérieures, il convient de souligner ici que dans la quasi-totalité des ouvrages ethno- ou anthropologiques, la conception de l'identité africaine dénie son existence à la personne. La thèse déjà évoquée de la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl à propos des sociétés africaines repose en partie sur ce fondement. L'un des attributs de l'individu se réfère à son caractère fantomatique. La seule réalité semble attacher à l'existence d'un social pensé à l'aune du groupe, du clan ou de l'ethnie. Cela s'observe à travers l'allégation selon laquelle, « les Noirs s'expriment dans le collectif et non dans l'individuel »³. Chaque action sociale reste élaborée sous le prisme d'un déterminisme communautaire qui donne sens et consistance à l'individu. L'une des conséquences de cette détermination de l'humain renvoie à son fonctionnement sous les modalités d'un mythe articulé autour d'une approche de la différence comme étant celui qui demeure constamment extérieur et étranger à soi.

Par ailleurs, la préséance accordée au social au détriment de l'individu se déploie de différentes façons. Pour les acteurs européens, il incombe au primat du social chez l'Africain de montrer l'impossibilité pour lui de faire la preuve de la revendication d'une pensée individuelle, critique et diversifiée. Pour les auteurs africains, cette prééminence apparaît comme le motif de la réalité d'un communautarisme africain qui se fonde sur un esprit singulièrement africain conçu par opposition à l'univers occidental capitaliste.

¹ Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu...*, *op. cit.*, pp. 32 ; 33 et 220.

² A Schwarz, *Les dupes de la modernité*, Montréal, Éditions Nouvelle/Kinshasa, PUZ, 1983, p. 12.

³ Griaule, *Arts de l'Afrique noire*, Les Éditions du Chêne, 1947, p. 85.

Cette intuition s'avère celle de l'écrivain Ki-Zerbo qui soutient l'idée selon laquelle, « l'un des éléments de base de la personnalité africaine, c'est l'esprit collectiviste. L'individualisme est aux antipodes de la mentalité nègre traditionnelle »¹.

Nonobstant une récusation acerbe de cette approche de l'identité africaine par d'éminents philosophes africains, existe une survivance de cette notion d'une identité africaine asphyxiante et déterminante. Pour Sévérine Kodjo-Grandvaux, « nous sommes confrontés à la persistance de pensée culturalistes extrêmes qui fixent et élaborent des identités sociales et ethniques définissant et déterminant de manière absolue et incontournable les individus et leurs comportements. L'identité est comprise de manière holistique : les individus sont confondus et noyés dans un social englobant². »

Comme le souligne d'ailleurs Crispin Ngwey Ngonda'a Ndenge, « l'identité d'une personne, d'une communauté, celle que révèle le fait culturel n'est pas objectivable ; elle relève du mystère même des êtres raisonnables, capables de fidélité à leur devoir-être dans l'incessant commerce avec le jaillissement continu d'imprévisibles nouveautés. L'histoire ne se lit pas dans la transparence déterministe mais, par delà le hasard et la nécessité, à travers la translucidité des mystères que révèle la complexité des causalités d'être raisonnables³. »

Dans cette optique, la personne est portée par la société dans laquelle elle se déploie et qui lui confère son identité. En d'autres termes, la désignation d'un individu, d'une ethnie (le bantou pour Tempels) demeure assujettie à la considération de l'ensemble d'une société.

Le problème posé ressortit à la question de la latitude consentie à l'individu pour la construction de son identité comme un être humain à l'image d'un sujet agissant dans la liberté et la responsabilité. À ce titre, l'opposition entre l'individu et la communauté se révèle factice. La perception de l'altérité appelle la prise en compte de l'ipséité.

En somme, la conceptualisation d'une spécificité africaine ne semble pas attachée à la convocation ou à la réfutation du clivage entre l'Afrique et l'Europe. Il incombe donc aux philosophes africains de s'inscrire au sein de l'épistémè occidentale dans leur tentative de conceptualisation de l'identité et de la philosophie africaine. Cette remarque nous met en lien avec notre prochaine étude qui soutient l'idée selon laquelle, la culture n'apparaît pas comme la voie la plus adéquate dans la conceptualisation d'une identité africaine spécifique.

b) L'inaptitude de la culture dans la définition d'une identité africaine spécifique

Si la particularité africaine ne peut dépendre de la différence culturelle, la deuxième faille que nous entendons développer dans cette section à propos de la saisie de l'africanité de la philosophie africaine telle qu'elle se donne à lire dans la *RPK* se rapporte à l'incapacité pour la culture de contribuer à la conception d'une telle identité.

D'une manière prosaïque, la détermination de l'identité essentielle d'un homme ne peut pas être inséparable de la convocation de la culture. La culture assure la fonction de ce qui lui donne de subsister au sein de la société en tant que être historial. Elle se déchiffre comme une donnée inscrite dans le temps et l'espace. Sa portée reste, dès lors, assujettie aussi bien au vécu individuel que collectif. La revendication de sa dignité par l'homme africain par le biais de la culture se trouve donc inadaptée. Il lui revient de penser dans le sens d'un rester intime afin de sortir des apories des vues trop réduites. Cette requête est celle de Jean-Gobert Tanoh dans « Être africain. Approche métaphysique de l'identité humaine en Afrique »⁴.

¹ Ki-Zerbo, « La personnalité africaine », in *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trimestre, 1962, p. 138.

² Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, op. cit., p. 49.

³ Crispin Ngwey Ngonda'a Ndenge, « De l'être au devoir être. Des ambiguïtés du recours à la tradition en Philosophie africaine », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, op. cit., p. 136.

⁴ Jean-Gobert Tanoh, « Être africain. Approche métaphysique de l'identité humaine en Afrique », in *Le Portique* n° 2, *Revue de philosophie et de sciences humaines*, 2006. Nous inspirons ici de cet article.

Cet auteur admet d'emblée le caractère primordial de la catégorisation de l'identité sous le prisme de la culture. En raison de l'adversité inhérente au continent noir se profile une tendance pour l'Africain à rechercher les causes de son malheur auprès de l'autre. Or affirme cet auteur, il incombe à l'Africain d'opérer un travail de connaissance de soi. « En effet, la claire représentation de l'homme en ce qu'il est essentiellement, détermine et oriente ses actions sociales, politiques, économiques et culturelles¹. »

Il aboutit à la conclusion selon laquelle, devant la minorisation de l'homme noir, l'Africain paraît avoir bâti la revendication de sa dignité sur le concept de la culture. Cette entreprise se caractérise pourtant par son impertinence quand elle s'attèle à la précision d'une spécificité africaine. « Car ce qui nous préoccupe ici est moins la culture même que la démarche qui l'absolutise dans la définition de l'humanité africaine... L'humanité ou l'identité humaine serait-elle particulière pour l'africain parce qu'il est Africain ? Absolument pas ! Ainsi penser “ l'humanité africaine ” ou “ l'identité africaine ” suppose fondamentalement qu'on la situe dans l'humanité même, en dehors des colorations culturelles². »

De prime abord, l'idée du caractère inadéquat de la donnée culturelle dans la conception d'une identité africaine singulière peut paraître provocatrice. Le problème ne porte pas sur la culture comme telle mais son absolutisation dans la compréhension de l'africain. Autrement dit, l'identité humaine peut-elle apparaître distinctive dans la mesure où il s'agirait de l'africain en tant qu'africain ? Mieux, penser l'humanité humaine ou l'identité africaine appelle nécessairement l'inscription de cette entreprise dans l'humanité même en dehors de toute considération à l'égard des positions culturelles.

Dans cette perspective, deux raisons militent en faveur de cette inadéquation de l'acception d'une spécificité africaine conçue à l'aune de la culture. Le premier argument renvoie au terme d'homme. L'importance de cette notion ressortit à la possibilité de l'évocation de l'existence humaine en dehors des considérations relatives aux différences découlant de la race et de la culture. Toute singularité paraît inconcevable sans la prise en compte de cette notion qui semble fondamentale. « Le concept en réalisant l'unité nécessaire du divers donne ainsi de l'intelligibilité aux choses dans la mesure où il est l'expression de la vérité substantielle qui demeure au cœur des choses. Cette intelligibilité qui est à la fois vérité et vie permet aux choses de se donner de la consistance historique³. »

À cet effet, la requête par l'Africain d'une certaine particularité ne peut se mouvoir que sous le prisme de ce qui constitue l'essence de l'homme. Autrement dit, « l'Africain sera d'autant plus à l'aise dans son rapport aux autres que s'il parvient à se délivrer de toute tendance d'opposition émotive en brandissant quelque chose d'autre que ce qui n'est pas de l'ordre de la contingence⁴. »

Pour le dire d'une autre manière, la non-prise en compte de la prééminence du concept d'homme dans la considération de l'identité africaine conduit nécessairement à une importante confusion qui ressemble à une ignorance nuisible de la part d'un homme qui n'a pas la perception de son identité en tant qu'homme. Il s'agit là d'une tendance observable auprès de l'Africain qui accorde un privilège accru aux concepts de culture, d'ethnie, de patrie au détriment de ceux relatifs à l'homme. « La culture et tout ce qui lui est inhérent sont des manifestations inessentiels ... Elle est inessentielle parce qu'elle n'a pas de vérité absolue en elle »⁵.

Par ailleurs, selon le deuxième argument, la culture, l'ethnie et la patrie s'avèrent inaptes à définir une altérité africaine dans la mesure où la culture et ses adjuvants se déchiffrent comme des manifestations inessentiels. Autrement dit, l'inadaptation de la culture dans la saisie exacte de l'identité véritable et profonde de l'homme découle du fait que celle-ci s'apparente à un produit et non une essence.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

La pertinence de cette assertion résulte de la raison selon laquelle la culture se trouve toujours située dans le temps et l'espace. À défaut de comporter une essentialité, elle apparaît comme une manière d'exister. « Justement parce que la culture est production de la conscience dans le temps et dans l'espace, elle ne dit rien d'une façon véritable de l'essentialité qui la fait être, mais plutôt dit une manière existentielle [...] Or nous savons tous que l'existential appelle toujours une réalité plus profonde et plus vraie sans laquelle, il ne peut avoir de sens¹. » Nonobstant l'importance attachée à la culture quand elle s'affirme comme l'un des éléments qui favorisent la distinction avec l'autre, il convient de retenir que celle-ci se distingue par son caractère relatif dans la mesure où elle encourt une détermination consécutive à la conscience se déployant dans le temps et l'espace. Au-delà de la plausible permanence qui se dégage d'elle, la culture ne peut apporter la preuve de son caractère absolu qui exprimerait l'essence de l'homme. Cette apparence lui vient de la tradition qui lui confère un semblant de pérennité au moyen de la transmission. Là réside le problème africain dans le sens où l'apparente continuité lui concède d'établir une relation de cause à effet entre la culture et son identité profonde qui porte malheureusement la faiblesse de croire à la transmission de l'essence de l'homme en tant que telle.

Cette constatation vaut aussi pour la tradition qui, au-delà de sa vétusté et de son déploiement à l'aune du temps long, ne se conçoit pas comme un critère de « caractérisation de l'homme ». En effet, « la tradition, malgré sa subsistance dans le temps n'est pas à priori un critère de la définition authentique de l'homme, tant il est vrai qu'elle-même a besoin de la consistance. Sa véritable consistance n'est point liée nécessairement à sa durée dans le temps. Celle-ci quoique étant déterminante dans la définition d'une vraie chose, n'est alors pas suffisante pour en conclure de son essence². »

Pour terminer cette séquence bâtie autour de l'inappropriation de la culturelle dans la conceptualisation d'une identité typiquement africaine, il convient de se rappeler que la revendication d'une rationalité africaine de facture philosophique résulte en partie de la minorisation du continent noir à l'actif de plusieurs penseurs européens comme le philosophe allemand Hegel et le sociologue français Lévy-Bruhl. Compte tenu de cette situation, « on ne pourra véritablement comprendre l'homme dans son identité culturelle ou raciale spécifiques qu'en le situant d'abord et de façon radicale dans son essence première : la conscience. La conscience comme présence à soi-même et au monde n'en constitue pas moins le lieu où doit s'opérer l'articulation véritable de l'homme aux données du temps et de l'espace³. »

À ce titre, le « demeurer intime » se définit comme le lieu le plus habilité à permettre la saisie de l'identité de l'homme noir. Celui-ci peut être considéré comme l'espace « de la connaissance authentique de l'africain », c'est-à-dire, « un lieu d'objectivation de l'esprit rendu manifeste par la conscience en l'homme. Le rapport intime avec nous-mêmes, comme sanctuaire où nous accédons à la lumière substantielle de la réalisation de soi et de la construction harmonieuse de la société et l'histoire, est notre habiter constant dans l'esprit⁴. »

En conclusion, l'être africain peut être décrit comme un homme pris dans sa « nature » universelle. Le recours à cette essence « générale » se présente comme l'instance de validation qui permet l'intelligibilité de l'historialité. Et le « demeurer intime » consolide la constitution de la réalisation intégrale de l'homme noir. À ce titre, la particularité africaine ne peut dépendre de la différence culturelle. Qui plus est, la singularité africaine ne peut apparaître comme la tâche principielle de tout travail philosophique.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

c) La singularité culturelle n'apparaît pas comme la tâche de la philosophie

En dehors de l'inaptitude pour la culture à aider à la conceptualisation de l'altérité africaine et en raison de ce que cette exception africaine ne découle pas de la différence culturelle, la particularité culturelle n'apparaît pas comme la tâche principale qui incombe à la philosophie. Cette approche relative à l'écueil de la tentation culturelle dans la définition d'une identité typiquement africaine est celle de Issiaka-Prosper Lalèyê¹.

Pour cet auteur, la philosophie et la culture entretiennent une relation articulée autour de deux éléments, l'un fonctionnel et l'autre génétique. Nous sommes en présence d'une conflictualité doublée d'une complémentarité. En considérant les leçons de l'histoire, l'émergence de la philosophie reste inséparable de son inscription à l'intérieur d'un cadre social et culturel. Un tel constat met en exergue l'efficacité de l'absence de consubstantialité entre la philosophie et la culture. Mieux, il n'existe pas de concomitance entre la fortune de la philosophie et la réalité d'une culture. En partant du modèle grec, l'apparition de la philosophie se déchiffre comme un événement préparé et impliquant la coexistence avec la revendication d'une primauté par rapport à d'autres pratiques à l'image du mythe, de la religion, la politique, la poésie, la magie voire la science. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de considérer les conflits expérimentés par les premiers philosophes avec leurs condisciples.

Partant de son terroir grec d'origine, le contact de la philosophie avec d'autres sociétés de l'Occident, la dévoile comme « une pratique exogène, comme une mode d'abord venue d'ailleurs. L'habillage linguistique de la pratique philosophique était évidemment le signe le plus apparent de cette extériorité de la philosophie par rapport à la culture qui était en train d'en recueillir l'héritage, sinon la tradition². »

Dans la même perspective, le philosophe se définit comme un individu inscrit dans une société. Autrement dit, il demeure un produit d'une culture et un coproducteur de la culture au même titre que ses concitoyens. À cet effet, « le biais par lequel la spécificité culturelle prend sa revanche sur l'universalité de la philosophie n'est autre que celui de la contemporanéité du philosophe avec ses concitoyens... C'est cette contemporanéité qui oblige le philosophe à s'intéresser aux problèmes de ses concitoyens³. »

Pour Issiaka-Prosper L. Lalèyê, il n'incombe pas au philosophe africain de rechercher une certaine singularité. En effet :

« La position de la philosophie sur la spécificité culturelle apparaît ainsi comme paradoxale. Cette spécificité semble se glisser dans la philosophie non pas à son insu, mais comme à son corps défendant. Pour lui, la spécificité culturelle ne constitue pas une fin en soi. Son objectif immédiat n'est ni de la célébrer ni d'œuvrer pour sa réalisation. Qui plus est, le philosophe peut être conduit à combattre plus ou moins ouvertement tel ou tel aspect d'une spécificité culturelle donnée. Ce combat contre la spécificité culturelle sera mené par le philosophe au nom des injonctions d'une raison que la philosophie place justement au-dessus, mais non point en dehors de ses réalisations historiques⁴. »

Il ressort de cette citation que la quête d'une altérité culturelle ne se déchiffre pas comme l'une des tâches principales de la philosophie. Cette fonction appartient aux sciences ethno-anthropologiques qui conçoivent leur identité à l'aune des :

« Sciences de la différence culturelle. La mission de clarification de la différence culturelle semble assignée à ces disciplines dans la mesure où la culture et ce sur quoi elle porte se déchiffrent comme

¹ Issiaka-Prosper L. Lalèyê, « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in Moufida Goucha (dir.), *Philosophie et culture & Philosophie et transculturalité*, Paris, UNESCO, 2004, pp. 47-64. Cette séquence paraît redevable de cette argumentation de Issiaka-Prosper L. Lalèyê.

² *Ibid.*, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

l'objet de ces sciences. En plus, l'étude des cultures soucieuse d'un minimum d'objectivité est une activité beaucoup moins ancienne que la réflexion philosophique. Car, la culturologie n'a pas pris conscience d'elle-même et ne s'est mise à tendre vers l'objectivité scientifique que dans la dernière moitié du XIX^e siècle avec les travaux de B. Tylor et L.H. Morgan¹. »

La prise en compte des études anthropologiques à travers une démarche bâtie sous le prisme d'une haute scientificité révèle la diversité de la culture. Pour le dire autrement, « la mise en évidence, derrière les faits culturels aux chatoiements infinis, de structures simples rigoureusement semblables les unes des autres, milite beaucoup plus en faveur d'une identité foncière des cultures humaines qu'elle ne justifierait leurs interminables différences les unes par rapport aux autres². »

Nous ne reviendrons pas ici sur le contexte colonial caractéristique du développement de la philosophie africaine longuement évoqué dans la première partie de cette enquête, mais sur l'apparition de l'intérêt relatif à la considération de la philosophicité des cultures africaines à l'initiative du colonisateur. La définition de la spécificité africaine à l'aune de la culture résulte des travaux des « penseurs européens qui ont étudié cette question de la philosophicité des pensées africaines » et qui « étaient moins sensibles aux différences entre ces cultures les unes par rapport aux autres à l'intérieur de leur africanité qu'à la différence apparemment insurmontable entre elles et les cultures européennes engagées dans leur “ mission civilisatrice ”. C'est donc le dénominateur philosophique commun à ces cultures négroafricaines que ces philosophes européens se devaient de trouver³. »

Le problème posé par la rencontre entre l'émergence de la philosophie africaine et la colonisation ressortit à au travail de déstructuration-restructuration des sociétés africaines engagé par le colonisateur par le biais d'une idéologie politique et une religion son adjuvant. La teneur de ce constat se manifeste à travers la relation entre les pratiques philosophique et théologique caractérisé en Occident par une longue collaboration. D'où l'intérêt accordé à la philosophicité ou non des cultures négro-africaines.

Au regard de ce qui précède, se profile l'idée de l'attachement viscéral de la philosophie (européenne) vis-à-vis de la recherche de la diversité culturelle négro-africaine dans le but de la nier. Qui plus est, l'initiation des africains à la philosophie reste à l'origine du même réflexe ordonné autour d'une activité liée aux pensées et aux cultures africaines conçues comme la problématique majeure de la philosophie. L'un des écueils inhérents à cette démarche s'attache au fait qu'à défaut « de survoler les spécificités culturelles négro-africaines, c'est, au contraire, dans leurs plis intimes » que ces philosophes « se mirent à démontrer l'existence d'une véritable philosophie⁴. »

En d'autres termes, contrairement à d'autres épithétisations de la philosophie qui ne s'appuient sur aucune revendication d'une exception culturelle et aucune militance en faveur de la primauté de celle-ci par rapport à d'autres cultures, la démarche africaine se singularise par une telle préoccupation.

Par conséquent, « la seule culture pour laquelle il est possible de soutenir que des philosophes ont toujours combattu est la culture philosophique. Or celle-ci n'est justement pas une culture au sens ethno-anthropologique du terme⁵. »

L'amenuisement de la philosophie de l'africanité qui fut le cheval de bataille de la première génération de philosophes africains et sur lequel nous reviendrons dans notre développement à propos des acteurs de l'africanité accrédite la thèse de l'inscription des nouvelles générations de philosophes africains à l'intérieur de l'observance de l'orthodoxie de la discipline.

Au total, l'inscription de l'homme noir dans le giron de la philosophe découle de la cohérence de tous les hommes. En effet, « l'humanité de chaque homme, quelles que soient la couleur de sa peau

¹ *Ibid.*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*

ou la forme de son nez, passe par une cohumanité qu'il est vain de nier. La philosophie n'a pas pour mission de révéler la spécificité culturelle ; ce n'est pas là sa vocation. Car la philosophie ne donne à personne aucun droit ; et pas davantage aux cultures¹. »

Dans cette optique, la revendication de la singularité culturelle africaine ne peut être entreprise comme la tâche impartie au penseur africain quelle que soit son appartenance disciplinaire. Dans un contexte marqué par l'accélération de l'histoire, la mondialisation, initiée par les religions monothéistes qui aboutit aujourd'hui au partage des progrès technoscientifiques, intègre tous les hommes dans son sillage. Au-delà de la brutalisation du continent noir par la colonisation, la construction d'une nouvelle perception par l'africain de sa société, de son système politique et de son univers symbolique ne dépend pas de la convocation perpétuelle d'un passé suranné. Il appartient au philosophe africain de façon réaliste et mature, de se tourner résolument vers la voie de la pensée. « Ce n'est que par cette voie apparemment détournée que la rationalité philosophique, sans militer aveuglement pour la spécificité culturelle négroafricaine, s'appuiera sur ce que les cultures négroafricaines contiennent d'utilisable pour renforcer la co-humanité des hommes². »

À la fin de ce titre portant sur la philosophie de l'africanité dans la *RPK*, il nous faut conclure. Nous avons découvert que la conception de l'identité africaine de cette publication paie un lourd tribut de son immatriculation dans le contexte congolais et dans celui des objectifs assignés à son université. Si tout discours rationnel ethnique trouve sa spécificité dans les conditions particulières de son enracinement, ses fondements, ses finalités et ses objets, la philosophie africaine déployée au Congo se meut à l'aune d'une philosophie nationale. Trois points ont été cités à l'appui de cette proposition : l'apport de Tempels dans l'émergence de la philosophie africaine, l'importance de l'activité philosophique à Kinshasa et l'acquisition de leur notoriété par de nombreux philosophes africains à partir du département de philosophie et des études religieuses de l'Université catholique du Congo. La philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine telle que conçue dans cette publication ressortit aux critères de cette institution universitaire s'agissant de l'ancrage africain dans la validation des travaux à savoir, l'examen des textes de penseurs africains, la scrutation de la pensée africaine dans les textes non philosophiques et l'analyse scientifique de situations et des faits de sociétés, par des enquêtes. À cela s'ajoute la prise en compte de l'expérience africaine et du bénéfice africain desdites recherches. Les thèmes majeurs de la philosophie africaine produite par la revue semblent corroborer les préconisations de l'université. À ce titre, ces thématiques qui se déchiffrent comme les trois âges de la philosophie africaine s'emploient à la recherche d'une spécificité africaine dans les questions qui préoccupent les Africains : le développement (dans les années 1970-1980), la démocratisation du régime politique africain (dans les années 2000) et la position de l'Afrique à l'égard de la technologie et de ses incidences sur les sociétés africaines (des années 2000 à nos jours). Nous avons clos la démarche en tentant de montrer que cette acception de l'africanité de la *RPK* comporte des défaillances qui tournent autour de la tentation d'un culturalisme anthropologique. En premier lieu, celles-ci concernent l'inadaptation de la culture dans la définition d'une singularité africaine sous le prisme de la culture, en raison de ce que celle-ci se perçoit comme une manifestation inessentielle. En second lieu, il ne peut exister d'expérience typiquement africaine par un dévolu excessif accordé à la différence. En troisième lieu, la recherche d'une spécificité culturelle ne peut pas être considérée comme la tâche indispensable impartie à la recherche philosophique. Au regard de ces écueils nous tenterons dans notre prochain itinéraire de porter l'interrogation sur les auteurs de cette africanité.

III – LES AUTEURS DE L'AFRICANITÉ DE LA RPK

À côté des textes, la philosophie se réalise de manière historique par des hommes inscrits dans un contexte singulier et dans des institutions. Il en est de même de la vie des revues qui reste

¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

² *Ibid.*, p. 64.

intimement liée à celle des individus qui les façonnent. L'histoire d'une revue s'apparente à une succession de moments marqués par la domination d'un ensemble de concepts et de figures marquantes. Chaque philosophe construit son système ou fait son œuvre en se préoccupant ou non de son environnement. L'acception de l'africanité ne peut faire l'impasse de cette constatation. Le titre précédent met en exergue le fait que le sens de l'africanité paraît tributaire du lieu de sa conception. Pour répondre à la question « qui pose le problème de l'africanité ? », nous nous proposons, dans le présent développement, de nous appuyer sur les auteurs à l'origine de la perception évoquée antérieurement. En effet, comme le signale le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima, « convoquer les acteurs de la philosophie africaine conduit à chercher les contraintes exercées par les lieux de sa production et surtout expliquer partiellement pourquoi le discours sur “ l'identité africaine ” a eu un succès¹. » Trois points constitueront cette étape. Nous initierons l'analyse par l'évocation des trois matrices philosophiques de l'africanité de la *RPK*. Nous nous emploierons ensuite à l'étude de la première génération des philosophes africains de l'africanité. Il s'agit, d'une manière générale, d'une promotion issue de l'école coloniale dont l'entreprise essentielle tourne autour de la démonstration relative à l'existence ou non de la philosophie africaine. Nous terminerons cette section par la présentation de la tendance actuelle de la philosophie africaine nouvelle articulée autour de l'émergence de nouvelles générations philosophiques en colère.

1. La portée des trois matrices philosophiques sur l'africanité de la *RPK*

Dans notre étude portant sur la revendication d'une rationalité africaine spécifique de type philosophique, l'épithétisation de la philosophie africaine se conçoit d'abord et avant tout comme une œuvre de penseurs d'origine européenne. Les auteurs africains qui succèdent à cette catégorie de mentors construisent leur entendement de l'africanité sous l'égide de trois matrices philosophiques, l'ethnophilosophie, la Négritude et l'authenticité. Nous nous proposons dans cette séquence de relever les traits qui indiquent l'influence de ces courants sur les auteurs de l'africanité de notre revue. Seront, tour à tour, évoqués l'intellectuel et le philosophe dans le sillage de Placide Tempels, les penseurs sous la mouvance de l'idéologie de la Négritude. Nous terminerons cette étude en montrant que ceux-ci restent marqués par l'idéologie de l'authenticité.

a) L'intellectuel et le philosophe dans le sillage de Placide Tempels

De façon générale, le penseur européen se présente comme le premier acteur de l'africanité. Les approches sur les logiques de l'adjectivation de la philosophie africaine l'attestent de manière irrécusable. En dehors de ce personnage, cette tâche de systématisation de la singularité africaine échoit à l'intellectuel et l'homme de culture africains de la période coloniale. Si celui-ci appartient au premier contingent des diplômés africains, son approche ressortit à une réaction par rapport à *La philosophie bantoue* du révérend Père Placide Tempels. Même si son ouvrage semble loin d'avoir directement participé au travail de conceptualisation de l'identité africaine. Cette opération reste à l'actif de l'Africain lui-même qui s'est approprié la démarche en s'y reconnaissant et en l'arborant comme un moyen d'identification, c'est-à-dire une voie à même de favoriser une libération culturelle².

À l'appui de cette proposition, nous porterons d'emblée notre examen sur les propos d'Alioune Diop, le fondateur en 1947 de la maison d'édition *Présence africaine* qui, dans la préface de la traduction française de l'ouvrage du prêtre belge, assure qu'il s'agit là d'un :

¹ Bidima, « Introduction. De la traversée »..., *art. cit.*, p. 14.

² Okolo-Okonda, *art. cit.*, pp. 10-11.

« Livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui. Pour moi, ce petit livre est le plus important de ceux que j'ai lus sur l'Afrique : c'est que mes préoccupations me poussaient à l'espérer ; comme elles m'ont poussé à souhaiter que Jean-Paul Sartre mît son remarquable talent et sa rare indépendance morale à projeter les éclairs de son esprit lumineux, subtil et agile, sur les méandres encore imprécis de notre ténébreux destin¹. »

Pour cet auteur, nous sommes en présence de : « Deux études capitales pour le monde noir. L'une contribue à révéler l'âme du nègre authentique inséré dans son vivifiant milieu naturel. L'autre dévoile le sens actuel de l'aventure du nègre dans le maquis européen. Nous parlerons ailleurs d'« Orphée Noir », comme d'un événement important, du premier qui marque l'entrée du Noir, comme présence active, dans la Cité à rebâtir pour tous »². Il conclut : « Nous remercions le R.P. Tempels de nous avoir donné ce livre, témoignage pour nous de l'humilité, de la sensibilité et de la probité qui ont dû marquer ses rapports avec les Noirs³. »

De ces différentes citations d'Alioune Diop découle une tendance d'immatriculation de l'œuvre tempelsienne au sein des ouvrages affectés à la libération de l'homme noir. Une telle démarche aboutit à un nivellement qui concède une même tâche à l'ethnophilosophie et à la négritude. Elle instaure une confusion entre l'idée relative à la reconstruction de l'Afrique et celle qui s'attelle à la définition d'une identité africaine.

À l'instar de toute entreprise qui se propose de penser l'Afrique par le biais de l'ethnophilosophie, Alioune Diop s'inscrit dans un courant de pensée qui tente de fournir une approche dogmatique de la singularité africaine. Celle-ci se limite à une perception du monde qui accorde sa préférence à la notion de puissance vitale conçue à l'aune d'une faculté, l'aptitude à recevoir la vie et à concevoir l'existence dans une démarche qui dépasse toute raison et toute volonté personnelle. Dans ce sens, la particularité africaine ressortit à l'observance quasi-naturelle d'une déférence à l'égard de l'être humain et de la création, d'une euphorie existentielle, tout comme la recherche d'une tranquillité inhérente à la concordance entre la vie et la nature dans sa grandeur. La démarche d'Alioune Diop comporte une impasse en ce qu'elle paraît inapte à considérer une identité dynamique, perçue comme un projet.

En dehors de cet auteur, il convient d'évoquer la figure du philosophe camerounais Marcien Towa, auteur d'un essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Dans cet ouvrage, le philosophe camerounais oppose l'ethnophilosophie à la philosophie. En effet, l'ethnophilosophie se définit, selon lui, comme une « discipline hybride, à cheval sur l'ethnologie et la philosophie et qui n'est franchement ni l'une ni l'autre »⁴.

Dans sa réfutation sans complaisance de l'ethnophilosophie, celui-ci affirme que son procédé « n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'ethnophilosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans ne se soucier ni de récuser la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine. De la sorte l'ethno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie »⁵. Autrement dit, pour notre auteur, l'une des conséquences de la démarche du Père Tempels concerne une distension démesurée de la notion de philosophie qui aboutit à une incorporation de certains aspects de la culture, mieux une reprise de données ethnologiques (croyances, mythes, rituels), en les affublant du nom de philosophie, en dehors de toute argumentation justifiant leur mutation en système philosophique⁶.

¹ Alioune Diop, Préface à *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1965.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Hountondji, « “ Ethnophilosophie ” : le mot et la chose », Conférence prononcée à l'Université du Bénin (Cotonou), p. 1.

⁵ Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 31.

⁶ Towa, *op. cit.*, p. 10.

En d'autres termes, l'existence d'une philosophie africaine reste assujettie à la conformation de sa démarche philosophique à la philosophie au sens strict du concept. Il revient, dès lors, à la philosophie africaine de se départir des écueils liés à la poursuite d'un idéal orienté vers une révolution africaine afin de promouvoir les conditions d'une auto-libération et d'une auto-émancipation.

Dans la même perspective de la critique de l'ethnophilosophie, le philosophe Paulin J. Hountondji soutient une thèse plus radicale que celle de son confrère Marcien Towa. Au-delà de la méthode, cet auteur critique l'objet même de l'ethnophilosophie. En effet, « la reconstitution laborieuse de la “ philosophie bantoue ”, de la “ philosophie ouolof ”, de la “ philosophie yoruba ” ou plus généralement, de la philosophie africaine, ne péchait pas seulement ... par sa méthode hybride. Sa première faiblesse était d'être une étude sans objet. » D'une certaine manière, l'ethnophilosophie se déchiffre comme un « discours fantasmatique qui, loin de s'appliquer à un réel préexistant, devait sans cesse réinventer son objet et se nourrir de ses propres fictions¹. »

Par ailleurs, dans l'optique des approches qui précèdent, l'ouvrage de Placide Tempels s'apparente à ce que Fabien Eboussi-Boulaga appelle « une philosophie-pour-autrui » qui recourt aux notions d'altérité, d'identité et de différence. Il s'agit d'une altérité qui dévalorise l'autre en le considérant comme différent (dans son inaptitude à philosopher). D'où la nécessité de l'établissement d'une identité (en revendiquant sa propre aptitude à philosopher). À cet effet, la différence, c'est-à-dire le devoir d'apparaître autre, se déchiffre comme la voie la plus idoine en vue de la revendication d'un droit à philosopher autrement. Les écueils de cette philosophie-pour-autrui se manifestent à travers les avatars de toutes les initiatives liées à la convocation de la différence dans la définition d'une identité africaine singulière.

La portée majeure de *La philosophie bantoue* résulte aussi de sa capacité à mobiliser certains auteurs africains déjà rompus à la philosophie occidentale à s'adonner à cet exercice d'attestation de la réalité d'une philosophie africaine propre. Parmi les auteurs qui soutiennent, dès lors, cette ligne au sein du monde universitaire français, on peut retenir : Alexis Kagame², François-Marie Lufuluabo³, Jean-Calvin Bahoken⁴, John Biti⁵, Basile Fouda⁶ et Alassane N'Daw⁷.

En dehors de l'influence positive exercée sur des auteurs européens comme Gaston Bachelard, Gabriel Marcel, Lavelle et Jean Wahl, l'ouvrage de Placide Tempels semble, par ailleurs, à l'origine d'une levée de boucliers de la part des gardiens du temple de l'orthodoxie de la pensée philosophique européenne. Il suffit pour s'en persuader de mentionner le nom de Georges Gusdorf qui fait l'hypothèse de la déliquescence de la philosophie : « La crise est ouverte, et l'on peut se demander où l'on s'arrêtera sur le chemin de la désintégration. Le concept de philosophie tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine... quels qu'en soient les éléments et les modalités. Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peau⁸. »

En somme, dans sa préhistoire, l'ouvrage de Placide Tempels influence, d'une manière ou d'une autre, la conception de l'africanité de la *RPK*. La recherche gagnerait à prendre en compte l'idéologie de la Négritude dont les incidences restent non moins négligeables.

b) Des penseurs sous la mouvance de l'idéologie de la Négritude

Excepté les incidences de l'ouvrage du Révérend Père Placide Tempels, l'acteur de l'africanité de la *RPK* s'inscrit dans le sillage du mouvement de la Négritude. Il ressort de nos études précédentes

¹ Hountondji, *art. cit.*, p. 2.

² Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956.

³ François-Marie Lufuluabo, *Vers une théodicée bantu*, Tournay Casterman, 1962.

⁴ Jean-Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines*, Paris, Présence africaine, 1967.

⁵ John Biti, *Religions et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, coll. « Études et documents africains », 1962.

⁶ Basile Fouda, *Philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de doctorat 3^e cycle, Faculté des Lettres, Lille, 1967.

⁷ Alassane N'Daw, *Peut-on parler d'une pensée africaine ?*, Paris, Présence africaine, 1966.

⁸ Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, ..., op. cit.*, p. 10..

que la première génération de philosophes africains articule son entreprise autour de l'existence ou non d'une rationalité africaine de nature philosophique. L'adjectivation de la philosophie africaine procède de la prise en compte d'une relecture de l'histoire négro-africaine marquée par la traite négrière, l'esclavage, la colonisation et l'*apartheid*.

Nous ne reviendrons pas sur la quête de soi par l'Africain caractéristique de cette démarche orientée vers un passé perçu comme immuable et imperméable à l'action du temps. Une telle attitude accorde un privilège au concept de racines par le biais de la sacralisation et de l'exhumation de la différence des traditions culturelles africaines¹.

Parmi les courants qui revendiquent une autorité certaine et qui influencent directement ou indirectement l'africanité de la *RPK*, la Négritude occupe une place non moins importante. Quelle que soit son origine, de Senghor ou d'autres auteurs, celle-ci postule la défense de la beauté et de l'unité de l'être africain (*african mode of being*) définie sur la base de sa dissimilitude avec la modalité d'être de l'européen. Ce rapport à l'existence trouve ses fondements dans le recours à une représentation idyllique du passé africain. Les diverses postures philosophiques évoquées à l'occasion de l'épithétisation de la philosophie africaine résultent de cette industrie.

La prééminence de la Négritude sur l'africanité de la *RPK* s'observe à travers la reprise du projet senghorien de l'identité originaire. Si cette idéologie sollicite une « volonté d'être soi-même pour s'épanouir » dans la dignité et la fierté de la part du Noir, incombe à l'Africain la participation à l'universel au même titre que les autres. En effet :

« Être nous-mêmes, en cultivant nos valeurs propres, telles que nous les avons retrouvées aux sources de l'Art Nègre : celles-là qui, par-delà l'unité profonde du genre humain, parce que nées de données biologiques, géographiques, historiques, sont la marque de notre originalité dans la pensée, dans le sentiment, dans l'action. Être nous-mêmes, non pas sans emprunts, mais pas par procuration [...] Sans quoi, nous serions que de mauvaises copies des autres au Musée vivant, comme l'ont été les Nègres d'Amérique sous l'esclavage »².

Pour lutter contre la dépersonnalisation du Nègre qui s'apparente à un seul imitateur, politiquement et culturellement aliéné pendant la période coloniale, la désaliénation du noir passe par la redécouverte de l'esprit de création des ancêtres noirs et de leurs valeurs originales. Il s'agit là de l'une des solutions les plus idoines en vue de retrouver une base culturelle première qui se conçoit comme un lieu de ressourcement à partir duquel le monde noir peut élaborer le travail de libération du continent africain.

Après la récusation de l'esprit de *ghetto*, cette entreprise appelle la négritude des valeurs exotiques par le biais de leur adaptation au contexte historique et sociologique de la vie de l'homme noir.

Parmi les éléments de cette lutte qui possèdent une certaine pertinence, la liberté occupe une place importante. En réalité, la liberté se déchiffre comme l'un des biens les plus précieux arrachés à l'homme noir par la colonisation. La Négritude se définit, dans cette perspective, comme le lieu le plus adéquat de la recherche et du recouvrement de cette liberté.

Au-delà de la liberté, l'homme noir est appelé à devenir une personne. Demeure impartit à l'Africain de cultiver cette valeur quelle afin de travailler dans le sens propre de sa vocation en vue de l'épanouissement collectif de la communauté.

Ces postures comportent la faille de promouvoir une africanité en déphasage avec la réalité. Elles promeuvent une identité africaine en opposition radicale, formulée par quelques binômes, « nous vs eux », « autochtones vs étrangers », « Blancs vs Noirs », « vainqueurs vs vaincus » ... La convocation de chaque catégorie s'appuie sur des déterminations considérées comme essentielles tandis que les notions de synthèse, de métissage et d'interculturalité s'avèrent battues en brèche.

¹ Coll., *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, Alternatives Sud vol. X (2003) 4, Paris, L'Harmattan, p. 9. Cette séquence s'inspire de l'éditorial de cet ouvrage, « Leurres et lueurs de la philosophie africaine » rédigé par Albert Kasanda L.

² Madidi Sumb'A.M., « Le concept de " l'homme créateur " chez L.S. Senghor », *RPK*, vol. IV, n° 6, juillet-décembre 1990, p. 17.

Dans cette optique, comme le relève la tentation culturaliste de l'africanité de la *RPK*, la culture africaine se trouve parée des oripeaux, à l'image d'un tout organique, de l'imperméabilité et de l'incapacité d'assomption des éléments étrangers. Une telle option conduit à l'enfermement de l'Africain sur lui-même par le biais d'une approche réductionniste de la lecture de l'histoire du continent et de ses situations. Comme le signale d'ailleurs cet auteur, « l'obsession identitaire sous-jacente à ces courants de pensée occulte la diversité et la pluralité des cultures africaines au profit de ce qui, théoriquement, est censé en constituer l'essence ou la quintessence. En d'autres termes, le mouvement parle de l'Afrique au singulier. Ce faisant, il omet de mentionner bien d'autres caractéristiques du continent¹. »

Se profile derrière une telle entreprise l'oubli du rapport de forces né de la configuration des relations sociales et de la gestion du domaine économique ainsi que du jeu politique, de l'opportunisme y afférant dont l'importance semble relativement minorée. Un privilège reste dévolu à la quête de la substance d'une culture méprisée. Il suffit, pour preuve, de considérer les impasses attachées à cette vision, partant de la politique de l'authenticité du président Mobutu Sese Seko aux errements des socialismes africains dont l'*Ujamaa* de Julius Nyerere en passant par le panafricanisme de Kwame Nkrumah.

Nonobstant l'aspect progressiste de ces « idéologies », du fait de la revendication d'une spécificité africaine humiliée, ces théories se déploient sous l'initiative des élites africaines de la période postcoloniale qui se transforment en bourgeoisies locales. Conscientes de leur légitimité culturelle poursuivie, celles-ci procuraient la latitude de favoriser la construction de nouveaux régimes de rapports de forces internes aptes à permettre l'émergence de leur puissance politique, la construction de leur richesse et l'assouvissement de leurs intérêts personnels.

Il convient, dès lors, de signaler que le dessein d'émancipation africaine par le truchement de la réhabilitation culturelle s'apparente à un échec en raison des défaillances qui lui ont été assignées par ses concepteurs. Au-delà des impasses ci-dessus évoquées, d'un point de vue théorique, la démarche « n'a pas donné lieu à une réflexion rigoureuse et conséquente, par exemple, en ce qui concerne le sens de la souffrance en Afrique, la gestion de l'altérité, la gouvernance, les mécanismes de domination à l'œuvre sur le continent. L'illusion qui fait voir la réhabilitation du passé africain comme réponse aux difficultés du continent a fait passer au second plan les véritables questions des sociétés africaines et tronqué ainsi la réflexion. L'intelligentsia africaine s'est, à cet égard, illustrée par le mimétisme et la victimisation². »

En dehors de ce qui précède, la lutte en faveur de la dignité humaine révèle un second écueil qui a trait à l'oubli du projet philosophique fondamental qui, au-delà de la recherche des moyens de résistance à l'égard de la domination, peut permettre d'aider à la production de théories à même de fonder une pratique philosophique émancipatrice et libératrice en même temps.

En somme, au-delà de ses « faiblesses », l'idéologie de la Négritude se déchiffre, sans conteste, comme l'une des matrices de l'africanité de la *RPK*. Notre démarche appelle, à cet effet, la prise en compte de la théorie de l'authenticité qui admet les mêmes incidences.

c) Des acteurs à l'africanité conçue dans le sillage de l'authenticité

À l'image de nombreuses revues, la *RPK* repose sur des concepts et des courants. Dans l'analyse relative aux origines de la *RPK*, son développement paie un tribut, au-delà des préconisations de l'Université catholique du Congo et des incidences du projet d'un type d'homme nouveau, à l'influence de l'actualité politique des années 1970 marquée par l'idéologie de l'authenticité.

En effet, du point de vue du positionnement pour ou contre qu'il requiert de la part du penseur, l'authenticité apparaît indirectement et directement, à cette époque, comme la matrice du discours

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 11.

philosophique congolais sur le monde. Cette idéologie politique reste, de manière indéniable, à l'origine de l'organisation du « champ de production culturelle congolais entre 1970 et 1980¹. »

Pour esquisser une conceptualisation de cette notion déjà sommairement évoquée dans nos développements antérieurs, il convient de ré-insister sur son objectif affiché ordonné autour de la volonté de « mettre en route “ la révolution culturelle zaïroise ” en créant “ un lieu culturel ” ou un “ environnement psycho-social nécessaire à l'exercice d'une existence intellectuelle ” qui devait trouver son orientation dans le “ devoir-être de l'authenticité ” conçue comme un antidote approprié à la crise identitaire générée par l'idéologie coloniale². »

Dans cette perspective, nous ne pouvons ignorer la teneur structurante de l'idéologie de l'authenticité dans la construction des œuvres philosophiques des penseurs congolais. Comme le signale d'ailleurs Valentin-Yves Mudimbe, « que ce soit en une adhésion bruyante, en une référence intelligente et discrète ou encore en une distance critique, les auteurs zaïrois se situent presque tous par rapport à elle »³.

Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer le fait que la bibliographie de la philosophie africaine réalisée par le Révérend Père Josef Smet met en exergue un nombre considérable d'études portant sur le thème de l'authenticité dans la période allant de 1970 à 1980⁴. La prééminence accordée à cette thématique par les intellectuels congolais découle de la réalité selon laquelle, à partir de 1971, celle-ci se présente comme la seule « toile de fond sur laquelle se projet(ait) et se dessin(ait) énergie et vouloir-être de tout un peuple »⁵.

Dans cette optique, l'*Essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité* à l'initiative de Kangafu Kutumbagana qui soutient l'idée selon laquelle, l'authenticité apparaît non seulement pas comme un thème mais surtout comme un ordre du discours à qui incombe l'expression d'une volonté de vérité et de pouvoir, paraît symptomatique de cette période. Reste imparti à cet ouvrage de concéder une assise philosophico-théorique à la démarche du président Mobutu dans le but de relever ses conséquences sociales et culturelles. Le caractère normatif et prescriptif de cette idéologie à l'égard de tout intellectuel congolais se laisse entrevoir dans cette affirmation qui souligne que « la création scientifique, littéraire et artistique, l'interprétation zaïroise des faits et des événements trouveront leur orientation dans le devoir-être de l'authenticité⁶. »

Dans une évocation apte à être considérée comme une déclaration kérygmatisée, notre auteur conçoit l'authenticité comme « l'expression de la rénovation apportée par le Régime du 24 Novembre 1965. C'est par elle que se trouve indiqué “ ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est beau et ce qui est laid, ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est sublime et ce qui est vil ”. Elle dit ce (sic) qui se vaut mieux, ce qui est préférable, ce qu'il faut estimer, admirer, détester, mépriser. Elle dit ce qu'on doit sacrifier et à quoi. L'idéologie de l'authenticité établit dès lors une échelle de valeurs⁷. »

À ce titre, la conjuration de l'aliénation coloniale appelle cette échelle de valeurs qui repose sur un recours/retour à la « raison ancestrale ». En effet :

« Le thème du “ recours à l'authenticité ” souligne la nécessité d'organiser les pôles de référence de l'Africain, du Zaïrois. Pourtant, il en appelle à “ lui-même ” comme conscience-instance critique et comme le sujet même de l'univers acculturé du Zaïre ; à “ l'effort collectif ”, cette vie “ sociale collectiviste et communautaire de l'Afrique ancestrale ” (Senghor) comme raison – dans le sens mathématique du terme – de l'organisation de la société ; à “ la femme zaïroise ” comme gardienne

¹ Kasereka Kavwahirehi, *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, P.I.E., Peter Lang, 2009, p. 139. Nous nous inspirons ici de l'argumentation de cet auteur.

² *Ibid.*

³ Mudimbe, « Société, idéologie, littérature », in *Notre Librairie*, n° 44, 1978, p. 9.

⁴ Josef Smet, *Philosophie africaine. Une étude bibliographique (1729-2000)*, Kinshasa, FCK, 2005.

⁵ Kinyongo Jeki, « Le Zaïre en quête de son authenticité. Essai de philosophie politique africaine », in *Cahiers philosophiques africains*, n° 7-8, 1975, p. 5.

⁶ Vingi Gudumbajana Kangafu, *Discours sur l'authenticité : Essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité*, Les Presses africaines, 1973, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

de nobles traditions ancestrales ; comme “ chef coutumier ” comme modèle de l’autorité, à “ l’homme zaïrois ” comme être historique¹. »

Il ressort de ces citations que l’idéologie de l’authenticité déploie toute une entreprise pour fournir un cadre qui régit toute production intellectuelle, esthétique et politique. Celle-ci reste tributaire des préconisations du président de la république qui régent la création artistique et la recherche scientifique. Une telle image de la science et de l’art semble récuser le fait que l’art moderne parait se mouvoir en dehors de la reconnaissance d’un ordre sociopolitique et culturel délimité à l’avance. En d’autres termes, la tâche impartie au philosophe et à l’artiste congolais concerne la mise en relief de l’expression de l’authenticité profonde du peuple congolais. Même si l’ouvrage « échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d’un parti ou d’un État. L’artiste [...] n’exprime son peuple que s’il ne se le propose pas, et si nul ne le lui commande. Car si l’on pouvait le lui prescrire, cela voudrait dire que ce qu’il va produire a déjà été dit dans la langue de la prose quotidienne, technique, politique : sa création serait une fausse création »².

Pour montrer l’importance de la prégnance de l’authenticité dans tous les domaines relatifs au savoir en république du Congo, il importe de considérer le colloque national sur cette thématique organisé du 14 au 21 septembre 1981 sous l’égide de l’Union des écrivains zaïrois. Cette instance dirigée par des officiers de l’armée qui prônait une « révolution culturelle » est apparue comme un tremplin en vue de l’accession aux hautes fonctions du parti-État. Les thèmes des séances dudit colloque laissent transparaître la justification du devoir-être de l’authenticité par toutes les disciplines scientifiques invitées, partant de l’économie aux sciences naturelles en passant par la médecine, la religion, la littérature, la sociologie, la linguistique et la philosophie.

Parmi les apports théoriques à l’appui de la notion de l’authenticité à l’œuvre pendant les travaux de ce colloque émerge la position du philosophe congolais Nkombe Oleko aux yeux de qui cette notion se déchiffre comme un « point de départ », mieux le « cadre » qui permet la conceptualisation d’une pensée ou d’une science africaine spécifique et libératrice³. La singularité de cette approche se rapporte au fait que les prises de position qui précèdent l’acceptation de Nkombe Oleko s’inscrivent dans le sillage d’une acceptation de l’authenticité comme une « matrice philosophique »⁴.

En dehors de cette évocation de Nkombe Oleko, mérite d’être signalée la portée de celle du professeur Kinyongo Jeki et de Phoba Mvika, son adjuvant. À défaut d’être considérés comme les soutiens de la perspective du président, nos deux auteurs accordent un privilège à une conception de l’authenticité à travers une réflexion sur la signification, à la lumière de la philosophie, entre cette notion et la différence.

Pour Kinyongo Jeki :

« Tout en œuvrant pour la réalisation de son désir légitime d’être soi-même, le Zaïre doit rejoindre le concert des Nations. Il n’en va pas autrement de la personne humaine et donc de toute communauté humaine. C’est en cela que consiste le paradoxe existentiel ou dialectique existentielle. D’une part, la personne humaine et donc toute communauté républicaine doit se réaliser là elle se trouve, à l’époque où elle vit ; d’autre part elle doit participer et s’ouvrir à la communauté humaine. Le mouvement centripète initial doit déboucher sur un mouvement centrifuge. L’authenticité est donc un moment de la dialectique existentielle d’une personne ou d’une Nation, mais un moment essentiel. Elle dit autocritique en vue d’un envol conséquent vers le rendez-vous de la fraternité universelle⁵. »

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 297.

³ Nkombe Oleko, « Méthode et point de départ en philosophie africaine : Authenticité et libération », *Philosophie africaine...*, *op. cit.*, pp. 69 et 73.

⁴ Mvumbi Ngolu Tassa, « Le concept du “ Recours à l’authenticité ”, matrice philosophique », in *Afrique et philosophie*, Kinshasa, FCK, 1978.

⁵ Kinyongo Jeki, « L’être manifesté. Méditations philosophiques sur l’affirmation de soi, la participation et l’authenticité au Zaïre », in *Synthèse*, n° 4, (numéro spécial), 1973, p. 8.

Cette citation révèle la réalité selon laquelle une évocation idoine de l'authenticité appelle la prise en compte d'un risque du culte de la différence et du repli sur soi quand elle s'appuie sur une récusation du statut ontologique de l'homme qui se présente comme un pro-jet. Avant de revenir sur les incidences de cette démarche dans la conception d'une spécificité africaine, il convient de souligner que l'auteur s'inspire ici de Jean-Paul Sartre qui, dans « Orphée noir », signale que l'épisode consécutif à la découverte du soi et de la canonisation de ses propres valeurs ostracisées par le moment colonial vise fondamentalement un humanisme profondément humain¹.

Tout compte fait, notre insistance sur le poids de l'authenticité dans l'espace culturel et intellectuel congolais des années 1970-1980 avait pour finalité de montrer qu'au-delà de son impact, cette idéologie n'a pas pu enfermer le philosophe dans la logique du régime politique du président Mobutu. Cette conviction se conforte par l'apparition à cette époque d'intellectuels qui ont déployé leur entreprise à récuser cette idéologie « fétichiste » qui, en dehors de la négation de la réalité, a occasionné l'apparition de philosophes ancrés dans une réflexion fondatrice d'un mode d'exister et de penser qui tient compte de l'Africain de son temps. Ce cadre des trois matrices philosophiques de l'africanité de la *RPK* posé, nous pouvons consacrer l'examen à quelques figures tutélaires de la *RPK*.

2. Les figures tutélaires de la *Revue philosophique de Kinshasa*

Au regard de ce qui précède, la première génération des auteurs de l'africanité de la *RPK* demeure celle issue de l'école coloniale. Si chaque philosophe construit son système ou fait son œuvre en se préoccupant ou non de son environnement, nous nous proposons d'étudier quelques figures tutélaires de la revue par rapport à l'actualité de la philosophie africaine, en raison de leurs publications et de leurs contributions dans les débats qu'il importe de qualifier d'instituants. Nous sommes en présence d'une prédominance d'ecclésiastiques revendiquant une double appartenance disciplinaire, philosophique et théologique. Seront, tour à tour, évoqués : Pères Josef Smet, Marcel Ignace Tshiamalenga Ntumba et M^{gr} Théodore Mudiji Malamba Gilombe.

a) Une prédominance d'ecclésiastiques parmi les figures tutélaires de la revue

L'un des constats relatifs aux figures de l'africanité de la *RPK* concerne la prédominance d'ecclésiastiques parmi les piliers de cette publication. Nous consacrerons cette section à la biographie succincte des personnalités retenues. Une insistance sera portée sur les répercussions de cette identité cléricale dans le déploiement de leur acception de l'africanité et de la philosophie africaine.

A cet effet, le Professeur Josef Smet apparaît comme l'une des plus grandes figures de l'histoire de la philosophie africaine². Il est né le 24 juillet 1926 à Vrasene (Belgique). Prêtre depuis le 7 avril 1953, docteur en philosophie (Katholieke Universiteit te Leuven, Belgique, 1958). Il appartient à la congrégation des prêtres passionistes, premier consultant et Vice-Régional du Vicariat Régional du Christ Sauveur des Passionistes au Congo (Zaïre).

De 1958 à 1966, il s'occupe de l'enseignement de la philosophie au philosophicum des Passionistes Wezembeek-Opem (Belgique). De 1961 à 1966, il devient directeur du même institut. De 1966 à 1967, il est professeur au Philosophicum des Pères Dominicains de Leuven.

¹ Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », *Préface à l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, ed. Léopold Sédar Senghor, Paris, PUF, 1948. Repris dans *Situations*, II. *Les lendemains de guerre*, Paris, Éditions Gallimard, 1948.

² Le choix pour ces figures repose sur plusieurs raisons. En effet, Josef Smet se présente comme le Père de la philosophie africaine. La philosophie africaine lui doit la publication des œuvres de Placide Tempels et l'institution des cours de philosophie africaine à l'Université de Lubumbashi.

Il arrive au Congo (Zaïre) en 1969. De 1969 à 1971, il est chargé de cours à l'Université Lovanium, Faculté de Philosophie et Lettres. De 1971 à 1974, il exerce comme professeur au sein de la même institution, transférée alors à Lubumbashi avec l'avènement de l'UNAZA (Université nationale du Zaïre). À cette époque, il est visiteur à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa. De 1972 à 1974, il assume la responsabilité du Département de Philosophie de la Faculté de Philosophie et Lettres, Campus universitaire de Lubumbashi. En 1974, il quitte ce département et y reste en qualité de professeur visiteur jusqu'en 1980.

De 1974 à 1983, il est professeur au Département de Philosophie et Religions Africaines de la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, département dont il assure la responsabilité de 1977 à 1980. À partir de 1983, il devient professeur visiteur à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa.

À côté de Josef Smet, Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba se présente comme l'un des auteurs les plus illustres par ceux qui ont marqué le paysage philosophique et théologique africain et congolais. Pourvu d'un doctorat en philosophie et d'un doctorat en théologie, la trajectoire de cette sommité intellectuelle se concentre plus sur la philosophie. Issu d'une famille nombreuse de douze enfants (huit garçons et quatre filles), Tshiamalenga Ntumba est né le 1^{er} novembre 1932.

Suite à son ordination en 1960, notre auteur, prêtre du diocèse de Mbuji-Mayi, a poursuivi des études sanctionnées par un doctorat de théologie de l'Université catholique de Louvain en Belgique en 1963. Il a réalisé une deuxième thèse cette fois-ci en philosophie à l'Université de Francfort en Allemagne en 1980.

Du point de vue de ses responsabilités universitaires, depuis 1971, Tshiamalenga a été professeur de philosophie à l'Université de Kinshasa. Pendant de très longues années, il a assumé la tâche de doyen du département de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa. Il a aussi exercé comme Professeur-visiteur à l'Université de Witten-Herdecke (1987-1990) ; à l'Université d'Oldenburg (1992-1993) et à l'Académie catholique de Stafelfels. De 1973 à 1993, il a fait partie du Comité directeur de la Fédération internationale des sociétés de philosophie.

Au-delà de son caractère disparate, l'œuvre de Tshiamalenga Ntumba se caractérise par sa densité et sa variété. Elle se spécifie par son projet philosophique qui s'exprime à travers sa philosophie de la « bisoïté » sur laquelle nous consacrerons un développement, l'impact de sa pensée sur la théologie africaine et une réflexion sur la méthodologie¹.

Enfin, en dehors de Josef Smet et Marcel Ignace Tshiamalenga Ntumba, la troisième figure tutélaire que nous entendons évoquer dans cette dissertation est celle de M^{gr} Théodore Mudiji Malamba Gilombe.

M^{gr} Mudiji est né le 9 avril 1941 à Nioka-Kakese dans la province de Bandundu en République démocratique du Congo². Après des études primaires et secondaires au petit séminaire de Laba du diocèse d'Idiofa de 1954 à 1962, il entreprit des études de philosophie et de théologie à l'Université Pontificale Urbainienne, de 1962 à 1969. Outre la licence de théologie et de philosophie, il obtint également, en 1967, un diplôme en histoire de l'athéisme à la même université et en 1968, le certificat en mass-média à l'Institut supérieur de formation pro Deo de Rome. Il poursuivra un autre parcours d'études universitaires à l'Université catholique de Louvain de 1976 à 1981. Il obtient une licence en archéologie et en histoire de l'art en 1979 ; en 1981 le doctorat en philosophie sous la direction de Jacques Taminiaux, avec une thèse sur *Formes et fonctions symboliques des masques mbuya des phende. Essai d'iconologie et d'herméneutique*³. Il découle de ce parcours que Théodore Mudiji s'est spécialisé dans les domaines de la philosophie de l'art, la philosophie moderne, la métaphysique, la philosophie de la culture et religion.

¹ Bénédet Bujo et Juvénal Ilunga Muya, *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. II, Academic Press Fribourg/Éditions Saint Paul, 2005, p. 162.

² *Art et philosophie. La quête de l'absolu à l'aube du troisième millénaire, Mélanges en l'honneur de Mgr Théodore Mudiji*, RPK, vol. XXIII, n° 40-41, janvier-décembre 2008, UCC, Kinshasa, 2010.

³ Théodore Mudiji, *Formes et fonctions symboliques des masques mbuya des phende. Essai d'iconologie et d'herméneutique*, Thèse de doctorat en philosophie, Louvain, 1981.

Dans son activité universitaire, Théodore Mudiji a assumé de nombreuses charges d'ordre scientifique et administratif. Il a été tour à tour, chef de département philosophie et religions africaines, chef de Département d'agrégation de l'enseignement secondaire du degré supérieur, Doyen de la Faculté de philosophie, chargé de mission de la Faculté de Communications sociales, Secrétaire administratif des Facultés catholiques de Kinshasa et Directeur du Centre d'études des religions africaines.

Deux constats découlent des « biographies » de ces figures tutélaires. Elles révèlent l'omniprésence de clercs d'une part et la prédominance de doubles cursus d'autre part. Nous nous intéresserons dans cette analyse à cette deuxième raison. La première constituera l'objet de notre développement ultérieur.

La prééminence des clercs parmi les auteurs de la première promotion des philosophes africains résulte du fait que le premier contact des Africains avec la discipline philosophique se réalise avec l'entrée de la philosophie dans le cursus de formation du clergé autochtone dans les grands séminaires. La philosophie constitue, en effet, le fondement d'un premier cycle qui s'apparente à un préalable dans la poursuite des études théologiques.

Par ailleurs, avec la publication de *La philosophie bantoue* du missionnaire belge, la Faculté de philosophie de l'Université Lovanium de Léopoldville (Kinshasa) s'empare du débat relatif à l'existence ou non d'une philosophie africaine. Dans l'effervescence de cette période alliée à l'émergence d'un clergé autochtone ci-dessus évoquée, de nombreux ecclésiastiques bénéficieront de bourses d'études en vue de parfaire leur scolarité dans les universités occidentales. La quasi-totalité de ces prêtres opteront pour le domaine philosophique et plus précisément pour l'étude de la philosophie du docteur angélique, Thomas d'Aquin, à cette époque préconisée par l'Église catholique romaine. Leur parcours aboutira à la soutenance de thèses de doctorat consacrées aux cultures africaines et aux sagesses issues de leurs ethnies.

L'un des écueils de l'appartenance au clergé de la majorité de ces auteurs reste thématiquement par Paulin Hountondji quand il soutient :

« On comprend donc que leur préoccupation essentielle ait été de trouver une base psychologique et culturelle pour enraciner le message chrétien dans l'esprit de l'Africain, sans trahir ni l'un ni l'autre. Préoccupation, en un sens, éminemment légitime. La conséquence, toutefois, est que ces auteurs sont obligés de concevoir la philosophie sur le modèle de la religion, comme un système de croyances permanent, stable, réfractaire à toute évolution, toujours identique à lui-même, imperméable au temps et à l'histoire¹. »

En somme, à la question relative à l'identité de l'acteur de l'africanité de la philosophie africaine, la première réponse ressortit à la génération découlant de l'école coloniale au sein de laquelle se profile une présence de clercs. La deuxième réponse concerne la prépotence de double cursus théologique et philosophique.

b) Une prédominance de double cursus universitaire

En dehors de la primauté des clercs au sein de la première génération des penseurs de la RPK, la singularité de ces philosophes africains renvoie à une prédominance de leur double cursus, en majeure partie, théologique et philosophique. Cette situation résulte des relations entre les deux disciplines et du choix de l'Université catholique du Congo².

En premier lieu, même si le rapport entre la théologie et la philosophie ne semble pas incontournable, nous ne pouvons nier la relation séculaire entretenue par les deux disciplines, partant de l'époque patristique jusqu'à l'époque actuelle en passant par le Moyen-Âge. Au cours de

¹ Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »...*, op. cit., p. 47.

² Un numéro spécial a été consacré à cette thématique : *Christianisme et philosophie en Afrique*, RPK, Vol. XVI, n° 29-30, FCK, janvier-décembre 2003.

ces périodes, l'une des tendances de la théologie a consisté à s'appuyer sur la philosophie pour fonder ses théorisations.

D'une manière générale, les alliances entre la philosophie et la théologie se déploient suivant deux configurations. Dans la première, la philosophie se définit comme un adversaire de la théologie. Cette tendance sera manifeste auprès d'un auteur comme Luther qui récuse la portée de la philosophie en s'appuyant sur l'autorité de la seule Écriture sainte. Le deuxième penchant renvoie au combat livré par la théologie à l'endroit de certaines philosophies qui ne concordent pas avec la foi chrétienne ou s'y opposent. Une telle configuration établit une alliance avec certaines philosophies à même d'apporter une plus-value à l'expression de la foi. Saint Thomas d'Aquin se présente comme l'une des figures associées à cette démarche. Dans cette optique, la philosophie peut être perçue comme « la servante de la théologie », c'est-à-dire, que la théologie l'utilise pour les fins qui lui sont propres.

Cette acception des liens entre les deux disciplines semble être l'option de l'UCC qui recourt à la philosophie pour faire briller la théologie. Celle-ci reste thématifiée par Clément d'Alexandre (140-220 environ) quand il souligne qu'« avant la venue du Seigneur, la philosophie était indispensable aux Grecs pour les conduire à la justice, maintenant elle devient utile pour les conduire à la vénération de Dieu. Elle sert de formation préparatoire aux esprits qui veulent gagner leur foi par la démonstration. Elle ouvre la route à celui que le Christ rend ensuite parfait¹. »

La longue et fructueuse coopération entre les deux entités, loin de s'apparenter à un fruit du hasard, découle de la proximité de leurs projets respectifs. Elles entendent porter leur interrogation sur tout ce qui intéresse la réalité humaine. Au-delà de quelques différences liées au fait que le théologien confronte son ouvrage avec la parole souveraine de Dieu alors que le philosophe tente de préserver l'indépendance de la rationalité humaine, l'alliance entre les deux disciplines s'élabore sur des bases nouvelles en Afrique, par rapport aux deux mille ans d'histoire européenne.

Par ailleurs, la corrélation entre la foi et la raison, la théologie et la philosophie se conçoit comme une problématique non apaisée. Il demeure un débat qui puise ses origines aux temps immémoriaux de l'histoire de la pensée. Ce constat incite donc l'Université catholique à appuyer son ambition sur l'articulation dialectique des deux pôles dans une optique permettant de projeter les bases d'une conjonction harmonieuse à même de leur donner de convoler en justes noces².

En deuxième lieu, la Faculté de philosophie de l'UCC est dénommée Faculté de philosophie et religions africaines. Ce département vise la formation de « vrais philosophes qui soient capables [...] d'entrer facilement en dialogue avec les savants de toutes les disciplines et d'avoir, comme un des principaux centres d'intérêt et de réflexion, l'homme et le phénomène religieux »³.

Dans la même optique, « la Faculté a tenu à préciser qu'il s'agissait des religions africaines parce que notre intention est de parvenir finalement à une meilleure connaissance de ces religions ; de sorte que les cours de philosophie comme ceux des sciences humaines inscrits à ce département tendent à donner à l'élève la largeur et la vigueur d'esprit indispensable à une appréhension philosophique et scientifique de la société, de la pensée, de la sagesse et de la spiritualité africaines⁴. »

En troisième lieu, toujours dans le sens du projet de l'Université catholique, la re-création d'une Faculté de philosophie, en son sein, avait pour finalité de faire briller la théologie. Face à cette visée se profile une tentative de ré-visitation de la délibération relative à la possibilité d'émergence d'un christianisme africain capable de produire sa propre vision de la foi chrétienne.

Tout compte fait, cette conception de la relation entre la philosophie et la théologie corrobore la définition de la philosophie chrétienne par le Pape Léon XIII qui la conçoit comme l'auxiliaire de l'œuvre du salut de l'humanité. La théologie chrétienne se présente comme « l'usage que fait le chrétien de la spéculation philosophique dans son effort pour conquérir l'intelligence de sa foi tant

¹ Clément d'Alexandrie, *Stromates* 1, 5.

² Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo, *Éditorial, in Christianisme et philosophie en Afrique ...*, op. cit., p. 5.

³ Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et religions africaines de la Faculté de théologie », art. cit., p. 16.

⁴ *Ibid.*

dans les matières accessibles à la raison naturelle que dans celle qui la dépassent. » En d'autres termes, il s'agit donc d'un usage philosophique de la raison, mais qui refuse de se priver des lumières de la foi et qui se met au service de la révélation et, en retour, est restaurée et accrue, en tant que raison naturelle, par la grâce du Christ¹.

Hormis le double cursus philosophie/théologie, apparaît d'autres articulés autour de la théologie/anthropologie, l'ethnologie/anthropologie ainsi que la philosophie/anthropologie. Nonobstant la variété inhérente à cette configuration, cette dernière figure fait l'option de la recherche à propos de l'altérité. Autrement dit, le projet tente de « comprendre l'autre, le saisir dans sa singularité et dans l'étrangeté inquiétante qui est la sienne »². Cette configuration comporte néanmoins un dilemme qui pose problème. Si l'étude part d'une hypothèse portant sur la similarité, il convient de relever aux autres les traits caractéristiques de leur identité qu'ils ne maîtrisent pas. Quand l'étude s'appuie sur la dissemblance, la démarche tente de produire un savoir qui intéresse exclusivement ceux à qui il se destine. Cette posture de l'ethno-anthropologue se trouve thématifiée par l'anthropologue français Francis Affergan dans *Critiques anthropologiques*³ : il importe de les dominer en vue de les sauver de la misère ; or ils apparaissent autres ; à ce titre, il convient de les assimiler à nous ou il faut les considérer comme différents. Ce qui conduit à la nécessité de les dominer afin de les préserver et du fait de leur altérité, il semble plus adéquat de les séparer de nous⁴.

Une telle révélation met en œuvre une logique binaire consécutive à toute démarche anthropologique. Cette situation dénote de l'inscription de l'ethno-anthropologue africain au sein de plusieurs temporalités. La première concerne l'histoire de son contexte. La deuxième renvoie à sa confrontation en tant qu'ethnologue avec ses informateurs. La troisième correspond au moment de la rencontre des deux précédentes temporalités qui se conçoit, en dernière instance, comme la mise en récit et en écrit de ladite rencontre. Quelle que soit la temporalité envisagée, les lieux et les modalités relatives à la production et à la rédaction du récit des « tribus » révèlent les stigmates de la subjectivité de l'ethnologue.

D'un point de vue du positionnement disciplinaire sur lequel nous reviendrons longuement dans le dernier chapitre de cette recherche, un lourd soupçon pèserait sur l'ethnologue de la part du philosophe qui lui reprocherait de fournir un catalogue à la place d'un questionnement sur les poncifs inhérents à son point de vue. Il suffit, pour preuve, de citer les propos du philosophe allemand Martin Heidegger mettant en exergue, dans son ontologie fondamentale, la tendance à l'amour de l'immédiateté consécutive au travail ethnologique⁵. La recherche des signes des « primitifs » dérive souvent dans l'obsession d'une altérité à travers une approche au sein de laquelle se glisse une confusion entre « la rencontre des autres et la rencontre avec les autres⁶. »

Autrement dit, au regard de la précarité de leur position, la mission dévolue aux travaux des ethnologues africanistes s'articulent autour de la systématisation et de la théorisation non pas à partir de leurs propres narrations mais sur un discours particulier « qu'ils nommeront philosophie africaine ». La plus-value apportée par cette perspective se déchiffre comme une trilogie : « d'abord par le biais de l'Afrique, ils pourront enfin accéder à la philosophie, ensuite on ne leur demandera pas d'en rendre compte théoriquement puisque c'est une philosophie toute spéciale »⁷. En fin, la troisième raison a trait au fait que l'ethnologue « tente de dissimuler la place de son moi en la faisant apparaître à tout moment »⁸.

Dans cette optique, les liens entre l'ethnologue et le philosophe africain comportent une dimension instrumentale. En raison de sa provenance des cultures sans écritures, le philosophe africain ne peut

¹ Léon XIII, « La philosophie chrétienne », Lettre encyclique *Aeterni Patris*, 4 août 1879.

² Bidima, « Introduction », *art. cit.*, p. 15.

³ Francis Affergan, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 119.

⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁷ Bidima, « Introduction », *art. cit.*, p. 16.

⁸ Affergan, *op. cit.*, p. 139.

revendiquer le rang de philosophe à part entière au même titre que les autres philosophes. D'où le dévolu concédé à la figure de l'ethnologue à qui incombe de défendre « ses points de vue dans les colloques et colonnes¹. » Dans un tel contexte, par rapport au philosophe africain, l'ethnologue tire sa légitimité de la présence de ce dernier qui lui donne d'apparaître comme le spécialiste de la philosophie... africaine.

En somme, parmi les auteurs qui posent le problème de l'africanité, les auteurs de la première génération issue de l'école coloniale occupent une place importante. Ceux-ci se caractérisent par la réalité de leurs doubles cursus. L'africanité conçue à l'aune de l'authenticité se déchiffre comme l'un des impacts de cette réalité qui transparait à travers les courants et les concepts sans exclure les thématiques convoqués par ces auteurs.

c) Concepts et idées des figures tutélaires à travers la RPK

À l'image de nombreuses revues, la RPK repose sur des concepts et des courants. Cette séquence se propose l'étude de quelques approches des figures citées plus haut.

Dans cette perspective, l'apport du Père Smet correspond à la structuration de la philosophie africaine. Croyant, religieux, professeur et chercheur de qualité, il demeure le « clarificateur et continuateur du R.P. Tempels »². Il reste indubitable que le P. Smet « a pu clarifier et faire découvrir la personnalité de P. Tempels dont on ne peut se passer en philosophie africaine³. »

Si les études relatives à Tempels semblent « méconnaître » l'existence de ses autres œuvres et de la *Jamaa*, de nombreux auteurs se limitent souvent à la traduction française de son ouvrage principal et appesantissent leur recherche sur les concepts de « force vitale » et d'identification de l'« être » à la « force ». Et le mérite revient donc au Père Alfons Josef Smet d'avoir présenté la quasi-totalité des œuvres de Placide Tempels.

Au menu de ces travaux figurent, en premier lieu, des écrits ethnographiques constitués de recueils de littérature orale : chansons populaires, proverbes et devinettes. Parmi ces opuscules, une attention peut être portée sur un article relatif aux Baluba-Shankadi qui, en s'inscrivant dans la teneur de *La philosophie bantoue*, dévoile leur vision du monde⁴.

En dehors de ce document, existent un livre du brouillon de *La philosophie bantoue*, un second document sur cette philosophie (*Het grondbegrip der bantu-ontologie*), un article sur « La décence chez les “ non-civilisés ” » et un exemplaire de *La philosophie bantoue*⁵. Jusque-là inconnues, ces œuvres ont été mises en exergue par Josef Smet qui les a reçues de l'auteur lui-même, le 30 septembre 1976.

Hormis la publication des ouvrages tempelsiens, la contribution de Josef Smet à l'émergence de la philosophie africaine intéresse l'institution des cours de cette philosophie dans la formation universitaire au Congo (Zaïre). Cette entreprise fait de lui le « Père de la philosophie africaine » suivant les termes de Tshiamalenga Ntumba, dans son discours marquant le départ à la retraite de Josef Smet : « Pour la recherche, votre nom sera lié à la philosophie africaine ; vous méritez, en conséquence d'être appelé “ Père de la philosophie africaine ”. En ce qui concerne votre enseignement, il est pointilleux et orienté vers la cause africaine. Vous restez en Afrique, à Kinshasa... mais vous restez surtout dans les cœurs des philosophes du Zaïre et de l'Afrique »⁶.

¹ Bidima, « Introduction », *art. cit.*, p. 16. « C'est ce qui explique en partie qu'en France, les rubriques sur les philosophies africaines – dans la vaste entreprise des encyclopédies philosophiques universelles (publiées en 4 volumes aux PUF) – soient rédigées par des *ethnologues africanistes* et des Africains. »

² Badika Wane, « L'activité philosophique à Kinshasa »..., *art. cit.*, p. 146.

³ *Ibid.*

⁴ Smet, « Le Père Placide Tempels et son œuvre publiée », in *Revue africaine de théologie*, avril 1977, p. 85.

⁵ Au-delà de ces publications, à défaut de se focaliser sur les articles pastoraux que compte la bibliographie tempelsienne, il convient de retenir des écrits polémiques et politiques : « Justice sociale », « L'administration des indigènes » et « Philosophie de la rébellion ».

⁶ *Ibid.*

Toutefois, l'étude de la bibliographie relative à la philosophie africaine à l'initiative de cet auteur et de manière singulière sur celle consécutive aux revues publiées entre 1970 et 1980 au Congo (RDC) de l'époque met en exergue la prééminence, dès 1973, des thématiques se rapportant à l'authenticité¹.

S'agissant de notre deuxième auteur, l'« inscription » de Marcel Ignace Tshiamalenga à la thématique de l'authenticité se laisse entrevoir à travers sa théorie de la « bisoïté » et sur sa réflexion sur la palabre africaine². Il développe cette première thématique dans « Langage et socialité. Primat de la “ Bisoïté ” sur l'intersubjectivité »³.

Pour définir la « bisoïté »⁴, Tshiamalenga part de la socialité humaine qui paraît nécessairement et toujours postulée par le langage comme communication idéale. Elle se présente, en même temps, comme une éthique. Se pose donc la question suivante : comment faut-il ou convient-il d'interpréter anthropologiquement cette socialité ? Cette socialité se conçoit comme une communauté dialogale idéale (CDI). Dans l'optique de la tradition occidentale, l'interprétation de cette CDI s'effectue sous le prisme de l'intersubjectivité, en accordant un dévolu au *Je* en interaction avec le *Tu*. Tshiamalenga Ntumba soutient une thèse contraire suivant laquelle, l'interprétation de la CDI gagnerait à être réalisée à l'aune de la « bisoïté », en concédant un privilège au *Nous* en interaction avec le *Nous*. En effet, le *Je* et le *Tu* restent des partenaires dialogaux à l'intérieur du *Nous*. Telle est la théorie de la « Bisoïté », c'est-à-dire, le primat accordé au *Nous* par rapport au *Je* et par le fait même au *Je-Tu*, ou l'intersubjectivité⁵.

Au-delà de la « bisoïté », le deuxième apport du Prof. Tshiamalenga Ntumba à la philosophie africaine concerne sa conception de la palabre africaine. La palabre se dévoile comme une institution dialogale à compétence illimitée. Si le fonctionnement de la société africaine traditionnelle se rattache à l'axe du dialogue, la palabre s'y apparentait à une instance essentielle et non à un acte passager. Sa stabilité dérivait de sa structuration autour de plusieurs règles. Il s'agit d'une organisation qui regroupe des personnes considérées comme égales et perçues comme des partenaires « dialogaux » ayant le droit de solliciter la parole et d'exercer ce droit aussi longtemps qu'il paraissait nécessaire. Tout comme la nécessité de l'écoute. Il n'existe pas, en Afrique traditionnelle, d'instance religieuse, économique, morale et économique autonome. Toutes les instances relevaient de l'institution dialogale. L'organisation de la vie africaine semblait inséparable de l'institution dialogale à compétence illimitée (IDCI).

En dehors du professeur Tshiamalenga Ntumba, le professeur Théodore Mudiji articule ses recherches autour de deux moments qui éclairent la problématique de cette séquence : le *Langage des masques africains* et le trans-symbolisme.

Dans un cours à propos du *Langage des masques africains* et qui possède un caractère thérapeutique, le professeur rappelle la singularité du site propre à partir duquel s'opère toute ouverture à l'Être et aux êtres. En effet, si le chemin étroit de soi-même transite par l'autre, sa position résulte d'un enracinement dans un lieu. Cette situation sollicite la présence d'un sujet apte à dire *Je* dans le but d'engager la coopération ou la confrontation avec l'autre ; quelle que soit son identité.

Pour le professeur Mudiji, l'héritage culturel africain appelle considération et respect. Une telle approche nécessite, pour l'Africain, un changement de perception en vue de se départir de la dépendance d'un contexte historique hérité d'un choix qui le dépasse. Afin de projeter un avenir sous de bons auspices et de déchiffrer le sens de leur existence, il revient aux Africains de

¹ Smet, *Philosophie africaine. Une étude bibliographique (1729-2000)*, Kinshasa, FCK, 2005.

² Nous nous inspirons de Bénézet Bujo et Juvénal Ilunga Muya, *op. cit.*, pp. 162-179.

³ Tshiamalenga Ntumba, « Langage et socialité. Primat de la “ Bisoïté ” sur l'intersubjectivité », in *Philosophie africaine et ordre social en Afrique*, Actes de la 9^e Semaine philosophique de Kinshasa du 1^{er} au 7 décembre 1985, Faculté théologique de Kinshasa, 1985, pp. 57-82. Cette théorie est contenue dans son ouvrage intitulé *Le réel comme procès multiforme : pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural*, Saint-Denis, Edilivre, 2014.

⁴ La notion procède d'un mot usuel en langue lingala à l'usage des Congolais et particulièrement des habitants de la ville de Kinshasa. Dans son sens étymologique « Bisoïté » vient du mot lingala « biso » qui renvoie au « Nous ».

⁵ *Ibid.*, p. 68. Le concept de « bisoïté » est à la fois factuel, réel, concret et normatif, éthique et idéal. Dans sa réalité concrète, elle représente les communautés familiales et socio-culturelles historiques.

reconsidérer cet héritage culturel qui se définit comme un passé ouvert à une relecture permanente. C'est pourquoi, il semble opportun de tenter la saisie de l'esprit qui découle des multiples créations culturelles et artistiques africaines. Tout en feignant ne rien dire, le masque nous regarde et nous fait face. Nous regardons le regarder, le masque nous interpelle dans son silence énigmatique. Il nous adresse un appel silencieux dont il faut reconstruire le sens en référence à l'analyse stylistique et à l'ensemble des éléments constitutifs de l'environnement qui l'a vu naître, et au regard des structures « découvrautes » et réflexives de l'interprète.

Dans cette démarche, pour Mudiji, conférer l'initiative du sens au masque possède une portée philosophique : celle de la désabsolutisation du sujet qui fait face. Mais celui-ci est d'autant moins écrasé qu'il est crédité d'une capacité inexpugnable de reprise de l'intuition émanant du masque. Aussi, par son pouvoir de reprise, le soi de la médiation de la signification des masques demeure personnellement responsable de ses actes tout au long de son existence.

En dehors de cette intuition, le concept de trans-symbolisme mérite ici d'être suggéré. Cette notion qui apparaît pour la première fois au Bureau d'études esthétiques sous l'égide de Roger Botembe¹ trouve son couronnement dans la pensée de Théodore Mudiji. Cette thématique résulte d'une interrogation qui hante des hommes engagés au cœur de l'Afrique, au Congo actuel confronté à un tournant de son histoire : que signifie aujourd'hui être artiste congolais au Congo, quel est son rôle, son champ d'action ? Qu'est-ce que la congolité à une époque cruciale du pays, de son histoire...

Le parcours de l'art contemporain du Congo corrobore la trajectoire du pays qui se trouve à la croisée des chemins. Il lui faut tenir compte de l'apport de l'occident et des survivances de la tradition ancestrale en voie de disparition. La clé du problème ressortit à un seul concept : le trans-symbolisme, c'est-à-dire, l'élément qui change dans l'acte de la rencontre, à travers la sympathie et le désir de convergence, la latitude à réunir la tradition et la modernité. Le trans-symbolisme peut être perçu comme un discours programme lié au devenir langage, à l'expression profonde des racines dans le quotidien de la création.

En somme, pour répondre à la question de l'auteur de l'africanité de la *RPK*, la réponse intéresse les acteurs de la génération de philosophes issus de l'école coloniale. Prouver la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine continue à représenter l'une des entreprises à laquelle elle a déployé tout son travail. Il existe une génération d'acteurs qui succèdent à cette première et qui s'emploie à une récusation de la démarche des figures tutélaires ci-dessus évoquées. Nous nous proposons de relever les traits qui singularisent ces nouvelles approches philosophiques.

3. L'émergence de nouvelles générations philosophiques

Dans notre étude relative à l'adjectivation de la philosophie africaine, l'auteur européen apparaît comme le premier acteur qui pose le problème de l'africanité. En ce qui nous concerne, l'histoire de la philosophie africaine au Congo révèle l'existence de trois générations de philosophes. La première renvoie à celle issue de l'école coloniale dont l'activité essentiellement a porté sur la nature de la philosophie africaine et son identité. Nous articulons le travail autour de trois autres promotions en insistant sur leur positionnement à propos de la philosophie africaine. Il s'agit d'enseignants qui succèdent aux figures tutélaires de la philosophie africaine au Congo et aux personnalités actuelles qui s'attachent aux sujets purement philosophiques. Derrière les aléas de toutes ces distinctions se joue certainement une conception de la philosophie.

a) La deuxième génération de philosophes de l'africanité de la *RPK*

La philosophie de l'africanité provient de maints acteurs professionnels ou non de la philosophie. La recherche de l'africanité dans le cas de la *RPK* oscille entre deux tendances. La première s'inscrit

¹ Roger Botembe, « L'Art trans-symbolique africain pour une culture transformante », Inédit, 1999, in Eddy Devolder, « Le trans-symbolisme », *RPK*, *op. cit.*, p. 247.

dans une perception problématologique qui incite à concéder à la philosophie la tâche d'aider le continent noir à trouver des solutions adéquates aux problèmes qui rongent les Africains. La deuxième se rapporte à la volonté de promouvoir une philosophie attachée à sa vocation contemplative qui animait les maîtres à penser de la discipline. En s'appuyant sur l'évolution de la revue, se profile l'émergence de nouvelles générations philosophiques qui, à défaut de la recherche d'une continuité avec les figures tutélaires de la philosophie africaine au Congo, empruntent des voies nouvelles.

Dans une certaine perspective, la deuxième promotion de philosophes congolais concerne celle qui succède aux partisans de la philosophie africaine dans le sillage de *La philosophie bantoue* de Tempels. Elle se compose, en majeure partie, de boursiers laïcs des années 1960 qui, au retour en Afrique, s'emploieront à déconstruire les travaux de leurs prédécesseurs qui s'apparentaient, à leurs yeux, à une ethnologie de facture philosophique construite sur la base de l'oralité et de la pensée ordinaire des peuples considérés.

Nous nous proposons dans les lignes qui suivent d'évoquer quelques personnalités de cette période pour tenter d'en cerner les ressorts et les problématiques. L'examen touchera deux d'entre elles : Benoit Okolo-Okonda et Crispin Ngwey Ngond'a.

L'une des figures de cette génération que nous comptons dépeindre correspond à celle de Benoit Okolo Okonda, enseignant et philosophe congolais, né le 2 juin 1947 à Lodja en république démocratique du Congo¹. Sa singularité réside dans sa spécialisation dans les domaines de la théorie de l'herméneutique et de la tradition africaine.

D'une manière générale, les travaux de Benoît Okolo Okonda se proposent la compréhension de la philosophie herméneutique telle qu'elle se donne à lire chez des auteurs comme Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur. Notre auteur signale la matérialité d'un lien entre l'interprétation et la tradition. Dans ce sens, la tradition qui se déchiffre comme le lieu de la transmission ne peut simplement pas être perçue comme le lieu de déploiement de l'interprétation mais aussi et surtout comme le sujet et l'objet de l'interprétation.

En d'autres termes, quand j'engage la lecture d'un texte, la tradition ne se trouve ni derrière le texte ni derrière moi. Elle subsiste en moi et dans le texte. La question et la réponse dans le contexte de l'interprétation restent tributaires de la tradition. Par conséquent, il n'existe pas de séparation stricte entre la notion de tradition et celle relative au destin. Appréhendé sous le prisme d'une tension entre le présent et le futur, l'avenir s'apparente à un donné, une tâche, le déjà-là et le pas-encore. Il se définit comme la perspective de toute interprétation de la tradition et prévoit les éléments qui concourent à la perception d'une vision du monde conçue comme la condition de faisabilité de toute lecture du passé et de toute construction d'un monde nouveau.

À l'appui de cette assertion, mérite d'être signalée la publication par cet auteur de l'ouvrage *Pour une philosophie de la culture et du développement*² qui s'appesantit sur le problème de la lecture du passé en lien avec la construction du monde s'agissant du continent africain. L'objectif affiché par cette publication était de concilier deux thèses ambivalentes à l'origine d'une importante fracture au sein de la philosophie africaine contemporaine.

En outre, Okolo Okonda met en relief deux modalités de philosopher. Une première ressortit à la philosophie de la culture qui se présente comme une herméneutique des symboles de la tradition. Il s'agit d'une philosophie qui permet l'ancrage africain de la philosophie africaine dans le socle et le terroir de l'identité de l'Africain.

La deuxième a trait à une philosophie de la praxis qui donne à l'Africain de s'inscrire au sein de la rationalité moderne. À ce titre, la possibilité d'une philosophie authentique en Afrique demeure

¹ Benoît Okolo Okonda a suivi des études de philosophie, de théologie, des langues et littératures africaines. Il a réalisé une thèse de doctorat en philosophie à l'Université de Lubumbashi. Il a entrepris un post-doctorat en philosophie en Allemagne où il a rencontré Hans-Georg Gadamer. Il est actuellement enseignant de philosophie à l'Université catholique du Congo et à l'Université Saint Augustin. Cf. Article « Benoît Okolo Okonda », https://fr.wikipedia.org/wiki/Benoit_Okolo_Okonda

² Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement : recherche d'herméneutique et de praxis africaines*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1986.

assujettie à la dialectique entre une philosophie de la culture et une philosophie effective de la praxis révolutionnaire. En dehors de cette disposition, toute philosophie de la culture s'avère inutile ; et sans identité culturelle, l'action révolutionnaire se caractérise par la vacuité.

Pour terminer sur cet auteur, deux éléments gagneraient à être mis en lumière. Le premier point renvoie au rapport entre l'universalité et la particularité de la philosophie africaine. En ce qui concerne le sens des enjeux du nouveau discours sur l'universalité, Benoît Okolo soutient la thèse selon laquelle, la pensée régionale ou ethnique ne semble pas à l'opposé du discours philosophique ou scientifique dominée par la quête de l'universelle, de ce qui est valable pour tous¹.

En dehors de Benoît Okolo Okonda, Crispin Ngwey Ngond'a Ndenge, ancien doyen de la Faculté de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa, apparaît comme le second auteur que nous entendons convoquer à l'appui de l'émergence de la génération philosophique considérée dans cette séquence.

Entre autres, la contribution singulière de ce philosophe congolais repose sur la récusation de la différence dans la conceptualisation d'une spécificité africaine. En effet :

« Il n'est pas possible, dans le contexte de la modernité de redevenir auteur de son histoire sans initiative en science et en philosophie qui sont devenues les matrices essentielles de la gestation de l'Histoire. C'est que les Africains seront toujours en marge du mouvement qui les draine tant qu'ils ne s'investiront pas dans la quête de l'universel à partir de la particularité de leur situation historique. Il apparaît ainsi que la contribution particulière des philosophes dans la libération de l'Afrique réside dans la critique radicale des idéologies aliénantes, notamment celles de la différence exaltée pour elle-même². »

Pour cet auteur, l'émancipation de l'Afrique butte devant cette démarche liée à un excès de « mimétisme existentiel et de l'exaltation inconséquente de l'africanité en tant que différence [...] et les hauts responsables peuvent toujours se mettre à l'abri des critiques fondées sur les critères universels au nom de la différence, au nom de la négrité, au nom de l'africanité ... Nous dégageons toujours " l'odeur du père " comme dirait Mudimbe³. »

Dans le même sens, il convient pour la philosophie africaine de tenir compte de la réalité de la modernité. « L'histoire réelle de l'Afrique, celle en particulier de sa pensée philosophique, nous révèle plutôt une Afrique perméable à des influences de tous genres et capable de véritables innovations : lorsqu'elle accueille l'apport étranger, ce n'est jamais pour une reproduction servile, mais au contraire pour une intégration créatrice et régénératrice où elle refait à nouveau frais sa propre tradition⁴. »

Pour terminer, il aboutit à la même conclusion selon laquelle la viabilité de la philosophie africaine se trouve asservie à son inculturation au sein du contexte africain. « C'est précisément cette pratique qui devrait caractériser un nouvel ordre philosophique en Afrique, qui soit braqué sur le vécu africain réel (prenant donc en compte le social, le culturel, l'économique, le politique, le scientifique... bref, tout l'humain) et qui puisse déboucher sur une nouvelle éthique garantissant l'avènement d'une nouvelle société à la fois plus fière d'elle-même en tant que société humaine et plus juste ; offrant un espace de liberté où chacun puisse se faire dans une histoire dont il ait à se rendre compte⁵. »

En conclusion, quelle que soit la génération philosophique considérée, la prise en compte de la réalité africaine reste l'un des éléments structurant la construction de la philosophie africaine. Force est de retenir qu'il existe, néanmoins, une continuité entre les deux premières générations. Nous nous proposons dans notre prochaine étude de nous consacrer au développement d'une autre promotion attachée à la raison philosophique.

¹ Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité »..., *art. cit.*, pp. 41-50.

² Crispin Ngwey Ngond'a Ndenge, *Éditorial, RPK*, vol. IV, n° 6, juillet-décembre 1990, p. 7.

³ Ngwey Ngond'a Ndenge, « Unité et différence comme matrices théoriques de toute démarche émancipatoire », *RPK*, 13, (1994), p. 73.

⁴ Ngwey Ngond'a Ndenge, *Editorial...*, *art. cit.*, p. 7.

⁵ *Ibid.*

b) Une autre génération attachée à la philosophie pratique pour l'Afrique

Les acteurs de la philosophie africaine de l'époque coloniale posent le problème de l'existence ou non de cette philosophie. Leurs successeurs tentent un réajustement de leurs thèses. La troisième génération de philosophes congolais émerge avec les enjeux liés à la finalité de la philosophie africaine. Elle n'appesantit plus la réflexion sur l'efficacité de cette pensée régionale mais sur l'efficacité de la philosophie en Afrique.

Il s'agit là d'une controverse formulée dans le premier numéro de la revue *Cahiers philosophiques Africains* par le professeur Kinyongo Jeki, à l'époque chef du département de philosophie de l'UNAZA, campus de Lubumbashi. La réponse à cette interrogation a donné lieu à l'organisation par le Conseil du département de philosophie d'une réunion, du 1^{er} au 4 juin 1973, regroupant des professeurs d'université, des enseignants de lycée et d'étudiants finalistes de philosophie¹.

Cette génération en colère est celle des étudiants qui pour répondre à la question du doyen de savoir « entre le coq et la chouette de Minerve (hibou), lequel symbolise efficacement l'activité philosophique en Afrique ? », soutiennent l'idée selon laquelle :

« Nous avons été amenés à constater que la philosophie ne peut être comparée, pour nous, à l'oiseau de Minerve, à un hibou qui sort la nuit quand le reste des hommes a fait tout le travail. Une philosophie contemplative, théorique ne sert à rien ; elle est proprement superflue et inutile. La philosophie que nous voulons pratiquer doit s'insérer dans les problèmes, les soucis, les angoisses, les joies et les victoires de notre peuple. Notre philosophie est engagée. Nous avons une autre raison de refuser l'image du hibou comme symbole de notre philosophie : ce hibou chez nous, est portemalheur. Il travaille de connivence avec les sorciers, les malfaiteurs et les forces du mal. Le hibou fait peur, il n'inspire pas confiance... »².

Au-delà de la récusation de la philosophie contemplative contenue dans cette approche, la génération philosophique du banquet fait l'option d'une philosophie pratique qui s'apparente à une philosophie politique qui appelle une mutation de son symbole. Le coq remplace l'oiseau de Minerve :

« Forts de cela, en ce qui nous concerne et notre société, l'image du coq se substitue à celui du hibou. Dans nos villages, en effet, le coq est celui qui réveille, celui qui invite au travail. Il est celui qui rappelle l'avènement d'un jour nouveau. Le coq est celui qui rappelle constamment, pendant la journée, que le temps coule. Sur un autre plan, le coq est aussi celui qui, même seul dans un poulailler, féconde toutes les poules et assure ainsi le renouvellement et la continuation de la vie. On comprend dès lors que, le coq représentant l'ordre des Gallinacées, nous avons forgé le qualificatif de "gallinaire" pour qualifier cette philosophie matinale, cette philosophie de l'aurore que nous prônons³. »

Parmi les tenants de cette ligne philosophique, il importe de signaler la figure emblématique de cette génération représentée par le professeur Phambu Ngoma-Binda, philosophe et politologue⁴. Ce dernier est enseignant de philosophie politique et sociale à l'Université de Kinshasa, directeur de l'Institut de formation et d'études politiques. Ancien boursier de la Fondation Alexander von Humboldt (Allemagne) et du programme Hubert H. Humphrey à l'Université du Maryland (États-

¹ Isidore Ndaywel è Nziem (dir.), *L'université dans le devenir de l'Afrique. Un demi-siècle de présence au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 341.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 342.

⁴ Doyen honoraire de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Kinshasa, directeur de l'Institut de formation et d'études politiques (Ifep), il est actuellement ministre en charge de l'éducation dans la province du Bas-Congo et auteur d'ouvrages de philosophie, de théorie politique et de littérature.

Unis). Du fait de ses nombreuses publications, celui-ci se présente comme l'une des personnalités marquantes de la philosophie africaine au Congo et en Afrique.

Dans un article commis avec Tshiamalenga Ntumba, cet auteur révèle le constat de la faillite de la philosophie africaine au Congo :

« La pratique universitaire de la philosophie en Afrique est loin d'être satisfaisante. On la trouve jacassière : " elle reedit, à profusion de mots et en mauvais français ce que les occidentaux ont écrit en peu de mots et en bon français " ; et pédante dans ses prétentions à la recherche de *la* vérité et du sublime abstrait, elle paraît incapable de réaliser mieux que la randonnée céleste, métaphysique, dans les profondeurs du vide [...] Nous sommes persuadés, pour notre part, qu'il est possible de philosopher autrement »¹.

Nous ne reviendrons pas ici sur son manifeste en vue d'un « philosopher autrement » sur lequel nous avons consacré d'importantes analyses dans nos développements précédents mais sur la création par notre auteur en 1990 de l'Institut de formation et d'études politiques (IFEP) de Kinshasa. La tâche impartie à cette institution consiste à donner aux jeunes responsables politiques du Congo, la culture politique démocratique à même de les aider à assumer leurs tâches, avec la pertinence escomptée en vue de l'évolution du continent noir. Cette visée découle de ce que la première cause à l'origine de la misère africaine ressortit au manque de culture politique démocratique inhérent à la classe politique congolaise que ce soit au niveau du pouvoir ou de l'opposition. D'où l'urgence de l'éducation civique et politique à laquelle s'attèle la structure.

Toujours en matière de philosophie politique, dans un ouvrage consacré à la démocratie et aux principes de bonne gouvernance dans le cas du Congo et de l'Afrique, le professeur Ngoma-Binda met en exergue des principes et des règles pouvant favoriser l'émergence d'une démocratie au sein des sociétés africaines caractérisées par des données sociales, historiques, anthropologiques et politiques singulières. Sa construction d'une théorie nouvelle de la gouvernance démocratique recourt aux éléments de la démocratie occidentale moderne et ceux de la démocratie africaine traditionnelle. Cette théorie accorde une préséance à une démocratie à la fois libérale et communautaire. L'originalité de cet apport concerne la formulation d'un principe de gouvernance triarchique. Au cœur de ce principe trône le pouvoir exécutif présidentiel assumé par un collège présidentiel. Dans cette optique, dans l'exercice de sa fonction, le président de la république se trouve secondé par trois vice-présidents à qui incombe la gestion des affaires politiques, des affaires économiques ainsi que des affaires sociales et culturelles. Ils assurent la coordination des activités, des réflexions et des décisions qui émanent des ministères qui relèvent de leurs compétences. L'efficacité du principe triarchique réside dans la réalité de l'exercice communautaire et collégial du pouvoir qui concède au parti vainqueur des élections, au parti perdant et à la société civile de participer à sa gestion.

Une telle perspective appelle nécessairement la prise en compte de la redéfinition de maints concepts qui deviennent désuets par la force des choses. Cette configuration n'appelle pas nécessairement la présence d'un Premier ministre. Tout comme le concept d'opposition qui appelle une réorientation².

En somme, si la troisième consacre ses études aux options gallinaires de la philosophie, la génération de 1989 semble attachée aux problèmes exclusivement philosophiques. Cette promotion entend inscrire ses travaux dans l'optique de l'orthodoxie philosophique.

¹ Ngoma-Binda et Tshiamalenga Ntumba, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique », *art. cit.*, p. 77.

² Entrevue avec le Professeur Ngoma-Binda réalisée par Sylvestre Ngoma, in www.congovision.com/interviews/ngoma_binda.html

c) Une génération attachée aux questions purement philosophiques

Il se profile aujourd'hui l'émergence au sein de la scène philosophique congolaise d'une génération de philosophes attachée aux discussions purement philosophiques dans leur lien avec le continent africain. Il s'agit des thèmes liés à la vie réelle des Congolais et d'une tentative de réponse à l'interpellation à propos de la manière la plus adéquate pour permettre à la science d'être au service du continent noir. Avec cet objectif affiché, apparaît une nouvelle manière de faire la philosophie. La prise en compte des problèmes uniquement philosophiques et des préoccupations consécutives à l'existence de la science et de la technologie au développement durable en passant par la tâche du philosophe en politique. Nous sommes en présence d'une approche qui contraste avec les brillantes aventureuses reconstitutions des philosophies traditionnelles.

S'impose dès lors une revendication éminemment épistémologique qui pousse les philosophes congolais à défendre le sens scientifique qui les conduit à se ranger sous les auspices de la philosophie classique. À défaut de s'attacher à la construction d'une philosophie nationale, cette nouvelle génération travaille à la défense de la raison conçue ici comme la sauvegarde du corps et le maintien d'un discours articulé autour de l'expérience et de la méthode dans le but de garantir la pérennisation des conquêtes de la philosophie universelle en lien avec des incontournables apports africains.

Hormis le banquet philosophique évoqué dans la séquence précédente, l'acte de naissance de cette promotion de philosophes ressortit à la réaction aux orientations des Facultés catholiques de Kinshasa s'agissant de la philosophicité et de l'africanité de la philosophie africaine. En effet, l'autorité académique a engagé un travail à propos de l'ancrage « africain » des mémoires et des thèses réalisés au sein du département de philosophie et des religions. L'avis des Conseils et du Secrétaire chargé des questions académiques soutenait en 1989 que l'africanité s'exprimait à travers « l'analyse des situations ou de visions de populations ou de groupes sociaux africains. » À ce titre, les critères d'africanité préconisés par le département restent ceux évoqués dans nos développements précédents¹.

En plus, « l'Africain qui choisit un philosophe étranger pour sa recherche philosophique est sommé de se justifier à soi-même ou devant autrui l'intérêt africain de son choix »².

La plus-value apportée à notre enquête par cette définition de l'africanité concernant la réaction des étudiants inscrits à cette époque en DES auprès du doyen. Celle-ci peut apparaître très significative par rapport à la perception par cette génération du philosophe, de la philosophie en général et de la philosophie africaine. La démarche décrit la suggestion selon laquelle, « l'africanité de la recherche doctorale ou du DES soit relativisée, voire déconsidérée (lettre du 28 février 1989)³. »

Cette doléance découle d'une appréhension « de voir se rétrécir leurs champs de recherche et surtout, peut-être, d'eux-mêmes coupés ou privés de l'expérience et de la pensée des grands maîtres de la philosophie pérenne, ceux au contact desquels se sont formés la plupart, sinon tous leurs maîtres⁴. »

En somme, la conséquence de cette démarche renvoie au fait que « les critères proposés par le Conseil de Faculté ne pouvaient pas être limitatifs. » Il s'agissait de « priorités qui laissaient aux étudiants, ainsi que le précisait un procès-verbal de ses réunions, “ une certaine liberté relative pour des recherches plus universelles et moins appliquées que celles répondant directement aux objectifs explicités ”⁵. »

Au-delà des probables enjeux de la rationalité en Afrique que mettent en exergue ces critères d'africanité, perdure le problème de la singularité de la philosophie africaine et d'une identité africaine spécifique. L'absence de démarcation de l'ancrage africain des recherches philosophiques

¹ Ngimbi-Nseka, « Philosophicité et africanité »..., *art. cit.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 120.

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

déduite de la démarche des étudiants concourt à la production de l'une des préoccupations majeures de cette génération attachée aux questions exclusivement philosophiques.

Il s'agit d'une pensée à qui semble dévolue la mission d'apparaître comme la conscience de la science sans solliciter à la philosophie de concéder une place à la métaphysique pour prouver sa singularité. Une telle mise au point s'avère importante avant l'examen dans nos parcours ultérieurs de la clôture du débat relatif au dépassement de la relation entre philosophie contemplative et philosophie pratique.

Dans cette optique, nous sommes en face d'une rationalité par étapes qui mérite d'être analysée par rapport à un progrès, qui loin, d'apparaître comme unilinéaire, reste amarrée à l'expérience caractérisée par la crise inhérente à tout travail philosophique.

Une telle mutation révèle les enjeux d'une génération attachée aux questions uniquement philosophiques. L'amenuisement de l'africanité de la philosophie africaine dans la *RPK* paraît tributaire de cette option. En effet, la définition des critères d'africanité et leur atténuation comportent le paradoxe d'avoir concédé un affaiblissement de l'africanité de la philosophie africaine au Congo.

Cette situation s'observe, dans le cas de la *RPK*, à travers la mutation des rubriques de la revue en défaveur de la philosophie africaine. La portée africaine ressortit à l'effacement progressif de la singularité africaine du contenu de la revue. Le changement récurrent des rubriques met en exergue la disparition progressive des articles consacrés exclusivement à l'Afrique.

Du point de vue de son rubricage, à l'image du numéro initial, cette revue comprend des articles, des chroniques, des recensions et une interview. La cristallisation des rubriques intervient à partir du volume IV qui fait état de : éditorial, articles (problèmes de connaissance, philosophie de l'homme, problèmes de philosophie africaine), chronique et recension. L'exemple du volume IV de juillet-décembre 1990 se déchiffre comme le type-idéal de la consécration par la *RPK* de la thématique relative à l'africanité : éditorial, articles de philosophie africaine, opinions, extraits de thèse et recensions. Ce modèle de rubricage structure la revue jusqu'au volume VIII au sein duquel, les questions africaines sont remplacées par la « Philosophie politique et du développement ». Les articles sur la philosophie africaine réapparaissent avec le volume IX et disparaissent définitivement avec le volume X (n° 17-18, janvier-décembre 1996).

Il importe de signaler ici, qu'au-delà de l'abandon de cet élément, la philosophie africaine reste prégnante au sein de la revue mais sous une forme fragmentaire à travers des articles thématiquement ciblés.

Toutefois cette disparition qui ne semble pas dénuée de sens, laisse entrevoir une option consacrée à d'autres sujets. Avec cette disparition, la configuration du rubricage devient la suivante : éditorial, articles (métaphysique, anthropologie philosophique, épistémologie des sciences sociales, philosophie du langage, philosophie politique, éducation et société), extraits de thèse, chronique (ou recension). Nonobstant quelques évolutions mineures, ce rubricage perdurera jusqu'au volume XVIII (n° 33-34, janvier-décembre 2004).

À partir du volume XIV (n° 35-36), nous avons une autre configuration avec comme rubriques : éditorial, articles (épistémologie, nouvelles technologies, philosophie et société, logique), extraits de thèse, notes de lecture¹.

Le tableau relatif à l'évolution des rubriques de la revue met en relief de manière graduelle une prééminence accordée à la philosophie politique et aux problèmes portant sur les nouvelles technologies. S'agissant de l'africanité, son exténuation se donne à lire dans l'émergence des problèmes liés à l'épistémologie, la logique et les études thématiques non exclusivement africaines. Il suffit, à l'appui de cette assertion, de citer les auteurs non africains et surtout européens qui revendiquent une certaine notoriété dérivant du nombre d'articles consacrés à leurs travaux : Hayek, Derrida et Weil.

Par ailleurs, hormis le changement des rubriques qui révèle la disparition progressive des articles consacrés aux problèmes de la philosophie africaine, l'essoufflement de la philosophie africaine se

¹ Voir le tableau n° 1 dans les Annexes.

manifeste à travers le faible ancrage africain des mémoires et des thèses préparés et soutenus à l'UCC.

Cette réalité découle certainement du phénomène de la mondialisation et de l'avènement des franco-anglo-phonies qui conduisent à tempérer les ardeurs caractéristiques des chantres, des pères-fondateurs et des premières figures tutélaires de la philosophie, de la théologie et de la science à teneur africaine.

Pour tenter de le démontrer, nous essaierons d'analyser l'index des mémoires et des travaux de fin de cycle philosophique des années académiques 1996-1997 et 1997-1998, tel qu'il se présente dans la *RPK* de 2003¹. Cet index fait état de 32 recherches réalisées au cours de l'année 1996-1997. Celles-ci se répartissent comme suit : 23 mémoires pour le graduat, 27 pour la licence et 5 pour le DES. De tous ces travaux, un seul s'attache à un objet spécifiquement africain et sur un auteur congolais (« La relation *Je* et *Tu* dans " Métaphore et métonymie " de Nkombe Oleko ») ; deux sujets portent sur un objet africain avec des incidences sur le Congo (« Pour une éthique du développement au Congo. Une lecture de l'éthique et développement de Mutura Kabe » ; « Être soi dans l'appréhension de l'altérité »)².

Concernant l'année académique 1997-1998, nous sommes en présence de 28 travaux dont 7 pour le graduat, 20 pour la licence et 1 pour le DES. De toutes ces recherches, une seule concerne l'Afrique (« Le procès de la science égypto-africaine »)³.

Au regard de ce qui précède, sans mettre en cause l'africanité des sujets de mémoires et des thèses évoqués, il se dégage l'une des tendances observées par l'Université à propos de l'intérêt africain des recherches scientifiques et philosophiques en 1989.

En outre, il importe de noter que l'assouplissement du dynamisme lié à l'émergence de la philosophie africaine dans les années 1960-1990 contraste avec l'expansion du philosophe africain dans d'autres pays africains. Pour preuve, la réunion par le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu, de philosophes africains enseignant majoritairement dans les universités américaines a donné lieu à la publication d'un livre faisant le point de la philosophie africaine s'agissant des différentes thématiques, des orientations, des problématiques de cette philosophie ainsi que de sa géographie et de son histoire. Publié en 2004 par Blackwell, cet ouvrage s'intitule : *A companion to African Philosophy*⁴.

Il convient de citer, en outre, « L'Encyclopédie de la pensée africaine », *The Oxford Encyclopedia of African Thought* publiée en 2010 sous la direction des Nigériens Abiola Irele et Biodun Jeyifo par Oxford University Press. Tout comme l'existence d'une pléiade d'anthologies. Parmi ces ouvrages, le *Listening to Ourselves. A multilingual Anthology of African Philosophy* sous la direction de Chike Jeffers, revendique une autorité certaine du fait de son originalité. Il s'agit d'un volume multilingue dans lequel sept philosophes africains proposent des réflexions dans les langues africaines qu'ils parlent eux-mêmes avec, en vis-à-vis, une traduction en anglais, systématiquement assurée par un autre enseignant-chercheur que l'auteur initial lui-même.

Il convient de souligner ici que toutes ces anthologies produites aux États-Unis ne reprennent point les textes publiés au Congo. À ce titre, l'exemple de l'initiateur de l'une de ces anthologies, Emmanuel Eze, de Paul University (Chicago), qui fut pourtant étudiant à Kinshasa (Kimwenza), mérite d'être signalé. Il paraît difficile de comprendre un tel oubli.

En dépit de cette réalité, il faut retenir que la philosophie africaine suit son chemin au Congo. Elle se réalise en silence, malgré d'énormes difficultés, d'ordre essentiellement financier. L'émergence d'autres institutions, dont les efforts se rendent de plus en plus visibles, milite en faveur de la pérennité de cette philosophie africaine.

Tout compte fait, la philosophie africaine continue à se constituer autour de plusieurs pôles. L'un d'eux implique les États-Unis qui se déchiffrent, dorénavant, comme l'une de ses terres de

¹ Index des mémoires et des travaux de fin de cycle philosophique des années académiques 1996-1997 et 1997-1998, *RPK, Christianisme et philosophie en Afrique*, Vol. XVI, n° 29-30, FCK, 2003, pp. 151-157.

² Voir le tableau n° 2 dans les Annexes.

³ Voir le tableau n° 3 dans les Annexes.

⁴ Souleymane Bachir Diagne, Préface in Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, p. 9.

prédilection. Avant d'évoquer cette question qui constituera la trame d'une séquence dans nos développements ultérieurs, il convient de signaler que l'amenuisement de l'africanité au Congo s'accompagne de l'apparition d'une génération attachée aux préoccupations exclusivement philosophiques.

À la fin de ce titre attaché à l'étude des auteurs de l'africanité de la *RPK*, il nous faut conclure. L'importance de la démarche repose sur le fait que toute philosophie se décline sous les auspices des hommes inscrits dans un contexte particulier. Au-delà du cas de la revue étudiée, de manière générale, l'épithétisation de la philosophie africaine apparaît d'abord et avant tout comme une entreprise à l'initiative des auteurs européens. Et la première génération d'auteurs africains s'inscrit dans le sillage de la période coloniale. Celle-ci reste associée à trois matrices philosophiques au rang desquelles : les suites de la publication de *La philosophie bantoue* de Tempels, les incidences de l'idéologie de la Négritude et la teneur de l'authenticité initiée par le président Mobutu. Après ce préalable, nous avons engagé une investigation sur les figures tutélaires de la *RPK*. Parmi elles, une prédominance de clercs et de double cursus, en majeure partie, théologique et philosophique. Trois auteurs ont été évoqués : Josef Smet, Tshiamalenga Ntumba, Théodore Mudiji. Nous avons clos le chapitre par l'évocation de l'émergence d'une nouvelle génération philosophique. L'apparition de ladite génération résulte d'une certaine conception de la philosophie. Il s'agit de philosophes qui mettent en exergue une philosophicité qui se destine avant tout à la résolution des problèmes inhérents au continent noir. Une philosophie « gallinaire » qui annonce l'avènement d'un monde nouveau en Afrique. En dehors de cette option se profile une autre aux mains de plusieurs auteurs en colère qui mènent leur entreprise à l'aune de la philosophie dite universelle. Nous sommes en définitive devant une promotion de philosophes attachée aux objets strictement philosophiques. D'où un amenuisement de la philosophie africaine au Congo qui contraste avec son développement au sein d'autres contrées à l'image des États-Unis d'Amérique sur lesquels porteront notre prochaine étude.

Conclusion du deuxième chapitre

Le deuxième chapitre de notre démarche avait pour finalité la réalisation du portrait de la *RPK*, de son ébauche de l'africanité et des auteurs à l'origine de sa conceptualisation. L'étude s'articulait, dans cette perspective, autour de trois sections : la *RPK*, l'africanité de la philosophie africaine et ses écueils ainsi que les auteurs de l'africanité de la *RPK*.

Nous avons découvert, en premier lieu, que la *RPK* émerge à l'intérieur d'un environnement marqué par une situation socio-politique qui appelle un combat pour une libération sociale, politique et culturelle. Cet environnement se rapporte à la problématique de l'existence de la philosophie africaine, à la Négritude et à l'idéologie de l'authenticité. Il ressort de nos analyses, en second lieu, que cette revue met en relief un fort enracinement à l'endroit de leur milieu universitaire : la Faculté de philosophie de l'Université catholique du Congo. Elle reflète, à cet effet, les ambitions académiques de cette institution : la visée d'africanisation pour la *RPK* et la publication des recherches africaines au profit des Africains. Les réflexions relèvent, en troisième lieu, les problèmes inhérents aux contextes des différentes revues. Cette problématologie se déploie dans le cas de la *RPK* autour des thématiques liées au développement, à la démocratisation des régimes politiques africains, au développement durable ainsi qu'à l'écologie.

Par ailleurs, dans notre seconde approche, l'ouvrage paraît avoir uniquement effleuré notre problématique liée à la philosophie de l'africanité et à l'africanité de la philosophie africaine telle qu'elle se donne à lire dans la revue considérée. Notre enquête a relevé l'existence d'une tentation culturaliste de la définition d'une altérité africaine. Les limites d'une telle acception s'expriment à travers le fait que la culture reste inapte à fournir les ressorts de l'identité d'un individu dans la mesure où celle-ci s'avère inessentielle. Dans la même optique, il ne peut y avoir d'expérience typiquement africaine conçue sous le prisme de la différence. Qui plus est, la recherche de la singularité n'apparaît pas comme la finalité de toute philosophie.

Enfin, pour clore la partie, nous avons entrepris une recherche sur les auteurs de l'africanité de la *RPK*. Compte tenu de ses origines, l'adjectivation de la philosophie africaine se présente avant tout comme une entreprise à l'initiative des auteurs européens. Les premiers acteurs africains de l'africanité s'inscrivent donc dans le sillage de l'école coloniale. Il s'agit en majeure partie de clercs pourvus d'un double cursus, philosophique et théologique. Il existe, dorénavant, une nouvelle génération philosophique attachée aux problèmes philosophiques classiques. D'où l'atténuation de l'africanité caractéristique des figures tutélaires de la revue.

CHAPITRE 3

LA TENDANCE RACIALO-COMMUNAUTARISME DE LA REVUE *PHILOSOPHIA AFRICANA*

Introduction

Après un premier chapitre destiné au décryptage des logiques à l'œuvre dans l'adjectivation de la philosophie africaine, le deuxième traite de de la *RPK*. Nous avons découvert qu'il s'agit d'une production de l'Université catholique du Congo à qui est impartie la tâche de publier tous les articles qui interrogent la pertinence de la philosophie africaine dans la résolution des problèmes africains. Les trois âges majeurs de la philosophie africaine à travers l'existence de cette revue, mettent en exergue l'une de ses préoccupations majeures : le développement de l'Afrique, la démocratisation de son système politique et la prise en compte de défis contemporains au rang desquels, le développement durable et les problèmes liés à la technoscience. Sa conception de l'africanité semble marquée par une tentation culturaliste dont nous avons signalé les défaillances.

Le discours qui se déploie dans ce troisième chapitre se propose l'étude de la revue *Philosophia Africana*. Il tentera de découvrir les traits qui spécifient la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine telle qu'elle se donne à lire dans ses différentes productions. Trois titres constitueront cette étape : la revue *Philosophia Africana*, l'africanité de la revue *PA* et les acteurs de l'africanité de cette revue.

Dans une première approche affectée à la connaissance de *PA*, seront tour à tour évoqués, le monde du livre, de l'édition et de la revue aux États-Unis d'Amérique, le contexte universitaire et politique consécutif à son apparition ainsi que sa ligne éditoriale.

La seconde démarche aura pour finalité l'exposé du contenu de sa philosophie de l'africanité. Nous verrons que la *PA* l'articule autour d'une tendance raciale-communautariste. Nous sommes devant une entreprise qui relève un ancrage au sein du contexte américain marqué par une obsession par rapport à la question raciale et au féminisme sans omettre les enjeux de la portée de la philosophie politique et la crise du leadership en Amérique. Nous rechercherons les faiblesses de cette démarche conçue, pourtant, à l'aune d'une « identité ouverte ». En dehors de la considération due au différencialisme et au communautarisme qui caractérise cette identité, cette africanité reste, dès lors, perçue comme un concept heuristique qui permet de penser l'africain dans une optique dialogale entre le continent noir et sa diaspora, à l'image d'un espace organisant des efforts philosophiques.

Nous terminerons la recherche en invoquant les acteurs de l'africanité de *PA*, au rang desquels, le philosophe afro-américain, le philosophe africain et une génération nouvelle hétérogène de philosophes non-ethniques.

I – LA REVUE *PHILOSOPHIA AFRICANA*

L'enquête sous laquelle se place notre travail porte sur la philosophie de l'africanité et l'africanité de la philosophie dans la *Revue philosophie de Kinshasa* et *Philosophia Africana*. L'objet du troisième chapitre de la recherche s'intéresse à cette question dans le cas de la revue *PA*. Et le discours qui se donne à lire dans le présent parcours vise l'examen de *Philosophia Africana*. C'est à partir de cette démarche qu'il nous sera loisible de saisir la spécificité de son approche. Éditée par le département de philosophie et d'études religieuses de l'Université d'État de Ball, elle s'apparente à une production essentiellement nationale et classique en raison de son enracinement universitaire et « internationale », du fait de ses contributeurs et de ses prétentions. Le titre articule son discours autour de son histoire, de son organisation et de sa production. Une telle entreprise renvoie, au plan de son articulation, à trois points qui constitueront les différentes étapes de l'étude : le monde du livre et de la revue aux États-Unis, l'émergence des études noires en Amérique ainsi que la genèse et la généalogie de la revue *PA*.

1. Le monde du livre et de la revue aux États-Unis

D'une manière générale, la revue apparaît comme un ouvrage relevant de l'édition « scientifique ». Il s'agit d'une institution qui revendique des modalités d'expression particulières. *Philosophia Africana* se conçoit comme une œuvre de l'Université d'État de Ball. Il nous paraît, dès lors, nécessaire d'évoquer le monde du livre et de la revue aux États-Unis pour cerner avec minutie son contexte générateur. Même si ce pays, nonobstant sa singularité, appartient à l'aire culturelle occidentale du point de vue philosophique et littéraire, chaque milieu produit des politiques et des pratiques éditoriales qui favorisent la production et la diffusion des ouvrages relatifs à la philosophie. Nous initierons cette section par l'analyse du monde de l'édition scientifique aux États-Unis. Nous nous pencherons ensuite sur le rôle de la revue dans l'évaluation de la recherche scientifique à travers une prospection comparative entre l'Amérique et l'Europe. Nous terminerons cet examen par les forces et les faiblesses du livre aux États-Unis d'Amérique.

a) Brève histoire du monde de l'édition aux États-Unis

Au-delà de la précision attachée à la notion, les Presses universitaires américaines se caractérisent par une certaine complexité. Cette situation résulte de ce que le monde de l'édition scientifique qui constitue la trame de cette séquence recouvre des aspects marqués par leur diversité et leur multiplicité. Et pour bien comprendre les enjeux de la séquence, il importe de commencer cette démarche par l'évocation du livre aux États-Unis. C'est à partir d'elle que nous essaierons de cerner la spécificité des presses universitaires américaines.

D'une manière générale, l'histoire du livre semble attachée, de manière interdépendante, aux histoires de l'édition, de l'écriture et de la lecture, depuis le début de la période coloniale en Amérique jusqu'en 1790¹.

À cause de la colonisation par l'Angleterre, le modèle du livre s'avère d'inspiration anglaise. Les publications présentes au sein du contexte américain de la période allant du VII^e au XVIII^e siècle proviennent principalement de la mère-patrie, de France et de Hollande. Dans un tel contexte, le livre colonial dans le monde atlantique retrace les histoires de la culture littéraire et savante, la censure et la « liberté de la presse », l'alphabétisation et l'oralité.

¹ David D. Hall (dir.), *A history of the Book in America*, (5 volumes set), The University of North Carolina Press, 2014.

L'année 1638 marque l'installation du premier atelier typographique à Cambridge qui se déchiffre d'ailleurs comme le berceau de la littérature américaine. On ne peut omettre ici l'implantation durant la même époque des presses de provenance allemande en Pennsylvanie. La configuration de l'économie locale, de l'origine sociale et de l'orientation culturelle favorise la production des ouvrages à l'endroit même. L'édition demeure tributaire des thématiques liées à la religion et à la politique. Il suffit, à l'appui de cette proposition de citer, les écrits comme *The Bay Psalm Book* (le livre des Psaumes), *The Freeman's Oath* (Le Serment d'un homme libre) et *The Capital Laws of Massachusetts Bay* (Les principales lois de la Baie de Massachusetts)¹.

Durant cette période, le projet principal du commerce du livre américain était de remplacer les importations britanniques par ses propres éditions des mêmes textes. Perçue comme une entreprise ardue, l'avancée vers une telle visée est apparue comme un objectif difficile à atteindre.

Le développement de l'imprimerie et de l'édition entre 1790 et 1840 encourage l'apparition d'un marché articulé autour de romans, d'almanachs, de journaux, de tracts et de périodiques qui intéressent un public de lettrés. Le gouvernement, les affaires et la réforme favorisent la diffusion de l'opuscule. Grâce aux lois et aux subventions, les autorités étatiques et fédérales tentent de promouvoir l'émergence d'une citoyenneté informée. Des entrepreneurs répondent à la demande croissante et investissent dans de nouvelles technologies qui conduisent à la modification de la conduite de l'édition. Les sociétés volontaires lancent des bibliothèques, des lycées et des écoles qui s'appuient sur l'écrit pour répandre la religion, réhabiliter la morale et promouvoir des objectifs bienveillants. Cette activité éditoriale se concentre autour de la ville de Philadelphie qui se définit dorénavant comme la capitale du livre dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

Force est ici de retenir que dans une nation diverse et éparse, les différences régionales persistent. Les formes les plus anciennes de communication orale et manuscrite offrent des alternatives à l'imprimé. Qui plus est, à la fin du XIX^e siècle, la production américaine du livre paraît encore sommaire. Ce dernier reste encore assujéti à une conséquente importation à partir de l'Angleterre.

Le renversement de la situation intervient un demi-siècle plus tard. Celui-ci est rendu possible par la survenue d'un commerce national du livre. Cette dernière découle des changements dans la fabrication, la distribution et l'édition qui trouvent leur origine dans l'évolution de la pratique des auteurs et des lecteurs. Parallèlement à l'augmentation des possibilités d'éducation et à l'augmentation du taux d'alphabétisation, le livre « industriel » stimule l'apparition de nouveaux sites de lecture. Le fait de donner la parole à diverses communautés d'intérêts aboutit au développement de périodiques, de pamphlets et d'autres formes d'ouvrages qui ont joué un rôle majeur dans la fondation d'une culture américaine.

Dans cette optique, la culture de la presse écrite atteint sa vitesse de croisière vers la fin du XIX^e siècle dans un contexte marqué par l'expansion des marchés, la consolidation nationale et le bouleversement social. Une telle ampleur se manifeste à travers la production de livres, de magazines et de journaux plus rapidement et à moindre coût, atteignant ainsi un nombre plus élevé de lecteurs.

Nonobstant les incidences de la consolidation et de la standardisation induites par la production de masse, les lecteurs semblent caractérisés par l'adaptation de l'imprimé au service de leurs propres objectifs, permettant une plus grande diversité au milieu de la concentration et de l'intégration.

Dans cette perspective, l'extension de sa culture entre 1880 et 1940 signe l'entrée du livre au sein de la vie quotidienne, sociale, politique et religieuse des Américains. Pour Robert Estivals, « on est donc en droit de se demander si la phase d'égalisation et d'indépendance nationale vis-à-vis de l'édition anglaise ne correspond pas à l'entre-deux-guerres, et si l'expansion américaine du commerce du livre n'est pas directement liée à l'expansion politique actuelle ? »².

En clair, la réponse à cette question repose certainement sur l'apparition d'une pensée américaine bâtie à l'aune de l'alliage entre l'idéologie libérale de la Réforme et du siècle de Lumières d'une part et d'autre part, l'application des principes du libéralisme économique : extension et

¹ Robert Estivals, « Le livre aux États-Unis », in *Communications et langages*, n° 45, 1^{er} trimestre 1980, p. 98. Notre évocation de l'histoire du livre aux États-Unis reste tributaire de ce développement.

² *Ibid.*, p. 99.

concentration du capitalisme débouchant sur les multinationales ; développement d'une technologie puissante ; appui dans la production et la distribution sur les techniques du marketing et du merchandising ; organisation interne par le management et la logistique.

À côté de ces éléments qui concourent à cette métamorphose, il convient de porter la réflexion sur les mutations économiques, sociales et culturelles qui affectent la culture de l'imprimé de la seconde Guerre mondiale à nos jours. Pendant cette période, des facteurs tels que l'expansion du gouvernement, la croissance de l'enseignement supérieur, le climat de la Guerre froide, la mondialisation et la croissance des technologies multimédias et numériques ont influencé les modèles de consolidation et de diversification établis plus tôt.

Il s'avère ici intéressant de revenir sur les incidences de la concurrence avec l'URSS. Celle-ci a provoqué l'intervention de l'État américain dans ce domaine de l'édition. Pour parer aux difficultés liées à cette immixtion de l'État dans le domaine de l'éducation, celui-ci a eu recours au principe des subventions. L'essor de l'enseignement américain comme ses variantes ne pouvaient demeurer sans conséquences sur le marché de la littérature scolaire d'abord, sur le marché culturel plus tard. De 1963 à 1974, le marché a augmenté de plus de 100% et passe de 1,5 à 3,5 millions de dollars. En 1970, le livre universitaire représentait à lui seul 47% du marché du livre d'enseignement.

Une telle évolution a conduit à une organisation auprès des universités d'une structure éditoriale. Elle a eu pour but de permettre aux professeurs et aux chercheurs de trouver un débouché pour la publication de leurs travaux que n'offre pas, le plus souvent, le secteur commercial. Les presses sont généralement liées aux conseils d'université par lesquels transitent les fonds, les nominations.

Tout compte fait, l'histoire du livre en Amérique met en exergue la longue transformation de l'édition et de l'activité de libraire. Elle concentre les péripéties de l'édition gouvernementale, du droit et de la politique, de la presse périodique, de la critique littéraire et de la lecture – écoles, bibliothèques, clubs de lecture, programmes d'entraide et sociétés de collectionneurs – qui appelle un examen imaginaire. Il s'agit ici de retenir que les consolidations d'entreprises du dernier demi-siècle ont laissé la place à l'éditeur indépendant ; que la multiplicité continue de définir la culture de l'imprimé américain. En plus, malgré la prégnance de l'ère numérique, le livre perdure.

Après cette première séquence attachée à la compréhension de la genèse et de la généalogie du livre en Amérique, il importe de consacrer une section à l'histoire des revues noires dans le monde de l'édition aux États-Unis.

b) Le magazine et la revue noire dans le monde de l'édition en Amérique

D'un point de vue général s'agissant des revues, l'histoire des périodiques noirs en Amérique apparaît comme l'un des domaines les plus négligés par les spécialistes blancs de la discipline. À l'image de tout ce qui se rapporte aux Afro-américains, leur étude peut être perçue à l'aune d'une victoire qui s'est dessinée sur le long terme. L'existence d'une production digne de ce nom ne remonte qu'au milieu du XX^e siècle, nonobstant la disponibilité, tout au long du XIX^e, des revues publiées par des Noirs et qui semblent passées inaperçues aux yeux des historiens blancs.

Avant cette époque, aucune publication ne portait exclusivement sur les préoccupations des Noirs. L'évocation de l'esclavage, même avec sympathie, se faisait presque sous le prisme de la perception du Blanc. Le lynchage était rarement abordé, ainsi que la ségrégation à mesure où elle s'installait à tous les niveaux de la société. Les « ouvrages » des Noirs avaient du mal à survivre en raison de la réalité de handicaps plus graves que ceux inhérents aux autres revues. Ils se présentaient tout simplement comme un moyen de communication et d'information pour des professionnels noirs et d'autres groupes d'intérêt dans la communauté noire.

Cette période reste, en effet, marquée par une faible proportion de Noirs capables de lire. Qui plus est, comme l'écrit Charles Alexander en 1906, avant 1900, « la production d'un journal ou d'un

magazine noir se déchiffre comme une tâche qui requiert au départ une polyvalence et un talent, une capacité exécutive remarquable, un courage et une ténacité exceptionnelle¹. »

Hormis l'existence d'une pléiade d'opuscules noirs apparus avant 1838, la revue *Mirror of Liberty* de David Ruggles initiée en 1839 revendique un certain prestige à cette époque². Il convient, néanmoins, de signaler ici que la presse noire doit son émergence à l'échec consécutif à la reconstruction après la guerre civile américaine. La fin de la guerre signifiait, pour les Noirs, le terme prochain de l'esclavage, le recouvrement de la liberté et de la dignité. Face à l'adversité inhérente au désenchantement, l'une des préoccupations de l'élite noire se concentrait sur la publication de revues pour lutter contre l'injustice³.

La résurgence des magazines noirs résulte de l'initiative des mêmes personnes et des mêmes institutions que celles d'avant la guerre, pour les raisons analogues et avec un fonctionnement similaire. Les écrivains qui ont participé aux revues antérieures refont surface autour de Douglas et Frances Harper qui apparaissent comme des auteurs les plus prolifiques. Leurs productions bénéficiaient d'un soutien international. Dans ce contexte de l'après-guerre, de nombreux éditeurs et maintes maisons d'éditions étaient situés dans le Nord-Est bien que des indépendants se soient signalés dans le Sud et dans l'Ouest⁴.

Il importe de signaler que certains éditeurs consentaient à payer des salaires pendant que d'autres rétribuaient des contributeurs pour les revues les plus illustres. Si le processus de distribution s'améliorait rapidement pour les publications blanches, les magazines noirs devaient encore batailler. Leur était assigné, dans les villes, de compter sur des agents de souscription dont la fiabilité portait à caution. Restait aussi en veilleuse le problème des abonnés « défailants » alors que les prix des abonnements persistaient généralement au niveau du vieux dollar pour nombre d'entre eux. Il était ardu d'obtenir suffisamment d'abonnés pour rentabiliser l'édition. Cette situation avait contraint les éditeurs à suivre l'exemple de leurs homologues blancs au tournant du siècle et à acheter le dollar publicitaire ; une démarche qui avait semblé futile dans les premiers jours. Il s'agissait surtout d'un effort destiné à éviter la disparition de certains journaux qui avaient perdu leur pertinence.

La publicité provenait principalement d'entreprises et d'institutions noires même si les maisons d'éditions s'adressaient également aux sociétés blanches telles que Coca-Cola, Underwood, divers Chemins de fer...

Comme précédemment, l'Église représentait l'une des institutions qui jouait un rôle majeur dans le développement de ces écrits. Le clergé avait souvent servi d'éditeurs, définissant ce qu'il fallait considérer comme des articles importants. Inévitablement, au fur et à mesure que le débat et la controverse s'intensifiaient, des voix laïques s'élevaient sur ce qu'il concédait d'éditer à propos de la situation des Noirs qui, soit dit en passant, remplissait les pages de toutes les publications, indépendamment de la question du parrainage.

Et la *Revue de l'Église A.M.E* constituait l'une des voix ecclésiales les plus fortes qui en faisait un organe d'une telle vitalité qu'elle survit encore aujourd'hui.

Dans son projet, celle-ci entendait « produire un périodique qui donnerait au monde les meilleures pensées à propos de la race, indépendamment de la persuasion religieuse ou de l'opinion

¹ John Tebbel et Mary Ellen Zuckerman, *The Magazine in America. 1741-1990*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.

² *Mirror of Liberty*, fondé en 1839 par David Ruggles.

³ Nous nous inspirons ici de « Blacks Periodicals Between Two Wars », in John Tebbel and Mary Ellen Zuckerman, *op. cit.*, pp. 131-139.

⁴ Les revues qui ont survécu se recrutent au sein de celles revendiquant un soutien institutionnel à l'image de la *Revue de l'Église A.M.E.*, *Zion Quaterly Review* (1890), *National Notes* (1897) publié par l'Association nationale des femmes de couleur et le *Journal de l'Association nationale médicale* (1909). Parmi les publications qui ont survécu en dehors de tout appui institutionnel, on peut retenir : *The Colored American*, *Howard's Negro-American*, *McGirt's*, *Alexander's*, *The Voice of the Negro* et *Horizon*.

politique »¹. Nonobstant les différents changements d'éditeurs, elle semble s'être imposée comme un périodique général à grande échelle en publiant une importante partie de l'écriture et de la pensée noires.

En dehors de cette revue, *Southland* mérite d'être mentionnée. Apparue en 1890, celui-ci se conçoit comme le premier magazine publié par des Noirs dans le Sud du pays. Price et Atkins ses concepteurs lui assignaient la devise : « Non pas le vieux Sud ni le nouveau Sud, mais le Sud comme il est et devrait être². »

Son approche à propos du problème racial paraissait généralement conciliatrice. Elle s'appuyait sur les principes du christianisme dans le but de parvenir à une société où les Noirs et les Blancs pouvaient vivre et travailler ensemble de manière pacifique. Cette question était naturellement importante pour les Noirs. Il existait néanmoins un désaccord. La politique devait-elle être l'accommodement au *statu quo* et un travail au sein du système pour son amélioration ? Ou devait-elle conduire à une protestation continue contre les injustices et l'oppression ?

Dans un tel contexte, Booker T. Washington avait émergé comme le représentant des « accommodementnistes » et son point de vue avait attiré l'appui financier de puissants dirigeants blancs. Pour accréditer sa démarche, ce dernier avait cherché à obtenir une couverture positive dans les médias et avait exercé une influence notable sur certains journaux et revues, allant parfois jusqu'en acquérir la propriété partielle³.

Inévitablement un petit mais croissant nombre de Noirs s'est levé pour s'opposer à Washington, y compris parmi les rédacteurs et les éditeurs de traités : W.E.B Du Bois, Pauline Hopkins, J. Max Barber, Charles Chesnutt et Paul Laurence Dubar. Ils soulignaient la persistance des lynchages, la suppression des droits politiques et la ségrégation, déclarant que la politique d'accommodation n'aboutirait à rien sinon à établir que les Noirs demeureraient des citoyens de seconde zone.

Au total, au tournant du siècle et au début du XX^e, les magazines noirs étaient préoccupés par la lutte entre les deux points de vue radicalement différents : l'accommodation ou pas. Avec l'émergence de nouveaux enjeux consécutifs à la grande guerre, deux journaux avaient été intéressés par ce débat, *The Colored American* et *The Voice of the Negro*. Avec un pic de circulation de 17840 pour le premier et de 15000 pour le second.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur ces deux revues mais sur les propos de l'historien Louis Harlan qui affirme que tous les magazines noirs paraissant dans la première décennie du XX^e siècle étaient « promoteurs ». Il soutient à propos du *Voice of the Negro* que conformément à son appellation, « il essayait d'être la voix, ou du moins, le forum pour les Nègres⁴. »

En dehors de ces publications, il convient de signaler l'institution de *Crisis : A record of the Darker Races* qui a consacré de nombreux numéros affectés à la connaissance du Mouvement Niagara et de son leader Du Bois dont il a assuré la direction jusqu'en 1934. Pour cet auteur, « l'objet de cette publication était d'exposer les arguments qui montrent le danger des préjugés raciaux en particulier ceux qui se manifestent chez les personnes de couleur⁵. »

Le déclin de cette livraison résulte de l'amélioration progressive de la presse noire et de l'arrivée d'une concurrence. Qui plus est, pour minorer la prééminence de W.E.B du Bois, l'association N.A.A.C.P. en avait pris le contrôle par le biais de l'octroi d'une importante subvention. *Crisis* publiait tout ce qui avait trait au lynchage, aux opportunités offertes par l'éducation des Noirs et au suffrage en faveur des femmes.

En dehors d'*Alexander's* et de *Messenger*, l'évocation de l'histoire du monde de l'édition noire en Amérique ne peut faire abstraction de Leonard Harris qui apparaît comme un pionnier dans la

¹ « Au fil du temps, ces meilleures idées engloberaient la biographie, la poésie, l'histoire, la religion, l'art, l'économie et les questions sociales. »

² Dans ses pages, elle publiait des articles sur l'éducation, des événements courants, des réimpressions d'articles sur les relations raciales, une rubrique sur les femmes et sur la politique.

³ Des historiens comme Abby et Ronald ont exploré cet aspect de sa vie sur la pression exercée par lui sur les publications et sont parvenus à la conclusion selon laquelle, le chef contrôlait plusieurs magazines.

⁴ *The Magazine in America*, p. 135.

⁵ Du Bois, « Editorial », *Crisis : A record of the Darker Races*, Vol. 1, n° 1, 1910, pp. 10-11. Avec l'adhésion des membres de N.A.A.C.P, la revue est parvenue à près de 9000 abonnés en 1911 et 35000 en 1915.

duplication des travaux de philosophie afro-américaine. Il représente et demeure un contributeur majeur en tant que rédacteur de collections à qui incombe la tâche de rendre disponibles des textes importants auprès d'un public de chercheurs et d'universitaires non intéressés par les philosophies des peuples noirs. Mérite d'être citée, à l'appui de cette proposition, la collection relative à *La philosophie d'Alain Locke : Harlem Renaissance et au-delà*. Il en est de même de sa *Philosophie née de la lutte : Anthologie de la philosophie afro-américaine* (1917) qui reste, pendant de nombreuses années, la seule collection d'écrits largement disponibles et historiquement organisés à l'initiative de philosophes afro-américains et d'autres philosophes noirs¹.

Il va sans dire que la singularité de cet ouvrage découle de sa portée auprès d'un grand nombre d'éditeurs qui, après un temps long de résistance et de refus catégorique, ont accepté et reconnu ces développements comme des œuvres philosophiques à part entière et des exemples appropriés de travail philosophique.

Enfin, parmi ces revues nous citerons le *Forum philosophique* qui, sous l'égide de Marx Wartofsky a consacré deux numéros spéciaux aux explorations des questions philosophiques intéressant particulièrement des philosophes noirs².

On peut aussi noter l'obstination continue du chercheur et éditeur new-yorkais Alfred Prettyman qui n'a ménagé aucun effort pour l'émergence de la *Société pour l'étude de l'Africana* (à l'origine de la *Black Philosophy*). Il s'agit d'une organisation de philosophes et autres penseurs d'origine ou d'ascendance africaine ordonnée autour de la discussion et de la réflexion se rapportant aux idées et aux travaux en voie de publication ou récemment diffusés. Prettyman fut, pour une courte période, rédacteur en chef et éditeur du *Journal de la Société de New York pour l'étude de la philosophie noire*³.

En raison de notre intérêt en faveur de l'édition universitaire à laquelle appartient la revue *PA*, il semble opportun, pour continuer cette tentative de compréhension de la littérature noire au sein du monde de l'édition et du livre en Amérique, de porter notre attention sur les Presses universitaires américaines.

c) Les Presses universitaires américaines et les limites du livre aux États-Unis

En dehors de la Grande Bretagne qui dispose des deux plus grandes maisons de ce type au monde (Oxford et Cambridge), et si certains autres pays européens comptent quelques sociétés au statut similaire, les presses universitaires demeurent une spécialité proprement américaine⁴. Cette singularité repose sur plusieurs facteurs parmi lesquels : leur nombre, leur diversité et leur influence continue à propos de l'offre éditoriale du pays (1,7 % du chiffre d'affaires du secteur mais près du tiers des nouveaux titres chaque année. Au-delà d'une centaine de membres constitutifs de

¹ Leonard Harris, *The Philosophy of Alain Locke, Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia University Press, 1989. Il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'importance de cette publication dans la saisie de l'histoire de la philosophie *africana* ne peut être minorée. Elle concourt à la légitimation des personnes d'origine africaine ou d'ascendance africaine comme des philosophes à part entière, en Amérique, sur le continent africain et dans les différentes diasporas africaines.

² Marx Wartofsky (1928-1997). Il était spécialiste de l'épistémologie historique. Professeur de philosophie au Baruch College et au Graduate Center de la City University de New York, il a assumé la responsabilité de la rédaction de *The Philosophical Forum*. Il a co-fondé avec Robert S. Cohen, le Centre de philosophie d'histoire des sciences de l'Université de Boston en 1960.

³ Éditeur américain, Alfred Prettyman est né en 1935 à Baltimore (Maryland). Il a joué un grand rôle dans le changement du contenu des manuels des premier, deuxième et troisième cycles pour inclure les Afro-américains et les Afro-amérindiens. Il a lancé sa propre maison d'édition, Emerson Hall Publishers, Inc. En dehors des sciences sociales, celle-ci concentrait son activité sur la publication de tout ce qui renvoyait principalement à l'expérience des Noirs. Il réside à New-York où il tient des réunions de la Société pour l'étude de la philosophie africaine. Au fil des années, il a écrit, révisé et édité plusieurs ouvrages dont *US : The Intercultural nation* (2nd ed, New-York, McGraw-Hill Primis Custom Publishing, 1999). Il est actuellement professeur au College Ramapo du New Jersey.

⁴ François Cusset, « L'édition et la distribution du livre aux États-Unis : lignes de force », *L'édition américaine en mouvement*, in *Revue française d'études américaines*, n° 78, octobre 1998, p. 28.

l'Association of American University Presses (AAUP), il existe de nombreuses presses non adhérentes d'une part et, d'autre part des offices de publication de certains campus de moindre taille à l'image des centres d'études universitaires de premier cycle (colleges) qui avoisineraient le nombre de 200.

Parmi ces presses universitaires de grande envergure, certaines méritent d'être citées en raison de leur ancienneté, du prestige de leur catalogue, du nombre de titres qu'elles produisent chaque année (entre 150 et 500 chacune), sans exclure la publication d'ouvrages de références au rang desquels des dictionnaires, des anthologies, des monographies selon plusieurs disciplines : The University of California Press, The University of Chicago Press, Columbia University Press, Harvard University Press, The Massachusetts Institute of Technology Press, The University of Michigan Press, Nebraska University Press, Princeton University Press, Washington University Press, Yale University Press.

Hormis l'ostracisme à leur égard de la part des journaux et des médias traditionnels, les presses universitaires tiennent leur importance du fait que celles-ci fournissent de précieux contenus à propos des libertés civiles, du droit constitutionnel, de la politique étrangère et intérieure, du commerce et des finances, de la mondialisation, de l'immigration et de la citoyenneté.

La plus-value apportée par le monde de l'édition universitaire touche au lien établi entre l'érudition et le recours à un langage accessible dans la présentation des ouvrages qui s'inscrivent dans leur contexte et peuvent prétendre au statut de classique.

Au-delà des critiques et de l'attention obtenue par les éditeurs commerciaux, il faut souvent se tourner vers les Presses universitaires pour trouver des livres de la plus haute substance et autorité. Si les éditeurs professionnels offrent un avant-projet provisoire de l'histoire, les Presses universitaires nous en donnent la version la plus autorisée¹.

Il importe de mettre aussi à l'actif des Presses universitaires l'impression de livres non fastidieux ou excessivement lourds ou obscurs. Elles n'accordent pas leur dévolu à tout ce qui renvoie à la mise en scène et à des manœuvres publicitaires aux enjeux élevés. Elles se concentrent sur des sujets particuliers en vue de la production de nouvelles connaissances à contre-courant du sens commun.

Par ailleurs, dans leur organisation, de société privée à éditeur d'État à but non lucratif, le statut varie aussi largement que leurs sources de financement, l'épuisement de ces dernières jouant un rôle considérable dans la crise qu'elles traversent aujourd'hui. Celles qui dépendent principalement du campus qui les accueille sont frappées de plein fouet par la crise budgétaire qui ébranle l'université américaine. Celles qui sont entièrement commerciales peinent à honorer certaines de leurs prérogatives, comme l'édition de thèses confidentielles en vue de la titularisation de leur auteur. Certaines choisissent la levée de fonds privés, mais se heurtent à la méfiance des fondations. D'autres maintiennent un fonds de commerce qui finance, par péréquation, la publication d'ouvrages non rentables².

Il convient de signaler qu'avant la loi de 1965, les moyens financiers provenaient surtout des fondateurs. Depuis, l'État fédéral ou les États eux-mêmes interviennent directement ou indirectement, par des subventions. La crise actuelle conduit à une récupération des presses

¹ Ils ne sont pas nombreux les éditeurs commerciaux à revendiquer la portée de la production de livres politiques distingués des Presses universitaires du Kansas, d'Oxford, d'Harvard et de Yale ; tout comme ceux de la critique littéraire des Presses de Princeton. Il en est de même des livres convaincants sur les libertés civiles et les questions constitutionnelles des Presses de New York University, les livres des Presses universitaires de Yale à propos de l'art et de l'architecture. Les Presses universitaires se spécialisent dans des sujets tels que la critique cinématographique (University of Illinois Press et University of Chicago Press) ou la critique littéraire (Columbia University Press) ou la traduction littéraire (littérature slave à Northwestern University Press) pour lesquelles les éditeurs spécialisés ne possèdent ni les ressources ni l'inclination. L'Université d'Arizona se consacre au thème de la frontière – à une époque marquée par le racisme et le sentiment anti-immigrants).

² « C'est le cas, par exemple, de l'University of Minnesota Press avec un test d'aptitude psychologique très utilisé dont elle conserve les droits, de Duke University Press, dont les revues dépassent le seul lectorat des campus, qu'il s'agisse de Social Text ou de South Atlantic Quarterly, ou encore de Columbia University Press avec ses cartes et ses atlas géographiques. », « L'édition et la distribution du livre aux États-Unis »..., *art. cit.*, p. 29.

universitaires par le circuit commercial qui concentre les forces et les faiblesses du livre dans le contexte américain.

D'une manière générale, ces écueils se rattachent à la « concentration financière des maisons d'édition et des librairies », la « difficulté à demeurer compétitif sur un marché de plus en plus monopolistique », et aux « pressions qu'exercent les chaînes pour obtenir des rabais toujours plus importants¹. »

Cette situation résulte de deux raisons concomitantes. Il s'agit, en premier lieu, de la concentration éditoriale néo-libérale qui conduit les entreprises privées à axer leur industrie sur les domaines conçus comme rentables. En second lieu, dans le contexte américain, le livre s'apparente à un bien comparable à un autre. Cela se manifeste concrètement par la reproduction, par de nombreuses éditions, de titres « intermédiaires » auparavant du ressort d'éditions commerciales.

À cause de la crise financière déjà évoquée, les presses universitaires semblent avoir opté pour une autre stratégie qui les conduit, à l'image de nombreux éditeurs indépendants, à porter leur dévolu sur des essais non directement universitaires (*serious no-fiction*) abandonnés par les filiales non rentables des grands groupes et s'emploient aux « milieux de liste » (*middlist titles*) délaissés par les *trade houses*². Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le fait que de nombreuses presses universitaires « se sont ainsi converties au base-ball, tandis que d'autres se prenaient d'intérêt pour les films et les stars de cinéma³. »

Par ailleurs, pour répondre à l'origine de la dette de l'édition américaine consécutive à leur égard, le monde de l'édition paie un lourd tribut à l'endroit de la disparition des monographies. Pour André Schiffrin, « les presses universitaires américaines pâtissent de l'augmentation du coût de publication des monographies, qui constituent traditionnellement l'essentiel de leur production, et s'efforcent donc de fixer le nombre d'ouvrages de ce type qu'elles peuvent continuer d'éditer. Mais ajoutons qu'au moment même où leur principal “ produit ” se révèle de plus en plus onéreux, elles voient la contribution de leur université associée se restreindre⁴. »

Se pose, dans la même perspective, la question du tarif des ouvrages qui se spécifie par une absence de régulation des prix. Cette réalité contraste avec le contexte de maints pays européens qui revendiquent certains garde-fous dans ce domaine. Cette situation procède de ce que « le caractère extrêmement concurrentiel de la distribution du livre, auquel s'ajoute la capacité d'absorption de cet immense marché, explique le prix relativement faible d'un livre neuf au détail [...] mais pénalise d'autant plus toute erreur stratégique de la part de l'éditeur⁵. »

Au-delà de ce qui précède, l'autre somme d'écueils inhérents à l'édition et à la distribution du livre aux États-Unis intéresse les différentes composantes de sa « chaîne du livre » qui se déploie à l'aune de l'organisation de l'industrie américaine. Parmi les éléments essentiels structurant ce domaine, le rôle imparti à l'agent, traité comme l'un des principaux responsables de la crise consécutive à l'édition des *adult trade books*, s'avère important⁶.

¹ André Schiffrin, « Les Presses universitaires américaines et la logique de profit », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 130, décembre 1999, p. 77.

² Cusset, *art. cit.*, p. 29. Dans la même perspective, de nombreuses presses universitaires publient des livres de fiction et recherchent des sujets à même de représenter une opportunité. D'autres surfent sur l'actualité par le biais d'essais afin d'être en harmonie avec la vie sociale.

³ Schiffrin, *art. cit.*, p. 79.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ Cusset, « L'édition et la distribution du livre aux États-Unis »..., *art. cit.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 18. L'influence des agences réside dans les missions qui leur incombent : la sélection des auteurs, le suivi de leur création, un premier travail de réécriture et d'édition, l'organisation des enchères au meilleur offrant, la négociation des à-valoir et des droits d'auteur, le suivi des droits dérivés et la collecte des sommes dues à l'auteur, moyennant une commission de 10 à 15% en moyenne. Le pis réside dans le fait que la présence de l'agent paraît impérieuse en ce qui concerne les *adult trade books*. En raison de la non-appartenance de ces agents au monde éditorial, l'appât du gain les conduit généralement à la recherche des offres à même de produire une importante plus-value au profit des auteurs. Une telle démarche conduit souvent à une survalorisation factice des à-valoir et, dans la même mesure, à une inflation dépensière des éditeurs auxquels ils sont souvent affiliés, dans une optique de marketing accéléré.

En dehors de l'agent, l'autre problème de l'édition américaine renvoie au rôle limité des prescripteurs. Dans la « chaîne du livre », il incombe au prescripteur de jouer le rôle de filtre avant l'arrivée de l'imprimé aux mains des lecteurs. Contrairement au contexte européen, il n'existe pas, aux États-Unis, d'instance de légitimation que constituent les émissions littéraires hebdomadaires à la télévision. Nonobstant la réalité de la publicité en faveur de l'ouvrage, le contexte américain ne dispose pas d'émissions littéraires affectées à sa diffusion. Ce rôle semble indirectement assigné à la seule presse écrite, en préférence de nature régionale à l'image du *New York Times* et du *Wall Street Journal* qui comportent des « suppléments livres »¹.

À côté du marché concurrentiel représentatif du livre, l'autre faille de l'édition en Amérique associe les tensions et la complémentarité entre trois catégories d'acteurs. La première concerne les groupes éditoriaux qui exercent une sérieuse influence sur des maisons d'édition. La seconde a trait aux indépendants. Cette catégorie apparaît comme la plus représentative parmi les grandes entreprises éditoriales américaines. La troisième catégorie qui nous intéresse au premier titre est celle des presses universitaires sur lesquelles porte cette séquence.

En outre, il convient de signaler les problèmes se rattachant à la distribution. Celle-ci se mesure à l'aune de plusieurs canaux marqués par une forte disparité. Parmi eux, une grande part revient aux grandes chaînes de librairies. L'essor de ces chaînes se manifeste aussi autour de l'apparition des *megastores* dont la puissance commerciale demeure sans précédent dans d'autres contextes. Tout en participant au décloisonnement culturel par le biais d'une facilitation à l'accès au livre, ces institutions typiquement américaines concourent à la disparition des librairies indépendantes qui assurent une véritable proximité. Il en va aussi de leur important pouvoir de sélection et de prescription de titres compatibles avec leurs préconisations éditoriales.

Au total, l'une des caractéristiques du monde du livre américain ressortit à une typologie : une diversité relativement faible de l'offre des titres, un paysage éditorial en évolution, le recentrage des grands groupes et la montée en puissance parallèle d'une chaîne de distribution en ligne². Il paraît aussi indéniable que les éditions universitaires comptent parmi les institutions qui revendiquent une grande faculté d'indépendance intellectuelle. Force est néanmoins d'admettre que cette situation ne conduit pas nécessairement à leur concéder une grande latitude d'action.

Pour clore cette séquence, nous retenons que la reconnaissance professionnelle et la légitimation de la philosophie *africana* restent tributaires des opportunités offertes par ces publications. Il en est de même de l'implication des personnes africaines ou d'ascendance africaine dans les départements et les programmes dans l'enseignement supérieur, de la recherche et des contributions d'un nombre croissant de personnes, d'étudiants et de professionnels qui ne sont ni africains ni d'origine africaine. L'apparition de communautés discursives croisant ces personnalités se déploie à l'aune d'un contexte plus général qui correspond à la réalité des études noires en Amérique qui constitue l'ossature de notre prochain parcours.

2. L'émergence des études noires en Amérique

En général, la compréhension d'une revue sollicite la considération du cadre inhérent à son apparition, de sa mission initiale. L'étude précédente met en lumière les traits caractéristiques du monde du livre et de l'édition aux États-Unis. Il nous apparaît, dès lors, utile de procéder à l'évocation du contexte général, lointain, proche et immédiat de la revue *PA*. Au sein de cet environnement, nous examinerons la portée des études noires dans l'institution de notre revue. Nous initierons la démarche par les incidences des *Cultural Studies* dans le développement des études afro-américaines au sein du monde universitaire américain. Il sera question, dans cette optique, de la mobilisation dans leurs analyses, de la situation socio-politique et particulièrement celle relative à

¹ En outre, les prix littéraires américains comme le *National Book Award* et le *Pulitzer Prize* ne revendiquent pas la même pertinence que dans le monde européen. Le défaut de prescripteur contribue à l'opacité du monde littéraire qui n'admet aucune errance.

² *Ibid.*, pp. 35-36.

l'Afrique et à la situation des Noirs aux États-Unis d'Amérique ainsi que dans les différentes diasporas dans l'éclosion des préoccupations africaines sur la scène intérieure américaine. Nous terminerons cette séquence par l'étude de l'influence de quelques auteurs dans les origines lointaines de la revue *PA*.

a) Les *Cultural Studies* dans la consolidation de la philosophie afro-américaine

En dehors des motifs relevés à l'occasion de l'étude de sa genèse et de sa généalogie, la consolidation de la philosophie africaine en Amérique découle, entre autres, des incidences des *Cultural Studies*. Apparues dans le milieu britannique des années 1960, celles-ci s'établissent autour de quelques interrogations sur lesquelles reposent les différentes formulations d'une « culture légitime » permettant à des personnes différentes de vivre au sein d'une même entité sociale. Parmi elles, on peut retenir, « comment le milieu social, l'âge, le genre, l'identité “ ethnique ”, affectent-ils les rapports à la culture ? Comment comprendre la réception des programmes télévisés par divers publics ? Les styles de vie des jeunes sont-ils des formes de résistance ?¹ ».

Au-delà de cette préoccupation hantant le domaine dans les années ci-dessus évoquées, ces études remettent en relief le questionnement antique à propos du rapport entre la culture et la société. Elles s'appesantissent sur la place des médias et des classes populaires jusque-là délaissées au profit de la culture des lettrés. Faisant abstraction des certifications disciplinaires attachées à l'univers académique, elles se fixent comme finalité une réflexion sur la congruence des enjeux politiques du domaine de la culture.

S'agissant de leur genèse, celles-ci connaissent l'importante contribution des chercheurs américains, de Margaret Mead à Clifford Geertz en passant par l'École de Chicago, en ce qui concerne surtout le domaine socio-anthropologique².

Il incombe donc aux *Cultural Studies*, en considérant la culture dans son sens le plus large possible, de tenter de savoir, « en quoi la culture d'un groupe, et d'abord celle des classes populaires, fonctionne comme contestation de l'ordre social ou à l'inverse comme mode d'adhésion aux rapports de pouvoir³. »

Hormis leur caractère minoritaire, à cheval entre le monde universitaire et les réseaux de la nouvelle gauche britannique, les *Cultural Studies* connaissent une expansion significative après 1980. Même si cette évolution s'accompagne de ruptures, elles acquièrent un succès planétaire en raison de l'élargissement de leur domaine de compétences qui touche dorénavant les composantes culturelles intéressant le genre, l'ethnicité et l'ensemble des pratiques de consommation.

Sans rechercher une exhaustivité quant à toutes les mutations de leur objet qui conduisent à la revendication du statut d'une « antidiscipline », il convient de retenir parmi ces nombreux infléchissements l'une des délimitations de leur territoire qui englobe la consommation, la mode, les identités sexuelles, les musées, le tourisme, la littérature.

Dans cette optique, « le terme marque le refus des cloisonnements disciplinaires, des spécialisations, la volonté de combiner les contributions et les problématiques issues des savoirs métissés, la conviction que la plupart des enjeux du monde contemporain gagnent à être questionnés au prisme du culturel⁴. »

Pour revenir à la problématique de notre enquête, l'influence des *Cultural Studies* sur l'affermissement de la philosophie afro-américaine et la revue *PA* porte sur les thématiques liées au genre et à la race ainsi qu'aux nouvelles altérités qui apparaissent au centre des notions qu'elles véhiculent. Sans approfondir les concepts sur lesquels nous reviendrons dans nos développements

¹ Armand Mattelart et Erik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Nouvelle édition, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Repères », 2008, quatrième page de couverture.

² *Ibid.*, p. 4.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 5.

ultérieurs, la question du genre ressortit à la variable masculin/féminin. Et cette « valorisation du genre doit au travail empirique qui manifeste les différences de consommation et d'appréciation entre hommes et femmes en matière de télévision ou de biens culturels¹. »

L'interrogation à propos de la race et des altérités renvoie au problème de l'immigration et du racisme qui explore l'espace et la réalité d'une « forte communauté d'immigrés, les réactions d'attraction, de rejet raciste qu'elles suscitent qui imposent une attention à ces variables. Cette sensibilité doit aussi à la présence d'immigrés ou d'enfants d'immigrés parmi les chercheurs »² au Royaume-Uni.

Force est de souligner un troisième aspect qui spécifie les *Cultural Studies* dans le contexte américain au seuil des années 1980. Ce dernier concerne les études féministes et les médias. Au cours de ces années surgissent aux États-Unis et dans d'autres pays anglo-saxons des *woman's studies*, *gender studies* ou *feminist studies*³.

Perçue à l'aune du postulat « the personal is political » (la sexualité, la beauté, le corps, le plaisir, les médias et le genre), la plus-value apportée par l'éclosion de cet univers se rapporte à l'inscription au sein du domaine académique d'objets d'études jusque-là ostracisés.

Il ne paraît pas inutile ici de signaler la « révélation » des vertus idéologiques des films comme *Dallas*, *Dynasty* et des « soap operas et autres signes de la culture de masse » nonobstant la virulence des controverses inhérentes aux féministes des pays anglo-saxons⁴.

Il importe, néanmoins, de minorer une polarisation sur les identités par les *Cultural studies* à partir des axes de recherche de l'américain Lawrence Grossberg dans les années 1970. Ce dernier met en lumière un malaise consécutif à la notion d'identité quand elle se concentre sur une différence négative qui, à ses yeux, concède aux *Cultural studies* une posture défensive qui ressemble à une résistance. La perception de l'identité culturelle se réalise à l'aune d'une « production positive ». Il s'agit là d'une tentative de définition de l'identité dans une perspective qui implique le mouvement et la mobilité dans le but de réfuter toute conception limitée à une optique polaire. Une telle approche discrimine, au sein de l'identité, des individus entre « dominants et marginalisés, métropolitains et périphériques, etc. ».

En d'autres termes, « contre les notions de totalité sociale et de vérité universelle, les *Cultural Studies* doivent se définir comme un “conjuncturalisme postmoderne” (sic). Contre toute réification de l'identité culturelle, elles s'attachent aux trajets du “sujet nomade”, appelé à se remodeler sans cesse comme un “ensemble mobile de vecteurs dans un contexte fluide”⁵. »

En dehors de cette théorisation de Grossberg qui appartient à la troisième génération des *Cultural Studies*, mérite d'être signalée l'importance des États-Unis dans leur consolidation. Cette réalisation s'opère par le biais du croisement avec le réseau des chercheurs en *American Studies* qui prospèrent après la Seconde guerre mondiale. Celles-ci reposent sur un fonds commun régi par la réalité d'une culture américaine adossée au « refoulement des minorités, des dissonances, la sous-évaluation des pratiques et expériences populaires, féminines/féministes, des groupes ethniques non “wasp”⁶. »

Nous ne reviendrons pas ici sur les influences des exceptions culturelles au sein du contexte américain, mais sur la teneur des études postcoloniales qui interrogent le *logos* occidental. Nous sommes en face d'un domaine qui se consacre aux cultures dites subalternes, autrement dit, celles relatives aux groupes minoritaires, constitués des colonisés d'hier. Leurs travaux s'articulent autour du thème de :

« La pluralisation des identités, la cohérence identitaire des individus et des groupes. Peut-on penser des diasporas liées à des migrations comme constituant un “ nous ” ? Avec quelles singularités ? Symétriquement, comment s'opère la structuration du “ je ” d'agents sociaux marqués par des combinatoires complexes de principes identitaires forts : Britannique musulman d'origine

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 54.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 67.

pakistanaise, Français expatrié de longue date en Afrique ou aux États-Unis, immigrés turcs ou bosniaques ? Ces hybridités sont-elles à penser comme des compromis, des symbioses floues mais viables ? [...] L'hybridité est-elle un concept éclairant ou réconciliateur, voire négateur du conflit ?¹ »

Nonobstant le changement d'optique des *Cultural Studies* désormais orientés vers l'aire des négociations sur les « services » et non seulement sur les débats portant sur la culture et la légitimité des politiques culturelles, tous s'accordent pour considérer la culture comme un « bien public commun ». La considération due aux cultures afro-américaines intègre l'un des principes de ces *Cultural Studies* qui, d'une manière ou d'une autre, participent à l'émergence de la philosophie *africana*, telle qu'elle se donne à lire dans la première partie de cette recherche.

En somme, le culturel revendique une importance capitale dans la compréhension du monde tel qu'il se déploie. Si la saisie de l'évolution sociale dépasse les cloisonnements disciplinaires, les *Cultural Studies* semblent avoir opéré leur mutation. Il en est de même des études afro-américaines qui, dans leur sillage, ont des incidences sur l'émergence de la *PA*. Au lieu de porter la réflexion sur les *African Studies* sur lesquelles nous reviendrons dans nos évocations ultérieures, nous nous proposons d'axer la recherche sur l'influence des études afro-américaines dans l'apparition et le développement de la revue considérée.

b) L'influence des études afro-américaines dans l'émergence de la revue *PA*

Hormis l'influence des *Cultural Studies*, la survenue de la philosophie *africana* et donc de la revue *PA* résulte de l'incidence des études afro-américaines. En effet, les analyses précédentes révèlent la réalité selon laquelle l'étude des « civilisations africaines » en Amérique coïncide, de façon significative, avec la suppression de l'esclavage, au moment même où le Noir accède à la citoyenneté. Se pose la question de l'intégration ou non du Noir au sein de la nation : reste-t-il assimilable ou au contraire sa « culture étrangère » constitue-t-elle un frein à son assimilation ? Quel serait le statut de ses modes de pensée en vue de son intégration dans la société occidentale ?

Pendant un temps long, les études afro-américaines se caractérisent par la conviction selon laquelle la sauvegarde par le Noir de ses traditions africaines le fait appartenir à un monde différent, le rendant ainsi imperméable aux idées modernes. Se profile ainsi l'idée que la perpétuation d'une mémoire africaine et la fidélité aux origines avaient de favoriser la sortie de l'histoire des sociétés africaines tandis que les « sociétés nègres » paraissaient perméables à l'histoire et au changement².

Au seuil de sa constitution, le domaine afro-américaniste paraît en proie à un péché originel à savoir un malaise à propos de l'idée même de mélange – physique et culturel – et de la dégénérescence inévitable qui en découlerait. Ce traumatisme renvoie aussi à la perception du lien rompu avec la culture primordiale et de l'incapacité inhérente à toute entreprise affectée, de manière pertinente, au repérage des filiations culturelles africaines.

Dans cette optique l'édification de l'afro-américanisme s'avère tributaire d'une obsession : celles des sources africaines, d'un lien direct avec un territoire – l'Afrique – et avec une culture première. En d'autres termes, le passé africain apparaît ainsi comme une métaphore, à la fois temporelle et spatiale, qui permet de penser un champ – l'afro-américain – dont l'Afrique se déchiffre, incontestablement, comme le principal opérateur classificatoire.

Dans leurs assignations liminaires, les études afro-américaines essaient de déployer tous leurs efforts afin de trouver l'Afrique en Amérique. Une telle entreprise a favorisé l'identification de

¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

² Stefania Capone, « Repenser les “ Amériques noires ”. Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, 91-2, 2005, pp. 83-91, <https://jsa.revues.org/2830>

paradigmes culturels chez les Noirs du Nouveau Monde qui fondent une sorte de « géographie des cultures africaines »¹.

Le défi principal consiste donc à penser les cultures afro-américaines comme des produits aussi bien de l'Afrique que de l'Amérique, en dehors d'une démarche visant à rechercher ce qui serait purement « africain » et ce qui s'avèrerait typiquement « américain ». D'où la nécessaire prise de conscience du potentiel réductionniste et réificatoire de notions telles que l'« identité », l'« ethnicité » et la « culture », consécutives à cette politique des ascendances.

En effet, il faut rappeler que le concept de « race » autour duquel s'articule la prétention de la pureté des filiations se conçoivent comme des constructions sociales et historiques datées. En raison du caractère synthétique de la « culture noire », à l'image de toutes provenances ethniques, l'identité noire se présente comme une ascendance relationnelle et contingente.

De plus, le domaine afro-américaniste permet de remettre en question l'opposition entre tradition et modernité, entre Occident et Afro-Amérique, puisque l'un a besoin de l'autre, les deux se construisant historiquement dans un rapport séculaire. En somme, la construction du domaine afro-américaniste se réalise sur la base de cette tension entre continuité et discontinuité, entre fidélité et trahison vis-à-vis des lignées, entre « pureté » et « dégénérescence ».

Enfin, au-delà de l'apparition des études afro-américaines et de l'actualité politique américaine, le dernier élément qui concourt à la compréhension du contexte à l'origine de l'institution de la PA touche au développement de la philosophie afro-américaine². Comme mouvement, cette philosophie afro-américaine acquiert ses lettres de créance avec le Colloque de Philosophie du Bicentenaire des États-Unis en 1976. Elle apparaît comme la réponse aux difficultés de l'intégration (en 1954, la Cour suprême avait annulé son arrêt de ségrégation de 1896 : séparés, mais égaux). L'un des paradoxes associés à la politique d'intégration concerne le fait d'avoir coupé le Noir américain de ses attaches noires.

À l'époque de la ségrégation, le Noir pouvait recevoir une formation harmonieuse (d'inspiration religieuse presque toujours) qui, à défaut de l'isoler de sa propre communauté, le rendait plus apte à en comprendre les modalités et à en résoudre les problèmes.

En plus, au moment de l'intégration, l'université américaine offrait aux philosophes une philosophie a-religieuse, a-métaphysique et a-politique : la philosophie analytique, et pour tout dire une philosophie démobilisatrice. Or, à la même époque, l'Afrique accédait à l'indépendance. Ce fut, pour tous naturellement, vers l'Afrique que les Noirs américains se tournèrent pour tenter de trouver une solution à leurs problèmes.

Deux tendances émergent s'agissant des relations entre les Noirs américains et l'Afrique. Tout d'abord, une tendance sociopolitique, liée au problème des Noirs aux États-Unis et dont les grands noms sont ceux de W. E. B. Du Bois (1868-1963) et Marcus Garvey (1885-1940). Ensuite, une tendance sociologique et anthropologique soutenue par des auteurs comme Melville J. Herskovits, Sidney Mintz, Richard Price et Arthur Ramos. Nous ne reviendrons pas ici sur la première approche sur laquelle portent de nombreux développements de notre enquête mais sur la seconde qui éclaire les contributions des « Amériques noires » dans les travaux de la revue PA.

La plus-value procurée par cette dernière intéresse la considération due aux Amériques noires à l'image d'une entité culturelle à part entière³. La mission dévolue aux recherches y relatives s'attachait à la mise en exergue des relations historiques et culturelles entre le continent noir et l'Amérique. Se profile derrière cet objectif affiché, la latitude de déceler les incidences des cultures africaines au sein du contexte américain résultant de la traite négrière. Bâti autour de la thématique de l'acculturation, ces études recourent aux notions de « syncrétisme » et de « réinterprétation »

¹ « Chacune (serait) arrivée à colorer une région, et une région seulement, d'Amérique » (Bastide). Dans les colonies anglaises, la culture dominante aurait ainsi été la fanti-ashanti, tandis que les colonies espagnoles et portugaises auraient été marquées par la culture yoruba et les françaises par la culture dahoméenne.

² Gérard Deledalle, *La philosophie afro-américaine, Les études philosophiques*, n° 4, *Philosophies africaines*, Paris, PUF, (Octobre-Décembre 1982), pp. 435-442.

³ Capone, *art. cit.*, p. 84. Cette séquence s'inspire de la partie de cet article.

pour rendre compte des mécanismes à l'origine de la mutation des cultures africaines en cultures afro-américaines.

La spécificité de cette démarche repose sur le fait que les cultures afro-américaines ne correspondent plus à des survivances d'un passé culturel mais se révèlent comme le résultat d'une créativité qui découle des conséquences de l'environnement existentiel que représentent les colonies américaines.

Au-delà d'une certaine pertinence, cette démarche conduit à une profonde récusation dont l'une des manifestations reste perceptible au Congrès international des américanistes tenu à Paris en 1976. Face au regain d'intérêt en faveur des travaux prônant la survivance des cultures africaines en Amérique, le penseur William Bascom soutenait l'idée qu'il devait être imparti aux études relatives aux cultures afro-américaines de ne considérer « *any questions of origins or of how much of African culture they have retained* » (aucune question liée aux origines de nombreuses cultures africaines que celle qu'elles retiennent)¹. Cet auteur reconnaît néanmoins la portée des études africanistes pour deux raisons. Elles permettent, en premier lieu, de tracer les apports culturels de l'Afrique au sein de la société nord-américaine. Elles concèdent, en second lieu, des arguments à même de favoriser la lutte contre le préjugé raciste inhérent à la négation de la réalité d'une culture africaine au sein du continent américain.

Dans cette perspective, les études afro-américaines semblent reposer sur la hantise de l'existence d'une culture africaine et de ses survivances en Amérique. Cela s'observe à travers le recours métaphorique au passé africain dans ses domaines temporel et spatial qui concède de donner corps à un champ – afro-américain – dont l'Afrique apparaît comme le principe classificatoire.

Mérite ici d'être soulignée la prégnance de cette « épistémologie vérificationniste » empreinte des études afro-américaines qui, aux yeux de l'anthropologue jamaïcain David Scott, déploient tout leur effort à démontrer ou à infirmer l'authenticité africaine des cultures afro-américaines². S'ébauche donc ici un lien de cause à effet entre un travail de redécouverte d'un passé immémorial et l'idée à laquelle il renvoie, à propos de sa spécificité, par rapport à la mémoire collective. Cette approche traduit surtout l'existence de « trous de mémoire collective » que les études afro-américaines essaient de combler en recourant à des éléments « originaux » de la tradition africaine. Ce constat ne peut faire abstraction de l'existence au sein de l'environnement américain d'une mémoire collective discernable à partir du corps des noirs, des gestes de leurs membres, mêmes si ceux-ci ne font l'objet d'aucune étude particulière, s'agissant de leurs relations avec un certain passé africain.

Il s'agit là, en somme, d'une vie médiane à même de favoriser la sortie du dilemme entre la créolisation basée sur l'hybridation et l'afrocentrisme qui accorde un privilège au passé africain immémorial. La solution opposée à ce dilemme comprend la prise en compte de l'Afrique d'une part et, d'autre part à la non-essentialisation des identités ethniques. Le domaine africaniste demeure indissociable de la tension entre la continuité et la discontinuité, entre la fidélité et la trahison à l'égard des origines, entre la pureté et la dégénérescence en ce qui concerne la perception de l'identité afro-américaine.

Enfin, le contexte américain se distingue aussi par les *African Studies*. Les *African Studies* peuvent être considérées comme des traités qui ont pour objet l'Afrique et de manière particulière les cultures et les sociétés du continent noir par opposition à sa géologie, sa géographie, sa zoologie, etc. Parmi ses domaines d'étude de prédilection figurent l'étude de l'histoire de l'Afrique (précoloniale, coloniale et postcoloniale), la démographie (groupes ethniques), la culture, la politique, l'économie, les langues et la religion (islam, christianisme, religions traditionnelles)³.

Dans la plupart des cas, de nombreux africanistes estiment que les problèmes consécutifs au continent noir découlent de sa situation de zone géographique comportant de vraies communautés de chair et de sang dominées et marginalisées au sein de l'espace public. Pour d'autres, il importe

¹ William Bascom, « Afro-american Studies », in *Actes du XLII^e Congrès international des américanistes*, Paris, 2-9 septembre 1976, vol. VI, pp. 591-595.

² David Scott, « That event, this memory : notes on an anthropology of African diasporas in the New World », *Diaspora*, 1, 1991, pp. 261-284.

³ Le concept d'africaniste désigne tout chercheur qui se spécialise dans ce domaine des *African Studies*.

de « dé-complexifier » le continent africain, de le banaliser au lieu de considérer dans une perspective singulière et exotique.

Il convient d'admettre pour clore cette section, que le déploiement de ces réflexions résulte de quelques personnes d'ascendance africaine et de leur contribution dans la construction des sociétés multiculturelles au sein du monde contemporain. La lutte en faveur de la reconnaissance politique et le combat contre la discrimination raciale, l'appréciation critique des conquêtes sur le plan de la reconnaissance et du relèvement dans les domaines politique, culturel, social, scolaire etc., et l'aspiration à bénéficier des multiples avantages associés au développement amènent à interroger sur la façon dont les philosophes ont réfléchi à la nature du développement et du « progrès » et à se poser certaines questions fondamentales¹.

Le parcours qui succède à cette séquence tente l'évocation de trois auteurs dont les œuvres méritent le caractère matriciel s'agissant de leur incidence sur la philosophie *africana* et donc sur la revue *PA*.

c) L'influence de quelques auteurs dans l'apparition de la revue *PA*

Hormis les *Cultural studies* et les études afro-américaines, la philosophie afro-américaine et par conséquent la revue *PA* porte les stigmates de l'influence de certains auteurs. La teneur de leurs travaux s'observe à travers les études qui leur sont consacrées dans la revue. Trois d'entre eux méritent d'être évoqués : Charles Waddell Chesnutt, Cornel Ronald West et Lewis Ricardo Gordon. Parmi ces personnages figure en premier lieu Charles Waddell Chesnutt en raison de l'étendue d'articles qui lui sont affectés. Venu au monde le 20 juin 1858 et mort le 15 novembre 1932, Chesnut apparaît comme un auteur, essayiste, activiste politique et avocat afro-américain, célèbre du fait de ses romans et ses nouvelles explorant des thématiques complexes d'identité raciale et sociale dans l'atmosphère de l'après-guerre civile américaine.

Dans un contexte marqué par les problèmes de la cohabitation raciale après la guerre civile américaine, de nombreuses familles de personnes d'ascendance africaine libres se sont formées à l'époque coloniale et au début de l'ère fédérale. Certaines ont atteint l'éducation et la propriété. Il y avait aussi beaucoup d'esclaves mixtes qui, en tant qu'affranchis après la guerre, faisaient partie de la société complexe du Sud.

À partir des années 1960, lorsque le mouvement des droits civiques a concédé une attention renouvelée à la vie et aux artistes afro-américains, un long processus de discussion critique et de réévaluation a ravivé la réputation de Chesnutt. De manière particulière, les attaques se sont concentrées sur la technique narrative complexe de l'écrivain, la subtilité et l'utilisation de l'ironie. Plusieurs commentateurs ont noté que Chesnutt a innové dans la littérature américaine avec ses explorations novatrices de l'identité raciale, l'utilisation du discours et du folklore afro-américains et la façon dont il a exposé la logique biaisée des restrictions de Jim Crow. Les œuvres de Chesnutt les plus longues ont jeté les bases du roman américain moderne.

Les vues de Chesnutt sur les relations raciales le placent entre Du Bois et Booker Washington. Dans un discours prononcé en 1905 à la Boston Historical and Literary Association et publié plus tard comme un essai intitulé « Race Prejudice : Its causes and its cure » (*Préjugés raciaux, ses causes et sa guérison*), Chesnutt imaginait un démantèlement « pierre par pierre » de l'antagonisme racial. Il comptabilisait, en recourant aux statistiques et aux chiffres, les réalisations des Noirs. Il appelait ainsi à la pleine jouissance des droits civils et politiques par tous les Afro-Américains.

¹ Parmi ces questions : sur quoi doit porter aujourd'hui la reconnaissance ? Quelle est la nature de cette reconnaissance compte tenu des différentes formes historiques et contemporaine de la misère sociale ? Quelle est le sens de la commémoration ? Existe-t-il des nouvelles formes d'injustice, particulièrement dans le contexte de la mondialisation ? Au vu des enseignements de l'histoire récente, en quels termes faut-il penser le développement ? En quoi la problématique de la parité entre les deux sexes peut-elle susciter de nouveaux mouvements en faveur du développement ?

Peu enclin à l'idée de la nouvelle idéologie de la fierté raciale, il préconisait au contraire une nation constituée d'un peuple façonné par la même culture. 58 ans avant le discours *I have a Dream* de Martin Luther King, il soulignait :

« En regardant la perspective du temps, je vois une époque dans l'histoire de notre nation, pas dans mon temps ou le vôtre, mais dans un avenir pas lointain, quand il y aura aux États-Unis un peuple moulé par la même culture, influencé par les mêmes idéaux patriotiques qui tiennent leur citoyenneté dans une haute estime fraternelle [...] quand les hommes seront estimés et honorés pour leur caractère et leurs talents. Quand main dans la main et cœur avec cœur, tous les peuples de cette nation se joindront pour préserver à tous et à chacun pour l'avenir cet idéal de liberté humaines que les Pères de la République ont énoncé dans la Déclaration d'indépendance qui déclarait que tous les hommes sont créés égaux. L'idéal pour lequel Garrison et Phillips Sumner ont vécu et travaillé ; l'idéal pour lequel Lincoln est mort, l'idéal incarné dans les paroles du livre, que la mère esclave a appris à lire furtivement, avec un doigt lent et un discours chancelant, et que je crains que certains d'entre nous aient oublié de lire, le livre qui déclare : “ Dieu ne fait point acception des personnes et qu'il a fait d'un seul sang toutes les nations de la terre ” »¹.

Au-delà de Charles W. Chesnutt, compte tenu de la multitude d'articles portant sur ses thèses dans le domaine des études afro-américaines, Cornel Ronald West est le deuxième auteur qu'il paraît important de signaler. Philosophe américain né le 2 juin 1953, West se présente comme un activiste politique, un critique social, un auteur et un intellectuel public. Auteur de plusieurs ouvrages dont *Race Matters* et *Democracy Matters*², il a tenu des chaires à l'Université de Princeton, de Yale et de Harvard.

D'une manière générale, s'agissant de sa conception de la race, Cornel West soutient l'idée selon laquelle, l'Occident considère les États-Unis comme une nation « raciste patriarcale » où la suprématie blanche contribue à définir la vie quotidienne. Historiquement inapte à assurer la justice raciale, l'Amérique semble longtemps avoir résisté à l'acceptation de l'humanité des Noirs. Il en a résulté, écrit-il, une perte d'identité, de sens et d'autonomie de la part des Noirs opprimés. Et l'Occident attribue la quasi-totalité des problèmes de la communauté noire à l'angoisse existentielle dérivée des expériences consécutives aux blessures ontologiques et aux cicatrices émotionnelles infligées par les croyances suprématistes blanches et les images qui imprègnent la société et la culture américaines³.

Dans ce sens, le test décisif et fondamental pour la démocratie américaine – son économie, son gouvernement, son système de justice pénale, son système éducatif, ses médias et sa culture – intéresse l'ampleur et à l'intensité des pouvoirs arbitraires utilisés et déployés contre les Noirs. Si la couleur raciale se conçoit, dès lors, comme un enjeu majeur, se pose la question de la construction d'une démocratie multiraciale au cours de ce millénaire.

Par ailleurs, Cornel West concède la théorie d'un arrêt du développement de la démocratie en Amérique et au Moyen-Orient. Par le biais d'un diagnostic original, il affirme que si l'Amérique veut devenir un meilleur garant de la démocratisation dans le monde, il lui incombe d'abord de se souvenir de la longue histoire de la corruption impérialiste qui a miné sa propre démocratie⁴.

Enfin, il existe une tradition démocratique profonde en Amérique de l'engagement passionné à la lutte contre les corruptions impérialistes – dont la dernière grande manifestation était le mouvement des droits civiques dirigé par Martin Luther King. Cornel West met en exergue le fait de la réalité de puissantes voix de cette grande tradition « démocratisante ». La revitalisation de la démocratie américaine remodelera les termes du débat national à propos du rôle de l'Amérique dans le monde troublé d'aujourd'hui.

¹ Charles W. Chesnutt, « Race Pejudice : Its Causes and its Cure », *Alexander's Magazine* 1, 1905, pp. 21-26.

² Cornel West, *Democracy Matters : Wining the Fight Against Imperialism*, Reprint edition, Penguin Books, 2005.

³ Cornel West, *Race Matters*, Boston, Beacon Press, 1993.

⁴ Pour illustrer ce propos, il importe de signaler le fait que son incapacité à promouvoir la paix dans le conflit israélo-palestinien et la crise de l'anti-américanisme islamiste découlent en grande partie de ses hypocrisies dans ses relations avec le monde.

Pour clore cette évocation, il importe de signaler l'importance de Lewis Gordon qui demeure le « Père » de la « philosophie *africana* » et la « phénoménologie postcoloniale ». Né en 1962 en Jamaïque, Lewis Ricardo Gordon reste un philosophe américain. Du point de vue de son origine, celui-ci revendique des filiations protéiformes, partant de la provenance néerlandaise à l'identité africaine, en passant par les affinités juives, tamoules et chinoises. En compagnie de ses frères, il rejoint, très jeune sa mère immigrée aux États-Unis. Sa jeunesse se passe dans le Bronx à New York où il « expérimente » la violence et la pauvreté. Il entreprend ses études universitaires à Yale sous les auspices du philosophe et sociologue Maurice Natanson. Après l'obtention de son diplôme, il enseignera la philosophie à l'Université Purdue, à l'Université Brown et à l'Université Temple. Actuellement, il assure des cours à l'Université du Connecticut. Il est aussi professeur honoraire à l'Université Rhodes en Afrique du sud et professeur associé à l'Université Toulouse-Jean-Jaurès en France.

De façon générale, le travail de Lewis Gordon concerne les domaines ci-après : philosophie *africana*, philosophie des sciences humaines et des sciences de la vie, phénoménologie, philosophie de l'existence, théorie sociale et politique, théories de la race et du racisme, philosophie de la libération, esthétique, philosophie de l'éducation, philosophie de la religion. Ses ouvrages portent essentiellement sur la race et le racisme, la phénoménologie postcoloniale, la philosophie *africana* et l'existentialisme noir ainsi que sur la pensée et l'œuvre de W.E.B. Du Bois et de Frantz Fanon.

De la grandiose production de Lewis Gordon, il ne s'avère pas ici superflu de considérer son inestimable apport dans la compréhension de l'existentialisme noir qu'il développe à travers plusieurs ouvrages parmi lesquels, *Bad Faith and the Antiracist Racism* et *Existence in Black : Anthology of Black Existential Philosophy*¹. Dans les deux ouvrages, il s'attache à une étude phénoménologique de l'existence d'un racisme anti-noir. Pour cet auteur, le défaut de stabilité de la condition humaine découle du phénomène de la mauvaise foi. Cette mauvaise foi peut être perçue comme une négation de la réalité humaine. Il s'agit d'un effort qui vise à échapper à la liberté, d'une fuite des responsabilités, d'un choix par opposition au choix, d'une affirmation de la prétention à détenir le seul point de vue sur le monde, d'un effort de négation de tout autre point de vue. Cette mauvaise foi se manifeste aussi à travers un travestissement de la vérité, une misanthropie, un acte de croire ce qu'on ne croit pas, un effort à masquer les preuves, une contrefaçon à partir d'une version institutionnelle sédimentée, mieux une guerre contre la réalité sociale.

Par ailleurs, Lewis Gordon récuse les notions de conscience désincarnée qui apparaissent comme des formes de cette mauvaise foi. Il rejette aussi les discours relatifs à l'authenticité. Tout en alléguant une certaine « sincérité », ceux-ci arborent les mêmes stigmates de la mauvaise foi. Il fait donc l'option de la bonne foi critique qui appelle le respect des preuves et de l'implication dans le monde social qui se définit, en dernière instance, comme un monde de relations intersubjectives.

En somme, en dehors de plusieurs autres auteurs, la prégnance au sein de la philosophie afro-américaine et donc de la revue *PA* des conceptions de l'identité à l'initiative de Charles Chesnutt, Cornel West et Lewis Gordon ne peut être récusée. Leur caractère matriciel se déchiffre comme l'une des raisons de leur examen succinct. L'évocation, dans nos analyses suivantes de la genèse et la généalogie de la revue *PA*, nécessitait la prise en compte de ce contexte à la fois proche et lointain.

3. Genèse et généalogie de la revue *Philosophia Africana*

Pour initier cet essai à propos de la genèse et de la généalogie de la revue *PA*, il convient de signaler que depuis les années 1990 se profile un intérêt massif à l'endroit de la philosophie africaine dans les universités américaines. Une telle démarche s'accompagne de la création de revues en vue de promouvoir sa lisibilité. L'émergence de *PA* s'inscrit dans cet environnement. Trois points

¹ Lewis Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, Humanity Books, 1995 ; *Existence in Black : An Anthology of Black Existential Philosophy*, Routledge, 1997.

constitueront cette étape qui se propose la réalisation d'un portrait-robot de notre revue. Nous initierons la section par l'évocation de la Revue *Philosophia Africana* comme une production de l'Université de Ball. Nous nous consacrerons au monde des revues caractéristiques de la conjecture liée à l'apparition de *PA*. Nous terminerons ce parcours par sa ligne éditoriale qui lui concède de mettre en lumière les thématiques majeures liées à la philosophie *africana*.

a) *Philosophia Africana* est une revue de l'université d'État de Ball

La revue *PA* est une publication de l'Université d'État de Ball, une université publique américaine située à Muncie dans l'Indiana aux États-Unis d'Amérique. Il s'agit d'une institution universitaire publique qui possède deux antennes à Fischers et à Indianapolis.

D'une manière générale, en dehors des défaillances inhérentes au secondaire en Amérique, les universités américaines revendiquent une autorité certaine dans le monde. Cette notoriété provient, en majeure partie, de l'importance du financement dont elles bénéficient. Du fait du caractère fédéral de l'État américain, l'université se caractérise par une décentralisation qui lui concède une forte autonomie.

En 2005, les États-Unis d'Amérique comptent 4182 établissements d'enseignement supérieur (*colleges*, *universities*, écoles spécialisées) avec près de 1400 unités de recherche. Avec 81% d'étudiants, l'Amérique apparaît comme le pays qui compte le taux de scolarité le plus élevé s'agissant de ce domaine sur la scène mondiale.

Incombe à chaque État, la création d'une ou de plusieurs universités privées (à but non lucratif). Il existe deux systèmes d'universités publiques. Si le premier intéresse les universités illustres (université de, par exemple *University of Arizona*), le deuxième concerne les moins prestigieuses (Université d'État de, par exemple, *Arizona State University*)¹. L'Université de Ball correspond à cette deuxième catégorie.

Historiquement, elle découle de l'acquisition par les Frères Ball, industriels et fondateurs de la Corporation Ball, de l'École normale d'Indiana et de ses terres environnantes, ainsi que de leur cession à l'État d'Indiana. L'Assemblée « générale » d'Indiana accepta cette offre au printemps 1918 avec en prime les 235 étudiants inscrits à l'École normale publique d'Indiana, s'agissant notamment de sa division Est à partir du 17 juin 1918.

Dans la même perspective, l'emplacement actuel de l'université d'État de Ball date de 1876. C'était à l'époque une université privée, appelée École normale d'Indiana-Est. En automne 1902, l'École a abandonné le nom de Palmer pour celui de Collège normal d'Indiana. Avec deux départements : l'École normale de formation des enseignants et le Collège de sciences appliquées.

En 1912, un groupe d'investisseurs locaux, conduits par Michael Kelly, réouvre l'école sous le nom d'Institut normal d'Indiana. Nous ne reviendrons pas sur la date du 25 juillet 1917 concernant la cession ci-dessus évoquée par les frères Ball de l'institution scolaire à l'État d'Indiana².

Au début 1918, durant la courte Session de l'Assemblée générale d'Indiana, les législateurs de l'État ratifièrent le transfert de l'École et de ses environs. Au cours de la session législative ordinaire de 1929, de façon informelle, celle-ci a décidé de la séparation entre les deux campus de la Terre Haute et de Muncie.

En 1961, l'État d'Indiana a minoré son influence au sein de l'Université avec l'instauration d'un Conseil d'administration du Collège d'État de Ball. De cette période date le changement de nom de l'École en celui de « Collège de Ball ». Du fait de son expansion et d'un grand nombre d'inscriptions d'étudiants, l'Assemblée générale a décidé de la mutation de sa dénomination en celle d'Université d'État de Ball en 1965.

À partir de l'année scolaire 2012-2013, l'Université d'État de Ball reçoit près de 85,5% d'étudiants provenant de l'Indiana et 14% d'autres États. Nous sommes en présence d'une entité universitaire à

¹ https://fr.wikipedia.org/wiki/University_aux_Etats-Unis

² Ils ont également fondé l'Hôpital mémorial de Ball et Minnetrista et sont devenus les bienfaiteurs du Collège Keuka fondé par leur oncle George Harvey Ball.

majorité féminine (59,3% de femmes) et qui pratique une sélection à l'entrée (seuls 65,5% sont admis). Elle comprend enfin près de 381 organisations étudiantes se mouvant au sein de son campus.

Enfin, la bibliothèque de l'Université d'État de Ball dont la construction a été achevée en 1975 collectionne plus de 130000 ressources numériques, de 64 collections différentes. Elle comporte aussi un musée d'art de plus de 11000 œuvres dont le coût total est estimé à 40 millions de dollars.

Suivant le classement du Carnegie, l'Université de Ball peut être comptée parmi les établissements d'enseignement supérieur produisant une recherche de haute portée universitaire. Elle est membre de l'Association américaine des Collèges et des Universités d'État¹.

L'Université de Ball se compose de sept Collèges académiques, incluant un Collège d'Architecture et de planification, un Collège de Communication, d'Information et des Médias, un Collège d'affaires, un Collège de formation d'enseignants. Elle possède aussi d'autres institutions comme *Burris Laboratory School*, l'Académie des Sciences, des Mathématiques et des Humanités de l'Indiana ainsi que le Centre des recherches sur les affaires et l'économie.

La revue *PA*, qui figure parmi les autres publications de l'Université d'État de Ball, apparaît comme un organe du département de philosophie de cette instance académique. Il incombe à ce département d'apprendre aux étudiants à penser pour en faire des lecteurs précis, des rédacteurs et des orateurs à même de comprendre avec « exactitude », les grandes questions relatives au bien et mal, à la justice, à la liberté, la beauté, la connaissance et la vérité. Par le biais d'une évaluation des arguments historiques et contemporains, les étudiants seront capables de justifier leur conception du monde et de la place de l'humanité au sein de la société et les raisons qui la structurent.

Le département de philosophie et des sciences religieuses poursuit un double objectif. La philosophie apprend à perfectionner les compétences d'observation, incite la volonté à ne pas rester à la surface des choses et à développer la capacité d'analyser les données trouvées. Demeure impartiale aux cours de philosophie d'aider à évaluer les croyances sur la base d'un raisonnement en vue d'éclairer les décisions personnelles. Elle permet d'agir de manière plus éclairée et en cohérence avec des principes sûrs. La philosophie est, par conséquent, conçue comme très pratique.

Elle s'avère essentielle pour développer son intégrité (morale) et apprendre à bien vivre, dans une perspective universelle d'une recherche de sens. À ce titre, le programme propose des modules aux étudiants pouvant leur permettre d'acquérir des compétences dont l'usage les conduirait probablement vers l'excellence dans tous les domaines².

Quant à l'étude « académique » de la religion, elle traite de ses nombreuses dimensions et de ses fonctions dans les cultures du monde. Parmi celles-ci, on peut mentionner : l'Écriture sainte, les symboles, les croyances, les rituels et l'éthique. Elle vise aussi l'examen de la relation dynamique existant entre la religion et les institutions sociales, économiques et politiques.

Par ailleurs, son étude « scientifique » aspire à favoriser une compréhension critique des traditions religieuses, des thèmes qu'elles portent et des valeurs qu'elles véhiculent. Elle cultive, en outre, la conscience de l'influence de la religion dans le monde et conduit à promouvoir l'appréciation de la diversité des croyances et des pratiques religieuses³.

En somme, l'étude de la genèse et de la généalogie de la revue *PA* conforte son inscription dans l'environnement de l'Université d'État de Ball. La ligne éditoriale de la revue *PA* sur laquelle s'articule notre prochaine évocation corrobore les finalités du département de philosophie et des sciences religieuses de ladite Université.

¹ Nous nous inspirons ici de Ball State University, in <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/e/ee/BSUsnare.jpg>; Bullock, Kurt E., *Ball State University : A sense of place*, Ball State University Alumni Association, 1993. La traduction est assurée par nos propres soins.

² *Ibid.*

³ Ces objectifs qui se recoupent avec ceux de la Faculté de philosophie et religions africaines de l'UCC découlent d'une option du philosophe Emmanuel Eze, le fondateur de la revue *PA*.

b) La ligne éditoriale de la revue *Philosophia Africana*

Philosophia Africana est un organe d'information de l'Université d'État de Ball. Fondée en 2001, elle s'inscrit dans le sillage de cette institution universitaire, sous la responsabilité du philosophe ougandais-américain Kibujjo Kalumba. Elle relève du département d'études philosophiques et religieuses à qui incombe, entre autres, la tâche de réfléchir sur les préoccupations inhérentes à la condition des afro-américains et aux diasporas africaines aux États-Unis d'Amérique. Celle-ci a remporté le premier prix de la meilleure nouvelle revue du Conseil des éditeurs des revues savantes en 2002.

D'une façon générale, elle publie, de manière collégiale, des travaux philosophiques ou interdisciplinaires qui explorent les expériences plurielles de l'Afrique et de la diaspora noire, dans une perspective comparatiste. Elle assure aussi la publication, de façon sélective, des interprétations originales ou critiques d'œuvres innovatrices et artistiques relevant des cultures intellectuelles dynamiques de l'Afrique noire moderne, de la diaspora noire et d'autres traditions universelles de la pensée¹.

Il importe ici de noter que cette ligne éditoriale a connu une évolution dans les années 2010. À partir de cette décennie, en raison de l'intensification au sein des traditions philosophiques de la recherche scientifique à propos des études africaines, afro-américaines et afro-caribéennes, *PA* s'est proposé de promouvoir les échanges scientifiques au-delà des frontières historiques et culturelles².

La revue vise la promotion du dialogue Nord-Sud. Elle publie des contributions sur des questions philosophiques choisies sur la base de leur pertinence quelle que soit l'origine de leurs auteurs. Elle favorise, par exemple, les interrogations philosophiques relevant des thèmes intéressant le multiculturalisme, la philosophie de la race et du racisme, les épistémologies postcoloniales, le rapport entre la philosophie et les nouvelles théories sociales critiques et culturelles.

Il convient, en ce qui concerne sa structuration, de retenir que les rubriques ne semblent pas changer depuis l'institution de la revue. Du volume II au volume IV, nous avons comme rubriques : From the editors ; articles ; Films review et Book reviews. Pour le volume V : articles et Book reviews. Pour le volume VI : articles, book review et articles. Et s'agissant du volume VII : articles, departments et articles. Quant aux volumes VIII et IX : articles book review et articles. Dans le volume X introduction, articles. Du volume XI au volume XVI, les rubriques disparaissent et ne subsistent que des articles. Enfin dans le dernier volume (XVII), nous avons des articles et un book review.

En dehors de certaines de ses sommités, l'équipe de rédaction reflète une diversité qui présume du caractère national voire international de son rayonnement. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de retenir quelques noms : Katherine Faull est de l'Université Bucknell ; Bernard Matolino vient de l'Université du Kwazulu-Natal (Afrique du Sud) ; Jane Dura enseigne à l'Université de Californie à Santa Barbara ; Andrej Krause est enseignant à l'Université de Halle-Wittenberg en Allemagne ; George Yancy de l'Université Duquesne et Bruce Janz de l'Université de Floride centrale.

Par ailleurs, la soumission des articles s'adresse au rédacteur en chef de la revue. Il s'agit précisément de l'envoi de trois exemplaires en format papier et d'un exemplaire sous forme électronique. Les manuscrits se présentent sous forme dactylographiée sur un côté du papier à double interligne avec de larges marges et assortis d'un résumé de 100 à 150 mots. S'impose la présentation des œuvres citées par ordre alphabétique. Les articles comportent une section des citations à la place d'une biographie exhaustive.

¹ « *Philosophia Africana* publishes peer-reviewed academic philosophical or philosophically interdisciplinarily works that explore pluralistic experiences of Africa and the Black Diaspora from both universal and comparative points of view. It also selectively publishes original or critical interpretations of creative and artistic works revealing vibrant intellectual cultures of modern Africa, the Black Diaspora, and other universally inclusive traditions of thought. », in <http://philafrika.iweb.bsu.edu/philaficana.htm>

² *Philosophia Africana*, Volume 14 Number 1, septembre 2012, page de titre intérieure.

En outre, elle engage deux types de publications. Le premier ressortit aux articles relevant d'un large éventail d'auteurs et de sujets protéiformes. Le deuxième porte sur des numéros spéciaux à propos d'une thématique spécifique dans l'optique des objectifs déjà évoqués.

Enfin, la soumission des manuscrits ne paraît pas exclusive aux enseignants de l'Université. Elle concerne tous les enseignants-chercheurs qui s'intéressent aux thématiques de la philosophie afro-américaine et diasporique inhérentes à la revue.

Les « presses » de l'Université assurent la fabrication avec le concours de « The University for Writing-based Learning ». La revue circule sous format papier. Elle paraît deux fois par an, au printemps et en automne. Les deux numéros constituent un seul volume. Le dernier numéro (automne) comprend un index récapitulant tous les titres.

Il existe aussi un système d'abonnement qui assure son fonctionnement. L'une de ses failles concerne sa distribution au niveau international qui donne à toute tentative d'acquisition d'un numéro l'allure d'un parcours du combattant.

En somme, pour rappel, la revue *PA* se présente comme une publication du département de philosophie et des sciences religieuses de l'Université d'État de Ball. La ligne éditoriale évoquée conforte les visées de cette entité. À ce stade, notre développement appelle une troisième démarche qui s'étend sur les influences du contexte des revues philosophiques sur la philosophie africaine et afro-américaine au moment de son apparition.

c) Le contexte des revues au moment de l'apparition de *PA*

Les presses universitaires se caractérisent par leur surabondance et leur dynamisme aux États-Unis. Elles comptent 700 revues environ. Ces presses publient essentiellement les travaux des enseignants et des thèses. Si leur quasi-totalité relève du domaine public, beaucoup d'entre elles comportent une propension à la diversification de leurs publications et à la considération à l'égard des tensions consécutives au marché du livre aux États-Unis. Deux projets semblent à l'œuvre dans cette séquence : la place de la revue philosophique aux États-Unis et le monde des revues philosophiques relatives à la philosophie africaine au moment de l'institution de la revue *PA*.

À défaut de représenter une exception dans le monde des revues, la revue *PA* reste précédée par plusieurs publications découlant du contexte inhérent à l'émergence de la philosophie africaine dans le monde universitaire outre-Atlantique.

Parmi les revues qui émergent dans un tel environnement nous citerons, en premier lieu, la *Revue occidentale d'études noires* (*The Western Journal of Black Studies*) de l'Université d'État de Washington, qui se conçoit comme l'une des parutions constitutives du monde des revues au moment de l'apparition de *PA*. Fondée en 1977, incombe à cette revue interdisciplinaire de premier plan, la publication d'articles scientifiques mettant principalement en exergue l'expérience des Afro-américains des États-Unis d'Amérique¹. Comme l'indique son nom, elle édite de nouvelles recherches originales et contribue au renouvellement des connaissances dans le domaine des études se rapportant aux Afro-américains. Elle requiert les articles théoriques et les travaux concernant la diaspora africaine quand ceux-ci incluent des données avec une forte propension d'applicabilité.

Nonobstant les articles publiés par cette revue, sa singularité repose sur sa critique littéraire à propos des analyses d'ouvrages récents à propos des sujets étudiés. Sont choisis, à cet effet, les livres de haute importance proposés par les éditeurs et comportant d'excellentes informations relatives aux études afro-américaines et aux diasporas africaines.

¹ « Western Journal of Black Studies », in <http://public.wsu.edu/~wjbs/mission.html>

À l'instar de maintes publications, la WJBS connaît une équipe de rédaction qui se compose d'enseignants-chercheurs provenant de nombreuses universités des États-Unis d'Amérique¹.

Hormis cette publication, notons la *Revue de philosophie africaine (Journal on African Philosophy/JAP)*. Fondée en 1999, cette revue en ligne se propose d'étudier la philosophie de l'Afrique et de sa diaspora à travers le monde entier et ce, dans une perspective critique. Elle possède un forum de discussion consacré aux préoccupations philosophiques relatives à l'Afrique et à sa diaspora dans les domaines liés à la politique, la théorie juridique, la jurisprudence, les sensibilités esthétiques, les valeurs, la métaphysique et les traditions culturelles.

Conçue comme une tribune, il lui était imparti de permettre aux universitaires, aux chercheurs, aux étudiants et aux décideurs intéressés par le sujet, de promouvoir une recherche et une information adéquates dans ce domaine. Au-delà des difficultés liées aux exigences de cette ligne éditoriale, une telle ambition semblait bâtie sur l'espoir de sa pérennisation.

Paraissant deux fois par an (Mars et Septembre), elle se constitue de questions publiées sous forme d'articles acceptés et traités en vue de leur duplication. Il existe aussi des numéros spéciaux à l'initiative d'auteurs invités, imprimés séparément. Elle est uniquement disponible en format électronique réservé aux abonnements payants. Il ne se trouve pas de version imprimable.

Enfin, le caractère illustre de cette revue ressortit au fait de la présence au sein de son équipe de rédaction, de sommités dans le domaine de la philosophie africaine. Parmi eux : Kwasi Wiredu et D.A. Massolo².

En dehors de cette parution, il convient d'évoquer la revue trimestrielle du *Centre d'études africaines (African Studies Quarterly/ASQ)*. Ledit Centre se propose de promouvoir des recherches sur le continent noir dans le cadre de l'Université de Floride. À l'initiative du corps enseignant et des étudiants diplômés, cette publication se compose d'un comité de lecture essentiellement pluridisciplinaire. Celui-ci publie la revue en ligne pour traiter des problèmes consécutifs à l'Afrique avec une option préférentielle pour des manuscrits originaux ayant trait à plusieurs sujets concernant l'Afrique et ce, dans tous les domaines.

Dans cette optique, la revue exige des articles répondant aux standards requis par différents disciplines pour un lectorat interdisciplinaire. À l'image de nombreuses revues électroniques, elle accorde un dévolu aux thématiques inhérentes à l'actualité du moment.

Le comité de rédaction de l'ASQ comprend des étudiants du deuxième cycle en études africaines, en majeure partie originaires d'Afrique ; tout comme de personnes provenant des États-Unis d'Amérique et d'autres continents. La sélection des manuscrits s'opérant sur la base de leur pertinence.

Pour terminer l'étude du contexte des revues au moment de l'apparition de la revue *PA*, nous décrirons *The APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience (Bulletin d'APA sur la philosophie et l'expérience noire)*³. Cette *Newsletter* publie les articles des philosophes africains. Il leur revient la proposition d'articles originaux touchant à n'importe quel sujet philosophique à même de produire une contribution à la philosophie et à l'expérience noire.

À côté des articles traditionnels et de l'inventaire des livres de philosophie et de philosophie africaine, un privilège semble accordé aux articles et aux recensions d'ouvrages à partir d'une perspective analytique. Ces études renvoient à la philosophie continentale, à l'histoire des traditions

¹ Rudolph Alexander Jr vient de l'Université d'État de l'Ohio ; Lisa Aubrey de l'Université d'État de l'Arizona ; Sandra Barnes de l'Université Vanderbilt ; Juan Battle de l'Université de la ville de New York ; Elias Bongmba de l'Université Rice ; Harold O. Braithwaite Jr de Morehouse Collège ; Daphe Brooks de l'Université de Princeton ; Hermon George Jr de l'Université de Northern Colorado ; de Darlene Grant de l'Université du Texas à Austin ; J. Eugene Grigsby de l'Université de Californie à Los Angeles ; Perry Hall de l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill ; Jennifer F. Hamer de l'Université de l'Illinois à Urbana-Champaign ; Robert L. Harris de l'Université Cornell ; Robert Staples de l'Université de Caroline à San Francisco ; Deborah Gray Withe de l'Université Rutgers ; Vernon J. Williams Jr de l'Université de l'Indiana à Bloomington...

² Dismas A. Massolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington and Indianapolis, Edinburg University Press, Indiana University Press, 1994.

³ *APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, in www.apaonline.org/?blacks_newsletter

philosophiques occidentales et non occidentales. Elles se rapportent aussi à la profession de philosophe.

À l'instar de la quasi-totalité des revues, tous les articles font l'objet d'une évaluation par les pairs. Cela nécessite la soumission d'articles conséquents. Après un travail d'évaluation d'une durée d'au moins trois mois, la décision relative à la publication revient aux coéditeurs. Parmi les sujets qui postulent à une certaine notoriété au sein de la *Newsletter* figurent les notions liées au développement de la philosophie afro-américaine, aux notions de race, d'identité et de féminisme ainsi qu'au concept de responsabilité sociale, etc.

Tout compte fait, l'Association philosophique américaine qui publie la *Newsletter* vise la promotion de la discipline et de la profession de philosophe tant au sein du milieu universitaire que du contexte social en général. Elle promeut l'émergence de philosophes professionnels à tous les niveaux et œuvre en faveur d'une plus grande compréhension et appréciation de la portée de la pratique philosophique.

En somme, la revue *PA* n'apparaît pas comme une génération spontanée. Le parcours antérieur met en relief le fait de son enracinement dans un contexte ancien et important. Ce constat ne peut, néanmoins, faire l'impasse de la question relative à la pertinence des éléments bibliographiques consécutifs à cet environnement. En d'autres termes, qu'en est-il des politiques et des pratiques éditoriales aux États-Unis dans l'état actuel du débat ? L'état de l'édition africaine et américaine permet-il de constituer un patrimoine à même de favoriser l'émergence d'ouvrages pointus dans le domaine de la philosophie africaine qui nous intéresse ?

La réponse à toutes ces interrogations frise l'affirmative dans la mesure où, à l'image de la *RPK*, la quasi-totalité des travaux de la revue *PA* portent sur les thématiques attachées à la philosophie africaine : la décolonisation ; le conflit entre l'afrocentrisme et l'eurocentrisme ; la lutte en faveur d'une liberté de la culture africaine ; la justice pour l'Afrique dans le contexte de globalisation ; les relations entre modernité et tradition ; le paradigme épistémologique africain en rapport avec celui de l'Ouest ; la continuité entre la religion et la métaphysique dans la pensée africaine ; le genre et la race ; la critique du féminisme et l'invention de la femme africaine¹.

En conclusion, les thèmes majeurs de la philosophie africaine et afro-américaine, tels qu'ils se donnent à lire dans la revue *PA* et sur lesquels nous allons nous appesantir dans notre prochaine étude ont trait à l'une ou l'autre de ces thématiques.

Pour conclure ce titre portant sur la revue *Philosophia Africana*, il convient de signaler qu'il s'agit d'une publication du département de philosophie et des études religieuses de l'Université d'État de Ball. Sa ligne éditoriale montre qu'il lui échoit le devoir de publier toutes les recherches concernant des problèmes liés au multiculturalisme, à la philosophie de la race et du racisme, aux épistémologies postcoloniales ainsi qu'aux liens existant entre la philosophie et les nouvelles théories sociales critiques et culturelles. Cette démarche qui corrobore l'ensemble des productions universitaires attachées à la philosophie africaine résulte du contexte d'émergence de la philosophie afro-américaine. Nous sommes en présence d'une importante revue initiée par le philosophe nigérian Emmanuel Eze qui a suivi des études de philosophie au Congo d'où procède la *RPK*. La provenance protéiforme de ses contributeurs conforte son caractère international qui lui donne une autorité assurée à propos des enjeux de la philosophie africaine sur la scène internationale de la recherche. Sa consécration comme la meilleure nouvelle revue en 2002 par le *Council of Editors of Learned Journals (CELJ)* témoigne de cette notoriété. Sa contribution singulière s'agissant de la philosophie de l'africanité sur laquelle se consacrera la deuxième séquence de ce troisième chapitre participe à cette renommée.

¹ *Ibid.*

II – PHILOSOPHIE DE L’AFRICANITÉ DANS PA

Le discours qui se donne à lire dans le titre précédent vise l’établissement d’un portrait-robot de *Philosophia Africana*. À l’image de nombreuses revues du même acabit, celle-ci se présente comme une tribune choisie par de nombreux philosophes amarrés à la philosophie africaine en Amérique pour faire connaître leurs travaux. De ce point de vue, elle comprend les richesses et les tares du monde de l’édition scientifique aux États-Unis. En tant que production de l’Université d’État de Ball, *PA* doit son existence à l’intérêt massif vis-à-vis de la philosophie africaine dans les universités américaines. En lien avec les préconisations du département d’études philosophiques et religieuses de cette entité, cet organe se propose une investigation sur les sujets liés à la condition des afro-américains et des diasporas africaines dans les mondes américains. Parmi ses thèmes majeurs figurent en haut lieu les délibérations consécutives à la race, au féminisme et à la philosophie africaine. L’examen contenu dans cette section se consacre à une réflexion sur la conceptualisation de la philosophie de l’africanité par cette revue. Le débat s’articulera autour de trois étapes. Nous commencerons par un exposé sur l’acceptation de l’africanité telle qu’elle se déploie en son sein. Nous nous pencherons ensuite sur les thématiques récurrentes de *PA*. Nous terminerons l’étude en relevant les traits qui spécifient les faiblesses de sa conception de l’africanité.

1. L’africanité dans la revue *Philosophia Africana*

La ligne éditoriale de *PA* montre qu’elle assure la publication des travaux philosophiques concernant des expériences de l’Afrique et des diasporas noires. Ces interprétations originales relevant des cultures intellectuelles entretiennent une certaine vision de la spécificité africaine. Cette séquence se destine à la recherche de la perception de l’africanité par la revue *Philosophia Africana*. Nous initierons l’étude par une esquisse de la difficulté pour la philosophie *africana* de produire une conception de la singularité africaine. En tant que philosophie née de la lutte, elle semble avoir borné son action autour de la reconnaissance du noir contrairement à la philosophie africaine à qui incombe de justifier son africanité. Nous tenterons ensuite de répondre à la question de savoir si la philosophie « africana » s’apparente à une philosophie internationale. Nous esquisserons enfin les critères de sa définition de l’identité africaine.

a) La complexité de la conception de l’africanité de la philosophie *africana*

La philosophie *africana* comporte une particularité attestée au sein de la tradition philosophique. Il importe de souligner d’emblée que son entendement de l’africanité se caractérise par son insignifiance. Une telle indigence de la pensée proviendrait du fait qu’à l’inverse de la philosophie africaine continentale, il ne lui a pas avoir été assigné la tâche d’explicitier son identité africaine. Produite dans un contexte de lutte en vue de la dignité des Noirs en Amérique et dans les diasporas, elle a articulé ses missions autour de la structuration de théories en vue de permettre aux Noirs d’accéder au statut d’être humain au sein du cadre américain. Par ailleurs, en raison de la diversité des lieux de l’apparition de cette philosophie *africana*, sa philosophie de l’africanité reste inséparable des idiosyncrasies inhérentes à tout discours rationnel ethnique.

En effet, de nombreux philosophes contemporains qui travaillent sous l’égide de la philosophie *africana* se définissent à la fois comme des professionnels de la discipline philosophique et des membres intellectuels et spirituels des nouvelles générations des combattants en faveur de la liberté des personnes d’ascendance africaine. Dans cette optique, beaucoup d’entre eux puisent leurs motivations et leurs aspirations des ressources du travail philosophique d’une part et d’autre part de tout ce qui peut aller au-delà des héritages et des modèles découlant de la raison institutionnalisée par la discipline.

Au menu de ces défis figurait, en premier lieu, la nécessité de reconsidérer le postulat qui, de longue date, assurait la saisie de la nature de la rationalité philosophique. Il s'agissait de la réaffirmation d'une compréhension de la philosophie à l'aune de la quête amoureuse de la sagesse poursuivie des personnes cultivées revendiquant du temps nécessaire pour vaquer à cette occupation et pouvant systématiser cette science par l'écriture.

Il apparaît dès l'abord de la philosophie *africana* que cette acception idéale et idéale de la philosophie ne pourrait s'avérer appropriée à l'endroit des philosophes africains ou d'ascendance africaine. L'art de philosopher de ces philosophies nées de la lutte, comme nous l'avons évoqué dans nos analyses précédentes met en lumière des expériences existentielles comme fondement de leurs pensées basées sur l'éthique, le social, le religieux, la théologie et l'esthétique. Ainsi, la survie dans les conditions de la colonisation racialisée, de l'esclavage et de l'oppression a contraint les Africains et les descendants d'Africains à philosopher.

Ces personnes, en Afrique et dans les diasporas africaines, ont déployé leur entreprise en dehors des orientations et des évaluations de la discipline philosophique institutionnelle. Leur contribution a été récupérée et introduit au sein de la philosophie académique canonique par les partisans de la philosophie africaine contemporaine¹.

À côté de cette première série de raisons, l'autre principal obstacle qui justifie la déficience de la philosophie de l'africanité de la philosophie *africana* découle de la recherche de reconnaissance des philosophes noirs, de l'inscription de leurs travaux dans l'eurocentrisme et de l'acceptation de la suprématie raciale blanche. De nombreux philosophes noirs s'inscrivent s'agissant de leur définition de la singularité africaine dans la perspective de l'historiographie de la discipline philosophique dans sa canonicité pendant des décennies. La philosophie *africana* semble n'avoir jamais engagé le travail de résolution des erreurs d'interprétation de l'identité africaine conçue par la philosophie des Lumières.

Nous pouvons, à l'appui de cette proposition, citer le philosophe Bruce B. Janz qui, dans un ouvrage déjà évoqué, soutient l'idée selon laquelle, la conceptualisation de l'africanité correspond à une tâche à la fois complexe et prosaïque². Le concept paraît dans sa simplicité quand, de façon banale, elle désigne tout ce qui se rapporte au continent africain. Comme telle, elle ne peut être considérée comme un problème. À l'image d'une réalité ordinaire, elle décrit tout individu réel dont l'identité résulte de filiations humaines en lien avec le continent africain. L'africanité ne peut correspondre à une valeur. Nous sommes en présence d'un fait. Il ne s'agit pas d'une référence. Elle renvoie à un résultat, à l'image de la germanité, de la francité...

Hormis la reprise de l'approche de la philosophie en général, dans sa conception de l'identité africaine, de manière indirecte, la philosophie *africana* porte les stigmates du point de vue de quelques moments importants de l'histoire de la philosophie afro-américaine sur la question. Nous nous proposons d'indiquer quelques séquences historiques et des personnalités parmi les plus significatives.

La philosophie *africana* s'appuie sur la philosophie afro-américaine qui tente l'examen de l'ensemble des problèmes philosophiques et leur discussion critique à propos de la situation politique et historique de la diaspora africaine. Elle se concentre sur le concept de la diaspora envisagé à l'aune du Nouveau monde.

Au-delà de la présence de l'Africain en Amérique avant l'introduction des Européens sur ce continent, avant la conception de l'Amérique, de l'Europe et de l'Afrique, la convergence des trois éléments se présente comme un phénomène moderne. La relation des communautés noires avec le monde moderne se déploie sous les auspices du politique et de l'historique marqués par des

¹ Parmi ces projets, le premier implique l'identification et la récupération des instances et des legs des philosophies nées de la lutte. Un autre touche à l'identification des philosophies qui précèdent ces philosophies de la libération. Un troisième projet est de tirer les leçons des considérations qui ont gouverné ou conditionné substantiellement l'organisation et la vie dans les diverses circonstances au sein desquelles les peuples d'Afrique ont forgé des attitudes adaptatives par rapport à leur situation.

² Janz, *Philosophy in an Africana Place...*, *op. cit.*

pratiques répressives. Il en découle une invisibilité du noir au sein de la sphère sociale et politique ainsi qu'une amnésie historique.

Force est ici de signaler que la tendance à situer la noirceur comme une réalité contemporaine a tendance à faire abstraction de l'installation des noirs dans le nouveau monde depuis 40.000 ans qui présume du fait que ces personnes prémodernes s'avéraient morphologiquement sombres. En raison de leur constance sur le sol américain des millénaires avant l'expédition de Christophe Colomb en 1492, ceux-ci ne devraient pas être désignés comme un peuple noir, mais simplement comme des Américains prémodernes¹.

Par ailleurs, pour corser le raisonnement, il importe de noter que les personnes considérées comme « africaines » dans le monde actuel ne sont pas conçues comme noires partout. Il en est de même de nombreuses personnalités noires se mouvant au sein de maints contextes qui ne peuvent être considérées comme des individus d'origine africaine dans d'autres. Il existe des Africains non noirs qui descendent depuis plus de mille ans d'humains provenant du continent africain. La réalité des populations indigènes du Pacifique et des peuples de l'Inde revendiquant la conscience et la vie marquées par une identité noire n'apparaît pas comme une vue de l'esprit.

En outre, il ne peut faire l'ombre d'aucun doute que dans le contexte de l'Amérique du Nord, de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud, les concepts de « noir » et d'africain restent suffisamment identiques pour justifier leur fonctionnement en tant que synonymes. Se pose néanmoins le problème des incidences d'une telle opinion sur la signification attachée à l'étude des Noirs et des Africains ainsi que leur confluence en Amérique africaine. Il suffit, pour preuve, de considérer les recherches relatives aux Noirs qui, en incluant une grande partie de l'Afrique, s'étendent au-delà de sa portée. L'extension de l'Afrique aux diasporas peut conduire à l'isomorphisme de la notion du noir. Un tel risque s'avère insignifiant dans la mesure où la diaspora africaine moderne se singularise par sa dissemblance par rapport à son acception prémoderne. Autrement dit, la diaspora africaine prémoderne se définit comme l'humanité même puisque les groupes initiaux de personnes qui essaient la terre trouvent leur origine du continent africain durant ces périodes. Il paraît dès lors, inconcevable de ne pas prendre en compte la différence entre les catégories de noir et d'africain.

Au total, la philosophie *africana* utilise simplement la notion d'afro-américain pour désigner, de manière spécifique, l'amalgame des Africains et des Noirs sur les continents et les régions du Nouveau Monde. Son discours philosophique semble indissociable de la prose qui émerge de cette communauté diasporique, y compris sa créolisation francophone, hispanophone et lusophone.

Enfin, la caractérisation de l'africanité ne peut ignorer la contribution de W.E.B. du Bois, l'un des piliers de la philosophie afro-américaine en raison de son influence au sein de ce milieu universitaire et académique. Dans un environnement marqué par l'échec de la reconstruction post-guerre civile, de l'obstruction orchestrée par les gardiens du capitalisme et de la suprématie raciale blanche par rapport aux possibilités réelle quant à la construction de la démocratie et de l'économie, Du Bois a élaboré son « Affirmative » culturel nationaliste à propos de la race noire et d'autres races.

Il s'agit d'un effort de conceptualisation que nous retrouvons dans « The conservation of Race »² et dans « Whither Now and Why »³. Pour notre auteur, il incombe aux personnes d'ascendance africaine d'articuler et de s'approprier leur identité raciale à partir de leur histoire et de leur culture. Leur est assignée la tâche de continuer à investir leur héritage historique pour favoriser une créativité culturelle tout en conservant une ouverture à l'égard des autres dans une perspective qui repose « sur le principe de la fraternité universelle ».

¹ Se pose dans la même perspective la désignation des Scandinaves prémodernes tels que Leif Erikson et son équipe de Vikings qui ont fait leur entrée dans le Nouveau monde du Nord dès l'an 1001. L'usage du même raisonnement rendrait risible la thèse selon laquelle, il serait déplacé de soutenir qu'Erikson n'était pas un blanc du fait de l'absence d'un cadre épistémologique jusqu'au XIX^e siècle, pour l'affirmation d'une telle identité.

² Du Bois, *Conservation of Races*, 1897.

³ Du Bois, *Whither Now and Why*, 31 mars 1960.

Autrement dit, les ressources des organisations, des institutions et les richesses constitutives des milieux au sein desquels ils peuvent se mouvoir doivent de concourir à cette finalité.

Au total, cette séquence met en relief le fait que la philosophie *africana* ne déploie pas exclusivement son entreprise autour de la production d'une acception de l'africanité. Elle apparaît comme une philosophie apparue dans le cadre de la lutte des Noirs en vue de leur reconnaissance. Elle a engagé une forte industrie en vue de son appréciation par l'orthodoxie de la discipline philosophique qui dénote une acceptation tacite de l'eurocentrisme. Pourtant sa dénomination latine présume une certaine orientation quant à son approche de l'africanité.

b) La philosophie *africana*, une philosophie internationale ?

La philosophie *africana* se conçoit comme une rationalité née de la lutte dans la revendication de leur dignité par les Noirs. La revue *PA* qui se définit comme une production à qui reste impartie la tâche de la publication d'un contenu à même de favoriser un dialogue Nord-Sud. Elle s'intéresse, par exemple, à toutes les préoccupations consécutives au multiculturalisme, à l'identité et aux questions postcoloniales dans une perspective d'ouverture. Est-ce à dire que cette philosophie s'apparente à une philosophie internationale ? Nous nous proposons dans cette séquence de porter la réflexion sur ce caractère international de la philosophie « *africana* ». Celui-ci se dévoile d'ailleurs dans l'assertion de Souleymane Diagne qui soutient que « 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 deux¹. »

Au regard de cette citation, il convient de revenir ici sur l'importance de l'usage du latin dans la dénomination de cette revue et de cette philosophie « *africana* » qui lui confère sa vocation mondiale.

La première raison à l'origine d'un tel recours renvoie au fait que le latin médiéval se présente, à son apogée, comme l'instrument de culture qui permettait et fondait toute compréhension « universelle ». À cette époque, en Occident, le latin se perçoit comme une langue de prestige, la langue de l'art et non pas une langue étrangère. Sa maîtrise constitue un caractère de suprématie vers le prestige. Au-delà de son importance dans le domaine politique, la langue latine permet une communication large. Son usage ressortit à l'ordre de la commodité.

En outre, « dans un temps où les langues vernaculaires étaient encore grossières, il a été le conservatoire des techniques et des figures (rhétorique et poésie) ainsi que la langue sacrée du christianisme, pour lequel il constitua un trésor de textes théologiques, mystiques et liturgiques². »

Pour bien cerner l'utilisation du latin dans la désignation de la philosophie *africana*, il convient de convoquer une brève histoire de la langue latine, de son statut et sa pratique au cours du Moyen-Âge³.

Autour des années 800, la langue latine se conçoit comme la langue des autres, de ceux qui possèdent le pouvoir (diplomates, juridiques, scientifiques, philosophiques) et qui détiennent la maîtrise des moyens de communication. Il s'agit d'une époque de cohabitation dans un contexte marqué par un jeu de recherche dans la communication au sein duquel les limites ne s'avèrent pas fixes. Il existe des passages entre des barrières perméables parmi les langues en contact. Il incombe à chaque langue un rôle à jouer. Le statut du latin se trouve complexifié en raison de la connaissance de l'écriture et de la capacité de lire.

À cause du bilinguisme ambiant, se profile une complémentarité entre la langue native et la langue latine qui se déchiffre comme la langue de l'*intelligentsia*. Ceux qui savent écrire demeurent des bilingues. Si les pays germaniques ne se caractérisent pas par un apprentissage de la langue latine, il se

¹ Bachir Diagne, *L'encre des savants...*, *op. cit.*, p. 16.

² Nous nous inspirons ici de Pascale Bourgain, « La langue que l'on fait sien : le latin au Moyen-Âge », www.college-de-france.fr/site/michel-zink/symposium-2012-10-10h30.htm

³ *Ibid.*

dégage une connaissance et une compétence passive de cette langue par les chrétiens. Ceux-ci allèguent la conscience d'utiliser une langue qui n'est pas la leur, mais celle des puissants. Pourtant, c'est le Grec qui tient lieu de langue étrangère.

Par ailleurs, le recours au latin dans la dénomination de la philosophie « africana » découle de l'utilisation du latin comme un « mode de vie ». La pratique du latin comprend l'idée d'une ambition intellectuelle. Celle-ci résulte d'un acte de volonté de passer de la nature à l'art. La *latinitas* représente l'épanouissement de l'activité de l'esprit dans le monde occidental. Au XII^e siècle, la latinité apparaît comme l'accomplissement dans le temps de la civilisation. Il en est l'aboutissement dans l'espace et dans le temps.

Au moment de l'apogée du latin, Rome se considère comme un Empire amené à perdurer jusqu'à la fin des temps. Dans cette optique, le latin est devenu un medium indispensable à toute vie culturelle en Occident. Deux ordres cohabitent au sein de l'espace occidental : les clercs et les laïcs. Des différences subsistent entre les romains et les germanophones. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la volonté de la part des personnes de changer de noms pour être nommé en latin.

En outre, aucune langue vulgaire ne donne accès à la totalité de la théologie chrétienne antique traduite. Cette œuvre se manifeste comme l'expression d'une pensée élaborée et une conscience réflexive. Le latin se présente, dès lors, non pas simplement comme un outil de la description mais comme une langue. Elle se comprend comme la langue de la philosophie dans la mesure où elle permet l'abstraction qu'elle occasionne. La langue latine donne accès à l'intellect. Ce que ne permet aucune langue vulgaire. Les langues vulgaires servent à la description et non à une représentation systématisée. Sans expression, la réalité de la pensée s'avère inconcevable.

Enfin, au XIII^e siècle avec le perfectionnement des moyens lexicaux, la langue latine s'affine en vue de la philosophie. Les langues vulgaires n'entreprendront cette démarche que deux siècles plus tard. Dans le domaine scientifique, du fait de sa densité, le latin permet la faculté de toucher le destinataire avec la rhétorique qui permet le plaisir de l'expression savoureuse. Les intellectuels sont gênés par le français qui simplifie le latin.

Au-delà de ce recours à la langue latine dans la désignation de la philosophie « africana », la symbolique porte aussi sur le territoire de cette langue en analogie avec la géographie actuelle de l'africanité qui a trait au continent africain et aux *diasporas* noires. Cette tendance reste perceptible à travers le titre de la revue qui présume de son objectif principal, c'est-à-dire, l'analyse des questions inhérentes à l'Afrique et à la *diaspora* noire¹.

De manière prosaïque, le terme de *diaspora* dépeint « l'ensemble des membres d'un peuple dispersé à travers le monde mais restant en relation »². Il ressort de cette acception que « parler de “ diaspora africaine ”, c'est entrer de plain-pied dans l'histoire de la dispersion du peuple noir. C'est évoquer bien plus qu'un concept linéaire ayant pour point de départ l'Afrique et comme point de chute l'Occident. C'est une géographie éparse, une cartographie éclatée »³.

Il va sans dire que la diaspora africaine trouve ses origines dans l'esclavage et se déploie au sein du Nouveau Monde. Sa constitution paraît tributaire d'un enchaînement de temporalités historiques ordonnées autour de la colonisation, la décolonisation, l'immigration et la mondialisation dont l'une des conséquences renvoie au brouillage de la conceptualisation de l'africanité et de la modification de la cartographie de l'identité noire.

À ce titre, l'une des propriétés de ladite identité induite par la diaspora se rapporte à son absence d'homogénéité. Cette réalité découle de ce que la quasi-totalité des esclaves issus du continent africain revendiquent des provenances diverses. Cette origine des différentes régions africaines dénote de la dissimilitude des cultures de ces hommes et de ces femmes qui, par ailleurs, ne partageaient pas la même langue et les mêmes religions. La construction de ces nouvelles identités

¹ En effet, pour demeurer dans le sillage de l'analogie avec le latin, au temps fort de sa domination de 27 avant JC à 476 après JC, l'État romain du point de vue de son territoire part de la Maurétanie Tingitane (Maroc), jusqu'à l'Égypte en passant par la Mésopotamie et la Bretagne (Angleterre) et tout l'espace méditerranéen. Ce constat nous pousse à axer l'interrogation sur le concept de diaspora qui présume, au regard de ce qui précède, de la pluralité de l'identité africaine.

² Définition Larousse.

³ Christine Eyene, « Introduction », *Africultures* n° 72, *Diaspora : identité plurielle*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 8.

résulte d'une recombinaison des ascendances fondée sur la diversité. Il se profile une *diaspora* conçue à l'aune d'un schéma dialectique qui allie fractionnements et enchaînements identitaires.

Dans le cas de la diaspora du monde noir des Amériques objet de notre recherche, la traite négrière apparaît comme le point de départ de la définition de son identité. Cette notion d'Amériques noires « désigne l'ensemble des régions du Nouveau Monde qui ont été culturellement marquées par la présence massive d'esclaves africains et de leurs descendants. Que ce soit en Amérique du Nord, en Amérique centrale, en Amérique du Sud ou dans l'Archipel des Caraïbes, un même héritage historique, l'esclavage et le système de plantation, a abouti à une certaine unité, par-delà leur diversité, des Amériques noires, tant sur le plan social que culturel »¹.

Nous ne reviendrons pas ici sur les trois interprétations de l'univers culturel des Amériques noires et des « trois diasporas »², mais sur le deuxième modèle se rapportant à la diaspora hybride qui possède un lien particulier avec notre enquête. La plus-value apportée par ce type-idéal touche à sa définition de l'africanité qui ne ressortit pas à une approche essentialiste de l'identité. L'un des caractères qui correspond à cette typologie concerne celui de l'hybridité. En effet, « l'expérience diasporique [...] est définie, non par essence ou par pureté, mais par la reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité, par une conception de l'identité qui vit par et au travers – et non en dépit – de la différence, par hybridité³. »

Avant d'évoquer le multiculturalisme qui se présente comme le dernier élément structurant l'appréciation de l'africanité par *PA*, il importe ici de considérer la conception de Paul Gilroy qui perçoit la *diaspora* à l'aune d'un « socle d'une culture particulière issue du choc violent entre tradition et modernité : une culture forgée au cœur même des contradictions de l'univers occidental quand la barbarie esclavagiste va présider à la naissance de l'idéologie du progrès et de la rationalité. »

Dans cette optique, nous sommes en face d'une perception extrêmement « interculturelle ». Celle-ci ne se fonde sur « aucun registre “ pur ” mais s'inspire de diverses sources. Multiple, hybride, mobile, polyphonique, elle procède d'une alchimie du brassage, qui ne s'enferme dans aucune idéologie exclusive. La diaspora – la Black Atlantic – peut être définie à travers le désir de transcender à la fois les structures de la nation et les contraintes de l'ethnicité et du particularisme national⁴. »

Cette remarque nous conduit à l'examen du concept de multiculturalisme qui se déchiffre comme le troisième terme de la trilogie des ressorts de la conceptualisation de l'africanité de la revue *PA*. En dehors de la forte disparité des interprétations inhérentes au concept, la notion de multiculturalisme renvoie à la coexistence de plusieurs cultures (ethniques, religieuses, etc...) au sein d'une même entité (par exemple un pays). Au lieu de retenir ici les différentes politiques volontaristes qui en découlent, nous insisterons plutôt sur la prégnance du terme aux États-Unis, du fait du caractère protéiforme de la composition de sa population.

En tant que phénomène, celui-ci émerge au cours des années 1980, en raison des revendications des communautés noires suivies par d'autres minorités s'agissant de la lutte contre les discriminations.

En somme, du fait de son inscription dans un environnement dont elle porte les stigmates, la conceptualisation de l'africanité par *PA* paraît inséparable de critères que cette séquence a tenté de relever. L'accent a, en premier lieu, été porté sur la dénomination latine de la revue. Cette entreprise intéresse l'internationalisation de la démarche de cette publication à l'image de la mission impartie au latin pendant le Moyen-Âge qui lui donnait d'assurer la cohésion du monde occidental de l'époque dans une identité non essentielle mais articulée autour de la philosophie et des arts. Cette absence d'essentialisme se dégage aussi de l'étude du concept de *diaspora* qui appelle, dans sa constitution, le souvenir africain comme un socle commun mémoriel postulé par les différents lieux

¹ D. Cuche, « Les Amériques noires dans l'anthropologie et la sociologie françaises depuis les Amériques noires de Roger Bastide (1967), 13-14, pp. 119-142.

² Christine Chivallon, « La notion de diaspora appliquée au monde noir des Amériques : l'historicité d'un concept », *Africultures* n° 72, *op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double-Consciousness*, Harvard University Press, 1993.

de déploiement de l'existence des esclaves et de leurs descendants. Et enfin, le multiculturalisme, tout comme l'idée de la requête d'un statut idoine dans un contexte de discrimination. Ces trois éléments apparaissent en toile de fond dans l'africanité de la philosophie « africana ». Notre prochain développement se propose, dès lors, d'en examiner les traits saillants tels qu'ils se donnent à lire dans *PA*.

c) La philosophie de l'africanité de la philosophie *africana*

D'une manière générale, l'africanité de la philosophie *africana* repose sur un préalable qui a trait aux défis inhérents à la viabilité de la notion même de *philosophy africana*. Au lieu d'engager la définition de cette notion sur laquelle nous reviendrons dans nos analyses ultérieures, il importe de signaler que l'existence de ce « domaine philosophique » découle de la volonté d'ordonner, au moyen d'un concept unique, les complexités et les différences géographiques, historiques, sociopolitiques et culturelles à l'origine de l'appréciation des réalités de la vie des personnes et des peuples désignés sous le vocable d'« africains »¹.

Il s'agit de la considération due à plusieurs siècles d'histoires continues et complexes au cours desquelles les peuples noirs de l'Afrique et leurs descendants ont acquis une identité attachée aux « peuples africains » conçus comme des peuples et des personnes d'ascendance africaine. Un tel étiquetage résulte des conditions historiques, sociopolitiques et culturelles. Cette base fournit des présomptions heuristiques sur lesquelles la philosophie *africana* tente sa systématisation de l'africanité. Nous en retiendrons trois.

En premier lieu, la philosophia *africana* présume de l'existence, de manière suffisante, de distinctions anthropologiques, historiques et d'autres points communs ainsi que de similitudes plus ou moins partagés par de nombreux groupements bio-culturels d'êtres humains qui ont été identifiés comme des africains ou considérés comme des personnes d'ascendance africaine. Pour faire le lien avec la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine qui constitue l'objet de notre enquête, cette catégorie s'est avérée comme l'occasion d'une entreprise de généralisation d'une pensée singulière de la discipline philosophique à l'initiative d'un groupe de personnes, acceptée et débattue par d'autres au sein et au-delà de ces groupements.

Il ne faut pas omettre que ces identifications se déchiffrent comme les incidences de l'imposition d'une spécificité sur les peuples du continent dénommé « Afrique », à travers une entreprise d'homogénéisation de l'ontologie raciste des peuples d'États-nations européens, par le biais d'une démarche d'unification géopolitique et anthropologique.

Nous n'insisterons pas sur cette assertion longuement développée dans la séquence relative à l'invention de l'Afrique par l'Europe. En dehors de leurs nombreuses différences, il existerait, aux yeux de nombreux Européens, une commune fondation résultant de la revendication d'une même race et d'autres vertus constitutives à l'origine de leur supériorité anthropologique et historique expliquant leur propension à la domination du monde. Et comme nous l'avons signalé précédemment, la racialisation et la synchronisation de l'identité africaine découle de ce mélange toxique de convictions et d'aspirations de la part de certains Européens qui ont construit une anthropologie philosophique sur cette base.

Dans un certain sens, l'histoire de l'invention de l'Afrique, les luttes séculaires affectées à l'imposition par l'Europe de son récit, la colonisation, la dispersion des Africains et des peuples africains produisent cette présomption relative à la réalité d'une philosophie *africana* qui traite des philosophies des peuples africains et afro-descendants qui entretiennent des liens avec les peuples européens et les diasporas européennes.

Cette première présomption paraît tempérée par une seconde, à savoir que l'homogénéité ne se conçoit pas comme la caractéristique essentielle des groupements bio-culturels des peuples africains et de filiation africaine. D'un point de vue racial, individuel et collectif, ceux-ci se singularisent par

¹ « Africana Philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, oct. 11, 2010, in <https://plato.stanford.edu/entries/africana>

leur dissemblance d'une part et d'autre part par des similitudes et des différences. Cette situation résulte de ce que les différents groupes africains doivent leur origine de milieux de vie, de lieux géographiques, d'espaces politiques et de régimes historiques différents, avant la brutalisation du continent noir par l'esclavage et la colonisation.

Méritent d'être évoqués, dans la même optique, les interactions et les échanges culturels avec d'autres peuples, les Européens y compris, qui possèdent des incidences sur le caractère protéiforme des génomes, de l'histoire, des cultures et des intérêts, sans omettre les aspirations des individus et des groupes.

En outre, les points communs et les points de divergence identifiés restent perçus comme aléatoires. Ceux-ci ne peuvent disposer d'un statut permanent et identique voire s'apparenter à une nécessité par rapport à toutes les personnes africaines ou d'ascendance africaine.

En d'autres termes, cette présomption n'admet pas une relation de cause à effet, la perception de l'africanité et les propriétés « naturelles » supposées définitives de la pensée des peuples africains et d'ascendance africaine, assumés comme non contingents et largement partagés à travers des temps historiques et des espaces géoculturels considérés.

En dehors de ses oripeaux de concept « ordonnateur », la philosophie de l'africanité ne fournit pas de gage en vue d'être considérée comme une philosophie fédératrice déjà partagée ou à partager par les personnes de filiation africaine ou d'ascendance africaine. Se pose, dès lors, la question de la finalité des jugements relatifs aux traits distinctifs assignés aux personnes d'origine africaine et d'ascendance africaine au-delà de leur contingence. Cette interrogation intéresse l'anthropologie philosophique, la sociologie des savoirs et l'histoire des idées dans une perspective comparative à propos d'études de cas portant sur des exemples culturels et historiques du domaine philosophique.

Enfin, la troisième présomption renvoie à la philosophie de l'africanité qui ne se définit pas comme une philosophie normative pour les philosophes africains ou d'ascendance africaine. Elle ne se donne pas pour tâche d'établir des exigences pour ce que leur philosophie doit avoir été ou doit être ou encore de fournir des fins qu'ils doivent poursuivre en raison de leurs identités raciales ou ethniques. Autrement dit, ces identités ne confèrent ni ne requièrent des engagements ou des obligations philosophiques particuliers. Il importe de continuer à tenir compte des différences de fond s'agissant des philosophes africains dans la conceptualisation de la philosophie de l'africanité. Il existe et existera des personnes de lignée africaine ou d'ascendance africaine qui ne concéderont aucune importance à leur identité dans leur activité philosophique.

Dans la même perspective, avant d'insister sur les acteurs de l'africanité sur lesquels portera notre prochain chapitre, la philosophie de l'africanité présume du fait qu'il ne semble pas indispensable que les contributeurs de la philosophie africaine soient obligatoirement des personnes de parenté africaine ou d'ascendance africaine. Cette considération s'appuie sur la raison selon laquelle les conditions, les motivations, les courants et les thématiques inhérents à la philosophie africaine paraissent susceptibles de faire l'objet d'examen, d'étude, d'enseignement et de prise en compte par des philosophes non-africains. En s'appuyant uniquement sur leurs compétences philosophiques, ces philosophes d'origine non africaine sont susceptibles d'être identifiés, de manière appropriée, comme des « Africanistes », des « Afro-caribéenistes » et des « Afro-américanistes »¹.

Il convient de signaler, en outre, que les présomptions heuristiques ci-dessus évoquées qui structurent la philosophie de l'africanité ne se caractérisent pas par leur dogmatisme. Leur évaluation reste tributaire d'une remise en cause perpétuelle à l'aune d'une démarche de confirmation et d'infirmité par le biais d'une analyse critique, dans le cadre de la discipline philosophique.

Nous ne pouvons clore cette séquence sans évoquer l'apport de la philosophie africaine et la production littéraire des pays anglophones dans la structuration de cette conception de l'africanité à l'œuvre dans la revue *PA*. Parmi les auteurs revendiquant une forte incidence dans cette acception

¹ *Ibid.*

de l'africanité, Wole Soyinka, Chinua Achebe, Wiredu et Dismas Masolo méritent d'être mentionnés¹.

De manière générale se dégage une unanimité de ces auteurs autour du type non figé de l'identité. Il en est de même de la tradition qui se singularise par son côté dynamique. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de considérer la relecture de la mythologie yoruba par Soyinka qui soutient l'idée de la présence de dieux, à l'image de Ogun, qui aux fins de la lutte pour la survie, opèrent un travail d'adaptation à la vie et à la technique. La conservation de la culture dans son originalité appelle l'assomption des apports venus d'ailleurs².

À ce titre, l'universalisme ne se conçoit pas comme la domination d'une culture à l'égard d'une autre mais comme l'acceptation réciproque qui leur donne de favoriser une coopération bâtie autour de l'attention à l'endroit des disparités. Dit autrement, « Africains, Européens, Antillais, chrétiens, musulmans, athées, tous sont confrontés au même défi : être humain, c'est-à-dire accepter les changements exigés par les chantiers où s'édifie notre demeure commune³. »

Cette citation révèle ce que Chinua Achebe nomme le « principe de relativité » contenu dans la vision du monde du peuple *igbo* selon laquelle, « partout où il y a quelque chose, il y a toujours quelque chose d'autre à côté »⁴.

Cette constatation nous met en lien avec notre trajectoire ultérieure qui enjoint d'accorder une primauté à l'historique et au culturel dans la recherche de la définition de l'africanité.

En somme, cette séquence avait pour finalité l'exposé de l'africanité dans la revue *PA*. Il s'agit d'une philosophie sollicitant une stature internationale comme le souligne le recours au latin dans sa dénomination. Ces deux préalables ne facilitent pas son acception de la singularité africaine qui repose sur un paradoxe : l'affirmation de l'existence de caractères biologiques définissant le noir et la portée contingente de ces éléments. La considération accrue accordée aux interrogations relatives à la race, à l'identité et au multiculturalisme qui se présentent comme les thèmes majeurs de la revue confortent ce paradoxe.

2. Les thèmes majeurs de la revue *Philosophia Africana*

D'après sa ligne éditoriale, la revue *PA* publie des articles généraux portant sur divers sujets et des numéros spéciaux consacrés à des thématiques singulières. La lecture de cette production laisse entrevoir une récurrence qui tourne autour de plusieurs centres d'intérêt, partant de la philosophie afro-américaine à l'affaire du racisme en passant par les problèmes inhérents au multiculturalisme, aux nouvelles théories sociales, à l'identité féminine, etc. Ces différents concepts coïncident avec la représentation de l'africanité telle qu'elle se donne à lire dans notre développement précédent. Dans cette séquence, nous retiendrons trois thèmes qui s'apparentent à des options majeures de la revue : la race, le racisme et l'identité, le féminisme et le genre ainsi que la philosophie afro-américaine et son utilité aux États-Unis.

a) Race, racisme et identité raciale aux États-Unis

La thématique de la race, du racisme et de l'identité raciale occupe une place importante dans le débat philosophique en Amérique. Cela se traduit par la profusion de travaux auxquels elle donne

¹ Wole Soyinka, *Myth, Littérature and The African World*, Cambridge University Press, 1976 ; *The burden of memory. The muse of forgiveness*, Oxford University Press, 1999.

² Mpalive-Handson Misiska, *Postcolonial Identity in Wole Soyinka*, Amsterdam, New-York, Rodopi, 2007.

³ Bede Ukwuije, « Penser le devenir de l'identité africaine. L'identité africaine en question », in *Spiritus* n° 160, septembre 2000, p. 267.

⁴ Chinua Achebe, *Le monde s'effondre*, Paris, Éditions Présence africaine, 1966.

lieu. À l'appui de cette assertion, il importe de relever le nombre conséquent d'articles consacrés à la thématique dans la revue *Philosophia Africana*¹.

D'un point de vue historique, la notion de race semble avoir désigné la division de l'humanité en un petit nombre de groupes autour de cinq critères². En premier lieu, les races reflètent un certain type de fondement biologique, qu'il s'agisse d'essences aristotéliennes ou de gènes modernes. En deuxième lieu, cette base biologique produit des groupements raciaux distincts. De fait, tous les membres d'une race partagent un ensemble de caractéristiques biologiques qui ne sont pas repérables auprès des membres d'autres races. En troisième lieu, cette base biologique se perpétue de génération en génération, permettant aux observateurs d'identifier la race d'un individu par son ascendance ou sa généalogie. En quatrième lieu, l'enquête généalogique identifie l'origine géographique de chaque race, généralement en Afrique, en Europe, en Asie ou en Amérique du Nord et du Sud. En cinquième lieu, cette base biologique raciale héritée se manifeste principalement dans les phénotypes physiques, tels que la couleur de la peau, la forme des yeux, la texture des cheveux et la structure osseuse, et peut-être aussi des phénotypes comportementaux, telle que l'intelligence ou la délinquance³.

Il convient de souligner ici que cette notion de race reste confrontée à de nombreux défis scientifiques et philosophiques. L'un de ces problèmes se rapporte à sa réfutation par certains grands auteurs, à propos de sa cohérence logique et de l'existence même des races. Leur démarche perçoit la race à l'aune d'un construit social et d'un concept historique sans sombrer dans une approche biologisante essentialiste. *A contrario*, d'autres auteurs soutiennent la « pertinence » du donné en s'appuyant, de manière substantielle, sur d'autres critères que ceux ci-dessus évoqués.

Se profile aujourd'hui et dans le passé une réelle difficulté battant ainsi en brèche la fixation des frontières de la race qui se manifestent par leur forte variation, s'agissant surtout du nombre de races existant dans le monde. Dans cette perspective, pour certains auteurs, il se trouve quatre sortes de races (typiquement blanche ou caucasienne, noire ou africaine, jaune ou asiatique et rouge ou amérindienne).

Les ambiguïtés et la confusion associées à la détermination des limites des catégories raciales ont, de manière progressive, produit un large consensus scientifique qui soutient l'idée que les races conçues comme essentielles s'avèrent des constructions sociales, car biologiquement irréelles. Il subsiste, néanmoins, des questionnements sur la réalité des groupes humains non phénotypes, sur la formation et le caractère des catégories raciales socialement construites. À l'appui de cette proposition, on peut indiquer la suggestion de certains chercheurs qui estiment que l'effacement de la race reste inconcevable sans hiérarchies sociales racialisées, tandis que d'autres soutiennent que des relations raciales égalitaires sont de l'ordre du possible.

Enfin une importante controverse entoure le statut moral de l'identité et de la solidarité raciale ainsi que la justice et la légitimité des politiques ou des institutions visant à saper l'inégalité raciale.

Nous ne reviendrons pas ici sur l'importante histoire de la race mais sur les positions quant à la race dans la philosophie morale, politique et juridique qui ont pignon sur rue à propos de l'émergence d'une partie de la philosophie afro-américaine et donc dans notre revue de référence.

La perception de la race par cette philosophie reste inséparable de la considération due à deux aspects. Le premier ressortit aux préoccupations conceptuelles et méthodologiques plus générales concernant le statut moral de la race et la manière de théoriser la justice raciale. Le deuxième

¹ Parmi ces articles nous citerons : Naomi Zack, « George Yancy's Density Project in White Self-Criticality Beyond Anti-racism », *PA*, vol. 17, n° 2, 2015/2016 ; Joshua M. Hall, « Question of Race in J.S. Mill's Contribution to Logic », *PA*, vol. 16, n° 2, 2014 ; Clevis Headley, « Philosophy and the Problem of Whiteness : Working Through George Yancy's Look, a White ! Philosophical Essays on Whiteness », *PA*, vol. 15, n° 2, (année) ; John Barton, PhD, « The Hermeneutics of Identity in African Discourse as a Framework for Understanding Ethnicity in Post-Genocide Rwanda », *PA*, vol. 15, n° 2, 2013 ; Jane Duran, « Africanity and the Work of Charles Chesnut », *PA*, vol. 15, n° 2, 2013 ; Mabogo P. More, « Black Consciousness Movement's Ontology : The Politics of Being », *PA*, vol. 14, n° 1, 2012 ; Brian Thomas, « Under the Guise of Self : Racial Identity, Self-Respect, and Recognition », *PA*, vol. 13, n° 1, 2010.

² « Race », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/race/>

³ *Ibid.*

renvoie à l'évaluation normative des politiques ou des formes institutionnelles spécifiques qui visent à remédier aux inégalités raciales à l'image de l'action positive, de la représentation raciale descriptive, du problème général du silence du droit et de la politique, de la ségrégation raciale résidentielle ainsi que du racisme dans le système de justice pénale et de la police.

Pour des auteurs comme Lawrence Blum, Anthony Appiah et Tommie Shelby, le racisme se limite à deux référents : la dévalorisation ou le dénigrement d'un groupe en raison de son infériorité biologique putative d'une part et, d'autre part, l'antipathie, ou le « fanatisme, l'hostilité et la haine » à l'égard d'un autre groupe à partir de ses traits physiques supposés hérités¹.

Dans le domaine de la philosophie africaine en contexte américain, Emmanuel Eze apparaît comme un auteur qui mérite d'être évoqué s'agissant de cette question relative au racisme. Ancien étudiant des Facultés de théologie de Kinshasa, premier rédacteur en Chef de la revue *PA*, le bref passage de cet auteur en Amérique paraît avoir laissé un impact considérable bien au-delà de ses écrits. Sa renommée procède surtout de sa lecture critique des écrits anthropologiques du philosophe allemand Emmanuel Kant et de la « raciologie » philosophique qu'ils contiennent. Un article reste, à cet effet, significatif, « La couleur de la raison : l'idée de " race " dans l'anthropologie de Kant »².

Pour Emmanuel Eze, les origines du racisme en philosophie découlent des écrits de Hume et de Kant. Il tente une réflexion sur les incidences culturelles de la présence africaine dans la diaspora. Il affirme que la philosophie européenne semble avoir été le soutien du racisme qui a ravagé le continent noir. L'esclavage à l'origine de la brutalisation du nouveau monde peut être défini comme une invention souscrite par les grands philosophes de la philosophie moderne. Il importe de considérer l'expérience africaine de l'âge de l'Europe comme le coût de la modernité occidentale. Et Kant se présente comme l'un des auteurs de la « racialisation de la raison ». Cette entreprise se trouve motivée par le refus volontaire d'entrevoir la diversité de la raison et de l'être.

À partir d'une « théorie vernaculaire de la rationalité », Eze réfute la tentation de la promotion d'un récit unitaire de la formation de la raison du fait de sa diversité. Il se profile, dans la tentative de saisie de l'expérience ordinaire, des failles dans le déploiement des moments particuliers et des cycles distincts de ladite expérience. Ce défaut de coïncidence dans la texture de l'expérience se traduit par un « décalage épistémique dans la perception linguistique du quotidien ». Il s'agit d'un écart productif, voire nécessaire à l'émergence d'une autonomie de la raison. Cette absence productive de l'unité se déchiffre comme l'œuvre même de la pensée. Si celle-ci s'inscrit toujours dans un contexte et dans une histoire, il ne peut y avoir une seule manière ou une seule sorte d'expression de la science. Il en existe donc de nombreuses formes et diverses langues universelles de la raison. En le disant, Eze se situe à l'intérieur d'une « tradition afro-moderne de la pensée vernaculaire postcoloniale »³.

À ce titre, la convocation du concept d'« ordinaire » vise la récusation des appels consécutifs aux discours visant la justification de l'action. Les notions de race, de nation et de Dieu se conçoivent comme des codes en vue du miracle et du spectaculaire. Ils donnent corps à ces éléments messianiques en politique et qui produisent des catastrophes au nom de la transformation de l'histoire alors qu'ils l'abattent. L'Holocauste, le colonialisme et l'esclavage peuvent être perçus comme des conséquences inhérentes à toutes ces « formes de pensée totalisantes ».

En somme, le scepticisme radical, s'agissant de la race, engendré par les travaux d'Emmanuel Eze garde sa pertinence aujourd'hui. En effet, l'appel à l'ordinaire suggère une généralité de l'expérience humaine qui se déploie au-delà ou au-dessous de la racialisation.

S'impose, néanmoins, la nécessité de savoir si la raison ordinaire, « l'autorité de la conscience » et « les intuitions naturelles et ordinaires incarnées dans cette conscience » portent réellement le poids d'un projet antiraciste. S'il s'avère que la diversité demeure au cœur de la raison et que tout découle

¹ John Pittman, « Reading Reason with Emmanuel Eze », *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, in *Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, vol. 4, Special issue Emmanuel Eze, 2008.

² Emmanuel Eze, *On reason : rationality in a world of cultural conflict and racism*, Durham, Duke University Press, 2008 ; Janz, « Reason and rationality in Eze's On Reason », in *The South African Journal of Philosophy*, 27(4), 2008, pp. 296-309.

³ *Ibid.*

de la diversité, en quoi est-elle progressiste ? Se dessine une incertitude sur le sort de la raison caractéristique de notre époque marquée par la guerre et la terreur. Quelle est la pertinence de la théorie vernaculaire ?

Pour clore cette séquence, nous porterons l'analyse sur le concept de *Blackness* caractéristique de nombreux articles le concernant dans la revue *PA*. Employé souvent de manière concomitante avec le concept de *Whiteness*, il détermine, d'une manière générale, la noirceur¹. Il désigne, dans cette optique, la propriété d'être de couleur noire. Et dans la perspective de l'authenticité raciale noire, la notion se perçoit comme la définition de la culture afro-américaine comprise comme une culture noire en lien avec les contributions culturelles des Afro-Américains à la culture des États-Unis.

Le terme correspond aussi à l'évocation d'un nationalisme noir qui préconise une détermination ou une redéfinition de l'identité noire en opposition au multiculturalisme. Le mot renvoie également à la fierté noire, un slogan indiquant la satisfaction d'être noir. Parmi les mouvements militant en faveur de cette cause, peuvent être mentionnés, les *Panthers noires*, *Black is beautiful*, initié aux États-Unis dans les années 1960 à l'initiative des Afro-Américains.

L'expression concerne enfin la Négritude, un mouvement littéraire et idéologique développée par Sédar Senghor et Aimé Césaire, sur laquelle nous avons consacré une séquence dans la première partie de cette enquête.

En somme, la couleur noire informe la vie de ceux qui se revendiquent de cette expression. Au-delà de son collorisme, cette notion comporte des incidences politiques et idéologiques qui nécessitent son ajustement conceptuel. Nous reviendrons plus largement sur ces conséquences dans les sections affectées à leur examen.

En conclusion, l'insistance sur la race, le racisme et l'identité raciale qui caractérisent le champ universitaire et intellectuel américain se mesure à l'aune de l'importance des articles qui lui sont consacrés. Ces idées posent des problèmes qui relèvent les limites de la pensée dans la perception de tels concepts. La question du féminisme sur lequel s'élabore notre prochain développement comporte les mêmes enjeux.

b) La question du féminisme dans la revue *PA*

Après la thématique concernant la race, le racisme et l'identité raciale, le féminisme apparaît comme la deuxième thématique que nous entendons évoquer dans cette prospection. Dans ce domaine des études féministes, de nombreux articles y relatifs proviennent de Jane Duran de l'université de Californie à Santa Barbara. Nous nous proposons ici de mettre en relief les idées majeures qui se dégagent des différents travaux considérés².

Avant de se consacrer aux thèses de cette auteure, il importe de considérer le féminisme comme une association de mouvements et de notions politiques, philosophiques et sociales à qui paraît impartie la tâche de concevoir, de promouvoir et de favoriser une égalité politique, économique, culturelle, sociale et juridique entre les femmes et les hommes³.

Dans cette optique, l'objectif affiché par le féminisme ressortit à l'abolition, au sein des domaines ci-dessus suggérés, des discriminations hommes-femmes qui touchent souvent les femmes, afin de susciter l'extension des droits des femmes aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée.

Nonobstant son émergence avec le Printemps des peuples, le développement du féminisme aux États-Unis trouve ses sources au sein d'un contexte intellectuel divergent. L'émancipation des femmes dans ce pays découle de la lutte des mouvements religieux protestants en dissidence et particulièrement des *quakers* en faveur de cet idéal.

¹ Article « Blackness », in <https://en.wikipedia.org/wiki/Blackness?oldid=756521959>

² Jane Duran, « Women of the Civil Rights Movement : Black Feminism and Social Progress », in *PA*, Vol. 17, n° 2, Winter 2015/2016, pp. 65-73 ; « Gender and the Thought of Cornel West », *PA*, vol. 13, n° 1, (année).

³ Article « Féminisme », <https://wikipedia.org/wiki/Féminisme>

En dehors de la connivence entre des Mouvements abolitionnistes et des mouvements du droit des femmes, le féminisme reste porté aux fonds baptismaux en 1848 avec la Convention de Seneca Falls initiée de concert entre Mott et Stanton. Le texte final de ce concile, la « déclaration de sentiments », bâtie sur le modèle de la déclaration d'indépendance des États-Unis, se déchiffre comme l'acte de naissance du féminisme américain¹.

Pour revenir à la revue *PA*, dans l'un de ses travaux, Jane Duran considère Cornel West et Richard Rorty comme des éminents théoriciens de la version contemporaine de cette longue tradition de la philosophie américaine du féminisme et du genre². L'apport du premier auteur concerne sa portée libératoire qui met en exergue des lignes de force se rapportant, à l'aide d'un pragmatisme marxiste, à la critique des arts et de la théorie du genre. Il convient de signaler, d'emblée, que le travail dudit auteur se caractérise par une tendance androcentrique. Sa vision féministe comporte des critiques souvent associées à d'autres. Incombe à son œuvre, le regret que ses préconisations paraissent inaptes à réaliser les promesses de son projet initial.

En effet, d'une manière générale, Cornel West considère le féminisme comme une production de la science et de la pensée des Lumières. La modernité résulte, en partie, de la race et des réflexions y afférentes. L'émergence de l'idée de la suprématie blanche comme objet dans le discours moderne demeure associée à son côté pratique. La justification de la domination blanche sur les autres peuples appelle, au début du XIX^e siècle, une production théorique. Une telle démarche s'appuie sur la recherche de la « vérité » et du savoir au sein du continent par le truchement d'une observation détaillée de mesure, de comparaison et du recours au domaine physique et naturel renvoyant aux idéaux esthétiques et culturels produits par l'antiquité classique.

Dans cette optique, l'une des thèses sur laquelle repose cette acception préjuge du fait que le discours relatif à la modernité en Europe et en Amérique s'appuie sur l'utilisation de la notion de race. Si cette opération paraît avoir favorisé la domination blanche, elle se trouve à l'origine de la perception négative accolée aux peuples d'ascendance africaine.

La propension androcentrique du contexte de la révolution industrielle met en lumière la difficile apparition de la théorie du féminisme. De nombreux auteurs estiment qu'en raison de son importance, le féminisme se présente comme une avancée politique progressive. Pour nuancer son propos, West soutient néanmoins que le lien de cause à effet établi entre l'idée de la suprématie blanche et l'émergence de la rationalité occidentale semble contingent. Le noir de l'époque était simplement mû par une vie quotidienne articulée autour de la place à lui assignée par le système de production capitaliste. Il en va aussi de certaines attitudes culturelles.

Les premières tentatives de justification de l'exploitation des personnes d'ascendance africaine dans les Amériques et la promulgation de la fin de l'esclavage paraissent analogues, dans leur structure, à la quasi-totalité des approches philosophiques liées aux domaines de la philosophie politique et sociale. Pour rendre compte de ce phénomène, il revient à West de se départir de sa qualité de théoricien noir.

Dans un article intitulé « Marginality and Epistemic Privilege », le théoricien féministe Bat-Ami Bar On soutient la thèse que l'expérience s'avère essentiellement sexuée. L'accumulation par les féministes d'une grande quantité de données empiriques reste attestée. Cette expérience paraît épistémologiquement significative. Les revendications fondées sur l'expérience des femmes passent pour partiellement réelles. Tout comme la pertinence des vues développées par celles qui sont en état de marginalisation. Il suffit, pour preuve de considérer les doléances du féminisme noir qui reposent sur le fait que les femmes noires appartiennent au groupe le plus opprimé. La compréhension du féminisme demeure, à ce titre, attachée à l'« attribution du privilège épistémique » aux sujets socialement marginalisés³.

¹ « Declaration of Sentiments », Library of Congress. The Learning Page. Lessons Two : Changing Methods and Reforms of the Woman's Suffrage Movement, 1840-1920.

² Jane Duran, « Gender and the Thought of Cornel West », in *PA* 13 (1), 2010, pp. 23-33.

³ Bat-Ami Bar On, « Marginality and Epistemic Privilege », in Linda Alcoff and Elisabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993, pp. 83-100.

Dans une autre perspective, dans son ouvrage *The American Evasion of Philosophy*, Cornel West change de théorisation à propos du genre et du féminisme. Il insiste sur la nécessité d'une subjectivité consentie pour lutter en faveur de la libération¹. Ledit ouvrage se présente sous des formes moins androcentriques dans sa construction, mais moins porté sur la libération. Nous sommes en face d'un travail plus holistique et certainement plus amical et plus ouvert aux préoccupations féministes et plus distancié. Une telle démarche comporte les vertus de ses défauts et les défauts de ses vertus.

Dans sa lecture de l'ouvrage, Mark David Wood estime qu'il s'agit d'une forme de capitulation de la part de West. Assujéti à une espèce de pragmatisme qui s'apparente à une nouvelle manière de conduire la pensée, celui-ci il refuse de s'embourber dans le type de questions techniques relatives aux approches métaphysiques et épistémologiques qui dénotent la marque de la tradition occidentale.

Se pose donc le problème de la perception par West de la vision du monde idoine pour un américain idéal-typique. Il s'agit de celui qui assure la défense de la dignité et de la valeur de la personne humaine, en dehors de toutes les visées transcendantales. Il se réconcilie ainsi avec l'optique de Wood qui révèle un côté moins radical.

Qui plus est, dans un ouvrage rédigé avec Sylvia Hewlett, la philosophie « occidentale » adopte le point de vue de West en mettant en exergue un travail orienté vers des réalités quotidiennes des hommes et des femmes qui, vivant dans un contexte particulier, peuvent générer une situation tragique et tirer profit de cette création.

Dans le cas de la prise en compte de ces réalités quotidiennes, un primat mérite d'être concédé au lien parent-enfant qui s'avère fondamental. De l'affaiblissement de ce lien émanent des conséquences désastreuses pour la nation, dans la mesure où ce lien élémentaire se définit comme la source de toutes les connexions sociales. Ce travail met en lumière une référence explicite à l'égard de l'importance de la parenté/maternage avec une insistance sur le « travail féminin invisible » qui intéresse la notion de la maternité.

Il nous appartient ici de signaler que cette philosophie éminemment gynocentrique dépasse une simple reconnaissance à l'égard de la vie des femmes. Une telle approche apparaît comme la négation du modèle platonicien qui conçoit la génération spirituelle à l'aune de l'amour de l'homme pour l'homme.

En d'autres termes, le féminisme actuel découle de la philosophie contemporaine avec le développement de l'esthétique. Elle procède surtout du kantisme par sa promotion des notions du noble et du sublime. Au sein de l'univers kantien, en effet, il incombe à la personne individuelle de légitimer les valeurs morales et esthétiques par sa propre volonté et le jeu de ses facultés.

En somme, le travail de Cornel West s'apparente à un défi. Il met en exergue la possibilité pour les personnes de couleur de développer des schémas de raisonnement féministes non androcentriques. Il s'agit là d'une démarche pragmatiste qui croise plusieurs préoccupations hantant la conscience des Noirs des États-Unis et de la diaspora. À défaut de considérer le racisme eurocentrique comme la cause de la situation de la femme, il conduit ses réflexions sur une explication basée sur des préoccupations épistémologiques ou métaphysiques d'où découle cet androcentrisme présumé. Se pose toujours, en somme, le problème de la manière de penser le féminisme dans une perspective androcentrique et gynocentrique.

Pour terminer cette évocation, il importe de noter que les études féministes s'inscrivent dans le domaine universitaire autour des années 1980. Cela s'observe aux États-Unis, par le renforcement, au sein de l'université, des *woman's studies*, *gender's* ou *feminist studies*. L'érosion des identités se déchiffre comme l'une des raisons de l'origine de cette situation. Elle découle de la mondialisation, de la fracture des paysages sociaux, de la force des migrations et du processus d'homogénéisation et de différenciation consécutive à l'organisation de l'État².

¹ Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, séries, « Wisconsin Project on American Writers », 1989.

² Mattelart et Neveu, *Introduction aux Cultural Studies...*, op. cit., p. 57.

En conclusion, l'émergence de la philosophie africaine concède à la problématique du féminisme d'être pensée à frais nouveaux. Loin d'être uniquement conçu à l'aune des débats épistémologiques, le féminisme pose le problème, déjà évoqué, de la perception et de l'invention de la femme (et/ou de l'homme) en Amérique et dans les diasporas. L'importance de ces sujets ne se limite pas à cette thématique comme en témoigne la teneur, à la même époque, de la philosophie politique et de la crise du *leadership* noir aux États-Unis.

c) La philosophie politique et la crise du *leadership* noir en Amérique

Dans l'optique des études précédentes, la philosophie afro-américaine travaille pour la promotion par les Africains-Américains, d'« une existence libérée des irrationalités de tous ordres. Il s'agit, en effet, de libérer les Noirs d'une part de l'ignorance d'eux-mêmes comme peuple, comme être historique, comme être de possibilités, et d'autre part de leur sentiment d'ambivalence et du prétendu vide culturel. La démarche vise de les affranchir de l'ignorance de l'objectif à atteindre, à savoir, notamment, l'idéal de “ bonne vie ”¹. »

Le troisième thème majeur que nous entendons développer dans cette recherche ressortit à l'importance de la philosophie politique, la bonne gouvernance et la crise du *leadership* dans le contexte américain².

D'une façon générale, la scène sociale américaine comprend un nombre important de politiciens et d'intellectuels dont la qualité s'avère relativement médiocre³. Comment expliquer l'absence de personnalités telles que Frederick Douglass, Martin Luther King, Malcolm X, Fannie Lou Hamers à l'époque actuelle ? Pourquoi dans ces dernières décennies l'Amérique noire ne produit-elle pas d'intellectuels du calibre de W.E. Du Bois, Anna Cooper, E. Franklin Frazier, Oliver Cox et Ralph Ellison ?

La tentative de réponse à cette question délicate appelle la nécessité d'une enquête subtile à propos de l'apparition de la nouvelle classe moyenne noire autour de son contenu, son caractère, ses aspirations, ses angoisses, ses orientations et ses opportunités.

L'une des caractéristiques de cette classe moyenne noire américaine concerne sa diversité et sa variété. Elle se compose de noirs libres durant la période pré-guerre civile, des éducateurs, des artisans et des commerçants au moment de la reconstruction ; des hommes d'affaires, des professeurs de collèges dans les années des lois de la couronne de Jim Crow, ainsi que d'éminents athlètes, des entraîneurs. Tous servent de prototypes de classes moyennes entre l'adoption de la loi sur les droits civiques en 1964 et le projet de loi sur les droits de vote en 1965.

Dans son livre *Black Bourgeoisie* qui s'apparente à un classique, E. Franklin Frazier affirme que ces diverses formes de statut de la classe moyenne ne constituaient jamais plus de 5% des Afro-américains avant les droits civiques⁴. Celle d'aujourd'hui ne diffère pas des précédentes. Elle se trouve déficiente et fortement décadente.

La mutation profonde de cette classe moyenne apparue en 1960 reste tributaire du boom économique et de l'essor d'une culture de masse florissante. Si le premier a produit des services

¹ Jekki Kinyongo, « L'expérience noire-américaine en philosophie : instance de critique sociale », in *Philosophie africaine et ordre social*, Actes de la IX^e Semaine Philosophique de Kinshasa. Sous le Haut Patronage de la Conférence Episcopale du Zaïre et avec le concours financier de la Fondation Konrad Adenauer, du 1^{er} au 07 décembre 1985, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985, p. 223.

² Helen Lauer, « Wiredu and Eze on Good Governance », in *PA*, volume 14, n° 1, septembre 2012, pp. 41-59 ; Thaddeus Metz, « Developing African Philosophy : Moral-Theoretic Strategies », in *PA*, n° 1, septembre 2012, pp. 61-83.

³ Cornel West, *Race Matters...*, *op. cit.*, pp. 53-70.

⁴ E. Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie : The Book That Brought the Shock of Self-Revelation to Middle-Class*, First Edition, The Free Press/The Falcon's Wing, 1957.

pratiques accessibles à un grand nombre de travailleurs motivés, le second paraît à l'origine de la production d'une vie bonne articulée autour de la consommation et de l'hédonisme¹.

Pour la plupart, les perspectives dominantes et les modes de vie de la classe moyenne noire empiètent sur l'émergence de leaders politiques et intellectuels de qualité. Et l'une des causes de la détérioration du *leadership* noir en Amérique résulte de la dépréciation brute des relations personnelles, familiales et communautaires entre les Afro-américains. Bien que fragiles et difficiles à soutenir, celles-ci constituent une base essentielle pour le développement d'un consensus collectif et critique et d'un engagement moral et courageux qui dépassent les rapports à soi-même et à la famille².

Manquent donc les ressources communautaires à même d'aider les Noirs à faire face à cette situation. Un *leadership* de valeur ne découle pas des individus eux-mêmes ni d'étranges accidents historiques. Il procède plutôt de traditions et de communautés profondément ancrées qui façonnent des personnes déjà talentueuses et douées³.

Cette absence peut être perçue comme un symptôme de la distance entre une tradition vivante de résistance et une communauté vitale bâtie autour des idéaux éthiques et d'un sens aigu de la lutte politique. À l'heure actuelle, la vie de la classe moyenne noire se meut principalement à l'aune de la conscience professionnelle, de l'accomplissement personnel et de l'ajustement minutieux.

Il suffit, à l'appui de cette proposition de considérer le *leadership* politique qui révèle le visage réel de cette classe moyenne. En effet, si les costumes noirs avec des chemises blanches portées par Malcom X et Martin Luther King signifiaient le sérieux de leur profond attachement à la liberté des Noirs, les costumes taillés sur mesure des politiciens noirs d'aujourd'hui symbolisent leur succès et leur réussite personnels.

Au-delà de son aspect caricatural, cette comparaison met en évidence deux traits distinctifs des dirigeants politiques noirs dans l'ère post droits civiques : le défaut d'une colère authentique et le manque d'humilité. Malcom X, Martin Luther King Jr, Ella Baker et Fannie Lou Hamer semblaient mus par un souci constant pour la condition des Noirs en Amérique⁴.

Il existe de nos jours trois types de leaders politiques : des leaders managériaux effrénés, des leaders de la protestation contre l'identification raciale et les leaders prophétiques transcendant les races.

Le premier groupe se développe rapidement. Ce type survit grâce à son sens politique et se nourrit de diplomatie personnelle. Pourtant ce type de *leader* a tendance à freiner l'apparition progressive et à taire la voix prophétique de la communauté noire en faisant de la main-tendue au seul jeu qui vaille.

Le deuxième type de leaders politiques noirs s'inscrit lui-même souvent dans la tradition de Malcom X, Martin Luther King Jr, Ella Baker et Fannie Lou Hamer. Ils sont pourtant dans une perspective d'auto-illusion. Ils fonctionnent en réalité dans la tradition de Booker T. Washington, en se confinant sur l'univers noir, en déployant toutes leurs forces pour sauvegarder leur *leadership*

¹ À l'image de n'importe quel groupe américain réalisant pour la première fois l'accession à la classe moyenne, l'entrée des Noirs dans la culture de la consommation a fait du statut une obsession et une addiction à la stimulation d'un mode de vie. Par exemple, les parents noirs n'envoyaient plus leurs enfants à Howard ou Morehouse pour servir la cause de la race noire, mais plutôt à Harvard, Yale et Princeton pour obtenir un emploi bien rémunéré.

² Actuellement, l'Amérique noire se singularise par la ruine des communautés noires, le déclin des familles noires et les conflits ou l'hostilité entre les hommes et les femmes.

³ Là où il n'y a pas de communauté vitale pour défendre de précieux idéaux éthiques et religieux, il ne peut y avoir aucun engagement moral – seul un accomplissement personnel est applaudi. Sans un sens crédible de lutte politique, il ne peut y avoir aucun engagement courageux – seul un jugement prudent est entrepris. Si vous arrêtez de penser ainsi à la source du *leadership*, il devient clair pourquoi il y a un tel manque de *leadership* noir de qualité aujourd'hui.

⁴ Ce qui s'observe chez Malcom X, Martin Luther King Jr, Ella Baker et Fannie Lou Hamer, c'est qu'ils étaient presque toujours contrariés par la condition des Noirs en Amérique. Leurs voix laissent entrevoir l'importance de la situation des Noirs qui nécessitait une attention immédiate. On a même l'impression que leur propre stabilité et leur santé reposaient sur la rapidité avec laquelle la situation pourrait être améliorée.

en servant comme de puissants courtiers d'influents élites non noires (généralement des élites économiques ou politiques) en vue de l'amélioration de cet environnement¹.

Le troisième type intéresse les leaders charismatiques. Être un dirigeant élu et avoir le charisme prophétique exige une intégrité personnelle et un sens politique, une vision morale et un jugement prudent, de défis courageux et une patience organisationnelle. La génération actuelle n'a pas encore produit une telle figure. Que faut-il faire ?

La menace nihiliste inhérente à l'Amérique noire est inséparable d'une crise du *leadership* noir. Cette crise semble triple. En premier lieu se profile au niveau national, l'exemple courageux mais problématique de Jesse Jackson. D'une part, sa campagne présidentielle s'est appuyée sur une coalition multiraciale dont les tenants étaient la principale réponse de gauche libérale des politiques de Reagan. D'autre part, le style télévisuel de Jackson résiste à l'organisation de la base et surtout à la responsabilité démocratique. Sa brillance, son énergie et son charisme soutenaient sa visibilité publique – mais au détriment du suivi programmatique. Nous approchons du moment où ce style épuise progressivement son potentiel².

Deuxièmement, cet échec relatif crée des vides à combler par des figures nationalistes noires audacieuses et provocantes qui disposent de visions encore plus étroites, des analyses raciales à une seule note et des pratiques sensationnalistes. De cette façon, les dirigeants nationalistes noirs contribuent souvent par inadvertance à l'impasse même qu'ils tentent de surmonter : une attention inadéquate et une action pour changer le sort des personnes invisibles de l'Amérique, en particulier les personnes noires défavorisées.

Troisièmement, cette crise contribue au cynisme politique chez les noirs. Il encourage l'idée qu'ils peuvent vraiment faire la différence en changeant la société. Ces militants restent engagés dans une structure de base prolongée dans des coalitions de principe qui détiennent du pouvoir et de la pression sur des sujets spécifiques. Et ils sont des gens qui manifestent peu d'intérêt à être devant les feux de projecteurs de la vie nationale. Sans ces militants, il ne peut y avoir aucune politique progressiste. Qui plus est, les réseaux étatiques, régionaux et nationaux sont également nécessaires pour une politique progressiste efficace. C'est pourquoi des modèles collectifs locaux de *leadership* s'avèrent indispensables. Ces modèles doivent éviter l'idée d'un *leader* national noir ; ils devraient mettre l'accent sur le dialogue critique et la responsabilité démocratique dans les organisations noires.

La crise de *leadership* noir ne peut être corrigée que si les Noirs en prennent à bras le corps la question de sa résolution. D'où la nécessité de forums nationaux pour réfléchir, discuter et planifier la meilleure façon de réagir. Il ne s'agit ni de l'émergence d'une nouvelle figure du messie, ni de la mise en place d'une autre organisation apparaissant sur la scène politique nationale. La démarche consiste plutôt à saisir les processus structurels et institutionnels qui ont défiguré, déformé et dévasté l'Amérique, de sorte que les ressources essentielles pour nourrir la conscience collective et critique, l'engagement moral et l'engagement courageux soient largement sous-développées. Une observation stratégique et une tactique sérieuse sur la façon de créer de nouveaux modèles de *leadership* et de forger de personnes pour actualiser ces modèles incombent à la communauté noire. Ceux-ci doivent non seulement remettre en cause ses présomptions silencieuses sur le *leadership*

¹ Il est important de se souvenir que dans les années 1950, le projet de Malcom X apparaît comme une lutte internationale et après 1964 celui-ci est devenu trans-racial – quoique ancré dans le contexte noir. King Jr ne s'est pas toujours considéré comme un leader exclusivement noir américain. Même si la presse blanche a tenté de le faire. Fannie Lou Hamer a dirigé l'organisation nationale des droits sociaux et non pas l'organisation des droits sociaux des Noirs.

² D'autres leaders noirs, à l'image de Benjamin Hooks du NAACP et de John Jacob de la Ligue urbaine nationale, ont de manière rigide mis en exergue les problèmes traditionnels de la discrimination raciale, de la violence et de la lenteur du progrès social. Pourtant, leur préoccupation pour la race – le mandat de leurs organisations – joue les déterminants cruciaux de la classe, de l'environnement, du patriarcat et l'homophobie des chances de la vie noire. Les politiciens noirs à l'image de David Dinkins de New York City et du Gouverneur Douglas Wilder de Virginie, participent à un système électoral léthargique plus vaste, aux revenus décroissants, à la perte de la confiance du public, à la médiocrité qui s'auto-perpétue et à la corruption omniprésente.

noir – comme la notion que les *leaders* noirs sont toujours de la classe moyenne – mais doivent aussi la forcer à interroger les figures emblématiques du passé¹.

Mais un point s'avère incontournable. Le temps semble révolu pour que les dirigeants politiques et intellectuels noirs fassent entendre la voix de l'Amérique noire. Être un *leader* sérieux implique d'apparaître comme un prophète transcendant les races qui critique les pouvoirs et qui propose une vision du changement social fondamental pour tous ceux qui souffrent de la misère sociale.

En conclusion, la vie d'une revue ne peut faire abstraction de son contexte générateur. Les thèmes majeurs ici développés mettent en exergue les enjeux liés à l'univers américain qui pose le problème de l'africanité. Cette conception comprend, néanmoins, des lacunes consécutives à la spécificité de l'environnement considéré.

3. Les failles de la philosophie de l'africanité de PA

L'une des tâches des auteurs de l'africanité intéresse une réflexion affectée à la recherche du sens des diverses modalités du philosopher pour l'ensemble des philosophes africains et d'ascendance africaine. Empreinte de complexité, la catégorisation de l'africanité de la revue PA repose sur une présomption postulant la réalité de distinctions anthropologiques, historiques et autres que partagent des populations d'origine et d'ascendance africaine. Les thèmes majeurs de cette publication articulés autour de la race, du racisme, de l'identité raciale et du féminisme corroborent cette conception. Cette conceptualisation de l'altérité africaine comporte des faiblesses que cette section tente de mettre en relief. Parmi elles, nous nous bornerons à indiquer les plus importantes au rang desquelles, l'écueil lié à l'étiquetage ethnoculturel de l'identité africaine, le différencialisme et les limites du racialisé-communautarisme ainsi que la fragmentation des communautés et des diasporas autour de plusieurs mémoires.

a) L'écueil lié à l'étiquetage ethnoculturel de l'identité africaine

Parmi les problèmes posés par la notion de « philosophie de l'africanité » ou « africana », le plus important renvoie à la même question d'étiquetage ethnoculturel soulevée par la problématique liée à l'évocation de la philosophie de l'américanité (*american philosophy*), de la philosophie occidentale, orientale ou continentale. Tout se passe comme si la population considérée se définit comme une substance culturelle homogène. La démarche occulte le fait que nous sommes toujours en présence d'un espace de traditions et d'acceptations totalement distinctes. La projection de chaque zone géographique se construit à l'aune d'un ensemble culturel cohérent battant ainsi en brèche les frontières linguistiques, religieuses et politiques appréciables au sein de chaque région.

Dans ce sens, toutes les différentes adjectivations comprennent, de façon systématique, des faiblesses quand elles se réfèrent à des entités culturelles indistinctes possédant des composantes présentant des caractéristiques similaires. Les écueils inhérents à une telle représentation résultent d'une absence de travail critique à l'endroit des concepts convoqués dans la mesure où toute épithétisation de la philosophie reste toujours tributaire d'un contexte spécifique. Qui plus est, le développement d'une philosophie sous le prisme d'une pensée universelle semble inséparable de son émergence à partir d'un lieu particulier ; tout comme l'apparition d'une manière de penser pouvant postuler une quelconque universalité.

À la lumière du cosmopolitisme du penseur Alain Locke qui présume de l'existence « d'une unité fluide et fonctionnelle plutôt qu'irrévocablement figée », avec « pour principes essentiels [...] l'équivalence et la réciprocité plutôt que l'identité ou l'accord total », il devait être possible de

¹ Ceci inclut la remise en question du sexisme et de l'homophobie de Martin Luther King Jr et le caractère relativement antidémocratique de son organisation, et l'examen du silence de Malcom X sur le rôle vicieux de la version sacerdotale de l'Islam dans le monde moderne.

respecter chaque tradition du fait même de la dissemblance, de la similitude et des contrastes. S'impose donc la considération de la réalité selon laquelle dénouer l'écheveau des influences entre ces différentes traditions, contribue à en créer de nouvelles.

Dans cette perspective, la philosophie *africana* se présente plutôt comme un espace de dialogue fluctuant entre individus et groupes tout en enrichissant le corpus d'œuvres qui facilitent la mise en réseau des spécialistes de la philosophie « africana ».

Cet effort s'avère d'autant plus indispensable que les courants migratoires passés et présents ainsi que le phénomène de la fuite des cerveaux et de la mobilité des compétences obligent l'Afrique comme les Amériques à redéployer leurs ressources intellectuelles, à remettre en question la notion de région et à rendre les identités plus complexes. Toutes les cultures s'apparentent à des entités composites, constamment soumises au pouvoir, à l'hostilité ou à l'indifférence des cultures voisines. Au lieu de réduire le développement futur de la philosophie « africana », avec ses trajectoires très hétéroclites sur le continent africain, en Amérique du Nord et en Amérique latine et les Caraïbes, à l'interaction de ces forces aveugles, il importe de promouvoir une vision plus maîtrisée des possibles interférences entre ces courants disparates.

En dehors de ce qui précède, les défaillances de la conceptualisation de l'africanité par la revue *PA* portent sur les pièges de la conception de l'identité d'une manière générale. Nonobstant la vive récusation de l'essentialité dans l'acceptation de la notion d'identité, les acquis des études la concernant s'attachent surtout à une approche constructiviste du concept. Les discours relatifs à la notion laissent entrevoir une confusion qui se profile entre un langage constructiviste et une argumentation essentialiste. Cette situation qui ne découle pas d'une paresse intellectuelle :

« Reflète plutôt la double orientation de beaucoup d'identitaires académiques qui sont à la fois des analystes et des protagonistes des politiques identitaires. Cela reflète la tension entre le langage constructiviste réclamé par la bienséance académique et le message fondamentaliste ou essentialiste qui est nécessaire si l'on veut que les appels à l'« identité » aient un effet dans la pratique. Mais la solution ne réside pas non plus dans un constructivisme plus conséquent : en effet, on ne voit pas clairement pourquoi ce qui est ordinairement décrit comme multiple, fragmenté et fluide devrait être conceptualisé comme une « identité »¹. »

L'une des raisons à l'origine de cet écueil résulte certainement de la prégnance et la persistance aux États-Unis du discours identitaire depuis plusieurs décennies. Nous ne reviendrons pas ici sur les problèmes posés par l'importation d'esclaves africains, la permanence de l'oppression raciale et leurs incidences sur l'émergence de réactions protéiformes au sein de la communauté des Afro-descendants, mais sur l'importance accordée à la race dans la conceptualisation de l'identité. En effet, la notion de « race » se conçoit, en même temps, comme une différenciation prescrite et comme une auto-reconnaissance. À défaut de désigner uniquement la couleur de la peau, cette notion semble décisive « non seulement à l'intérieur de ses propres limites, mais aussi en tant que modèle pour les revendications identitaires de toutes sortes, de celles qui concernent le sexe ou l'orientation sexuelle à celles qui sont fondées sur « l'appartenance ethnique » ou la « race »². »

Le problème de cette vision repose sur le fait qu'elle irradie le champ du savoir universitaire pour la quasi-totalité des disciplines en sciences sociales et sciences humaines. Elle inclut le risque d'une grande uniformisation des histoires afro-américaines en une identité statique et singulière alors qu'elles se caractérisent par leur divergence. Comme le souligne cet auteur, « aller jusqu'à subsumer sous la catégorie générique de l'identité le vécu historique et les cultures prétendument communes d'autres groupes aussi disparates [...] n'est, de toute évidence, pas plus respectueux de la douleur des histoires particulières que ne le sont les rhétoriques universalistes de la justice ou des droits de l'homme³. »

¹ Rogers Brubaker et Frédéric Junqua, « Au-delà de l'identité », in *L'exception américaine, Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, septembre 2001, pp. 70-71.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 81.

En outre, la prégnance de la question raciale aux États-Unis et ses impacts sur les savoirs académiques conduit à la définition de l'identité à l'aune d'une entité globale par le biais d'une explication généralisante et téléologique présidant à la perception de groupes qui existent au sein de la société. Nous sommes en présence d'une représentation plate et simpliste d'un environnement social qui s'apparente à une juxtaposition polychrome de groupes aux identités monochromes.

Les articles concernant la race et le féminisme révèlent une tendance qui perçoit l'identité sous le prisme d'un concept opératoire. Il ne s'agit pas ici d'opposer les tenants de l'universalisme à ceux qui prônent le particularisme. Nous signalons simplement que l'identité conçue comme un mélange de boîtes à tout faire conceptuel inclut le danger d'occulter la portée problématique de la « groupalité » elle-même et qui minore l'existence d'autres appréciations des affiliations et des affinités électives spécifiques.

Tout compte fait, la conceptualisation de l'africanité par la revue *PA* arbore les traces de la complexité. En dehors d'une certaine unanimité autour du caractère non fixiste de cette identité, celle-ci correspond à une tâche dans une perspective dynamique. Avant de revenir sur cette vision de l'identité, l'intellection de la singularité africaine dans notre revue demeure attachée au différencialisme dont le racio-communautarisme apparaît comme l'une des principales manifestations.

b) Le différencialisme et les limites du racio-communautarisme

En dehors de l'étiquetage de la philosophie de l'africanité, le deuxième écueil de la compréhension de la singularité africaine dans le cas de la revue *PA* se rapporte au différencialisme et au racio-communautarisme consécutifs à cette identité.

Il importe de signaler d'emblée que l'émergence de la notion de communautarisme reste concomitante à la genèse et au développement de la société américaine, de l'institution des colonies et Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle sans omettre le peuplement régulier par vagues d'immigration successives, en passant par la période révolutionnaire et constitutionnelle. Ce système d'organisation sociale de fait peut être considéré comme un élément constitutif qui se présente comme le fondement généalogique de l'histoire de l'identité américaine contemporaine¹.

Contrairement aux acceptions inhérentes aux acquis des études relatives à l'identité, il convient de signaler que l'une des faiblesses de l'africanité de la revue *PA* concerne l'institutionnalisation de la race comme catégorie sociale dans le contexte américain. À cette opération s'ajoute l'acceptation et la persistance de cette réalité qui accède au statut de conscience en acte, hormis la disparition de sa matrice historique (l'esclavage) et la récusation de son fondement théorique (le racisme, en tant qu'idéologie pseudo-scientifique à valeur rationalisante).

L'approche révèle la prégnance d'une composante qui dénote de l'assomption par les individus de certaines normes de classement au sein du système catégoriel existant qui pérennise une certaine perception nonobstant les remises en cause inférées par le passage à l'auto-classement des années 1970 et par la possibilité de la déclaration d'une appartenance à une pluralité des groupes « raciaux » à partir des années 2002².

Dans cette optique, le sens de l'africanité de *PA* corrobore nécessairement la taxinomie induite par la grille établie par l'*Office of Management and Budget* (OMB) qui discrimine les groupes suivants : Amérindien ou natif de l'Alaska, Asiatique ou originaire des îles du Pacifique, Noir, Blanc, Hispanique. Force est ici d'admettre que ce classement se spécifie par sa vacuité, son a-scientifisme et son caractère réductionniste, dans la mesure où il opère une confusion entre la race, l'ethnie,

¹ Cette perspective est celle de Laurent Bouvet dans « Le communautarisme : fondement ou aporie de l'identité américaine ? », in Pierre-André Taguieff et Gil Delannoi, *Le communautarisme : vrai concept et faux problèmes*, Cahiers du CRVIPOF, n° 43, 2005, pp. 146-164.

² Paul Schor, *Compter et classer : histoire des recensements américains*, Paris, Presses de l'École des Hautes études en sciences sociales, coll. « En temps et lieux », 2009 ; Daniel Sabbagh, « La construction de l'identité raciale aux États-Unis », le 17 mai 2010.

l'origine géographique et la culture dans la définition de l'identité d'un individu¹. Nous sommes en face d'un environnement caractérisé par un attachement obsessionnel pour la race dont l'une des conséquences renvoie à la fragmentation de sa société et l'exacerbation de la compétition entre groupes. Comme le souligne cette auteure, « on est arrivé aux États-Unis à une situation paradoxale. Parce que le Pays est obsédé par la “ race ”, que la discrimination raciale et ethnique est encore vigoureuse et que la ségrégation n'a pas disparu, la solution mise en place pour tenter de corriger ces maux passe par l'accentuation de la dimension raciale, la défense de concepts fondamentalement racistes, la perpétuation de mythes pseudo-scientifiques, la multiplication des catégories ethniques et raciales et le cloisonnement hermétique des groupes². »

La validité de cette assertion se trouve confirmée par l'une des failles du communautarisme qui se déchiffre comme l'un des éléments de l'assomption du différencialisme au sein du contexte américain. Il suffit, pour preuve, de considérer la remise en cause de la discrimination positive qui apparaît comme l'une de ses plus importantes manifestations.

En effet, l'affirmative action se conçoit comme un ensemble de dispositions à qui incombe de susciter en amont un renforcement du nombre de candidats noirs à certains postes. L'application de cette disposition se matérialise dans les années 1970 au moyen de l'instauration d'une politique de recrutement singulière et au sein de plusieurs universités, l'établissement de quotas ethniques. L'une des récusations de cette disposition remonte aux années 1990. À l'appui de cette proposition peut être ici retenue la condamnation par la Cour suprême, en 1978, des quotas de la faculté de médecine de l'Université de Californie par l'arrêt Bakke³. Il en est de même d'un referendum d'initiative populaire, en 1996, qui a mis un terme à la discrimination positive dans les universités publiques en Californie, puis en Floride (2000), dans les États de Washington, du Michigan (2006) et au Nebraska⁴.

Dans les années 1990 et 2003, cette disposition se distingue par sa suppression par les Universités du Texas, du Mississippi et de la Louisiane. Dans un vote organisé en novembre 2006 dans le Michigan, 58% de votants ont accordé leur suffrage en faveur de l'abrogation de la discrimination positive en opposition à l'arrêt Grutter versus Bolinger (2003) de la Cour suprême présumant de la réalité selon laquelle, incombait à la faculté de droit de l'Université du Michigan l'obligation de concéder un privilège aux candidats noirs et hispaniques, en raison de la variété raciale qu'ils suscitaient au sein du corps étudiant.

Dans la même perspective, il convient de signaler l'interdiction par la Cour suprême de l'affirmative action, le 28 juin 2007 s'agissant de l'entrée des écoles publiques américaines, à cinq voix contre quatre⁵. Dans la note explicative de la décision, la Cour suprême soutient que « la recherche par les écoles d'un objectif estimable ne veut pas dire qu'elles soient libres d'effectuer une discrimination sur la base de la race pour l'atteindre ». Autrement dit, dorénavant, le critère racial s'établit comme un élément positif parmi tant d'autres dans l'évaluation des dossiers d'entrée dans les universités américaines⁶.

Pour mettre un terme à évocation des défaillances inhérentes à la discrimination positive, force est de signaler l'analyse de Walter Benn Michaels qui soutient que cette disposition se définit, désormais, comme une nouvelle vulgate gauchiste des classes supérieures et l'un des programmes de prédilection des néolibéraux. Elle apparaît, en même temps, comme le masque à qui reste octroyée la tâche de modifier la perception de la croissance effective des inégalités économiques entre les plus hauts et les plus bas revenus⁷.

Pour revenir à un entendement plus philosophique des faiblesses du multiculturalisme, notre enquête mérite de tirer les enseignements qui intéressent le caractère aporétique de la notion en

¹ Sylviane Diouf-Kamara, « Aux USA la racialisation de l'autre », *Hommes & Migrations*, n° 1190, septembre 1995, p. 28.

² *Ibid.*, p. 31.

³ Mathilde Gérard, « L'expérience de la discrimination positive aux États-Unis », *Le Monde*, 18 janvier 2010.

⁴ John D. Skrentny, « L'“ affirmative action ” américaine en déclin », *Le Monde diplomatique*, mai 2007.

⁵ « La cour suprême américaine interdit la discrimination positive à l'école », *Le Monde*, 28 juin 2007.

⁶ Mathilde Gérard, « L'expérience de la discrimination positive aux États-Unis », *Le Monde* 2010.

⁷ Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité, Raison d'agir*, 2009.

raison des écueils ci-dessus signalés. Les partisans du communautarisme émettent l'hypothèse selon laquelle, l'attachement à des modalités de vie suivant ce modèle se déchiffre comme une réalité humaine et sociale inéluctable. Cette assertion se trouve confirmée par les revendications des minorités « ethniques » américaines à partir des années 1960. La solidarité à l'égard de ce système s'exprime à travers le prisme du calcul à l'instar de celle que l'individu voue au groupe. La difficulté inhérente à la démarche concerne le lien de cause à effet entre la diversité des groupements humains qui nécessite une coexistence suivant deux modalités. Il s'agit de l'organisation de la vie des individus d'une part et d'autre part, de la définition du rapport caractéristique de la réalité moderne entre l'individu et son groupe politique de référence que représente la nation comme cadre étatique de l'identité. La complexité de l'articulation entre une approche canonique de la notion avec une acception à même de tenir compte des besoins et des exigences de l'individu moderne conduit à une double option : l'appréciation de la personne comme un être inscrit dans des appartenances culturelles multiformes ou la considération d'un individu appartenant à une communauté de type aristotélico-thomiste contraire à la modernité. Cette dernière option ne peut conduire qu'à une version tronquée de l'idéal républicain classique.

Au-delà de toutes ces considérations, pour clore cette séquence, nous ne pouvons faire abstraction de cette assertion de Thomas Sawyer, à l'époque représentant démocrate de l'Ohio, secrétaire du sous-comité sur le recensement de l'an 2000 : « Pour être effectifs, les concepts d'identité individuelle et de groupes doivent refléter non seulement qui nous avons été mais aussi qui nous sommes en train de devenir. Plus ces catégories déforment notre perception de la réalité, moins elles sont utiles. Nous agissons comme si nous savions de quoi nous parlons quand nous parlons de race alors que nous n'en avons pas la moindre idée¹. »

Cette remarque nous met en relation avec notre développement ultérieur qui renvoie à une autre limite de l'africanité de la revue *PA*, celle relative à la substantialisation de la singularité africaine nonobstant la fragmentation des mémoires africaines en Amérique et dans les diasporas.

c) La fragmentation des communautés autour de plusieurs mémoires

Parmi les failles de l'africanité de la revue *PA*, l'analyse précédente porte sur la tentation racio-communautariste de l'africanité de la revue. Nous avons déjà signalé une première faiblesse qui a trait à l'étiquetage ethnoculturel de la philosophie africaine qui se présente comme un problème qui surgit à l'occasion de l'évocation de la philosophie de l'américanité, occidentale, orientale ou continentale. La question s'impose du fait que le rapport établi entre telle ou telle autre philosophie, entre telle ou telle autre entité culturelle appelle la réalité d'une population compacte ou d'un foyer de traditions philosophiques et d'approches individuelles foncièrement divergentes. La fragmentation des communautés avec une même histoire et autour de plusieurs mémoires s'apparente à une faille similaire.

La réalité de la philosophie afro-américaine met en exergue l'existence des groupements humains qui revendiquent une même histoire mais qui vivent des contextes différents et éprouvent la plupart du temps le caractère ardu du travail affecté à la tâche de retrouver les traces de leurs ancêtres communs. Se pose, dès lors, une série d'interrogations à propos du trait commun unissant ces différentes composantes de l'identité africaine. Parmi ces questionnements, quelles sont les modalités de redéfinition des notions d'identité et de communauté dans un environnement inhabituel que représente la « diaspora » par rapport aux provenances et aux nouvelles conditions ? La variété linguistique influence-t-elle les relations entretenues entre les Africains, les personnes d'ascendance africaine et les groupes d'Amérique du Nord et du Sud. Leur concède-t-il la latitude de renforcer leur propension d'appartenir à une même communauté ? Comment peut-on concevoir cette notion ?

La teneur de toutes ces controverses ci-dessus découle du paradoxe de la mondialisation qui met en relief les profonds clivages qui existent entre les groupes de population. Au lieu de nous appesantir

¹ Thomas Sawyer, *The New Yorker*, 25 juillet 1994.

sur les incidences de cette évolution sur des communautés qui possèdent une même histoire mais qui expérimentent des mémoires différentes, nous axerons la réflexion sur les limites inhérentes à cette réalité dans la conceptualisation de l'africanité par la revue *PA*.

Dans cette optique, au-delà de la même histoire esclavagiste partagée par les mondes africains des différentes *diasporas*, la conceptualisation de l'identité africaine ne peut faire abstraction de l'expérience divergente des vécus individuels, des connexions historiques et culturelles, des fortunes de la géographie, des aléas de la politique ou de l'économie qui engendrent des revendications et des subjectivités dont il faut tenir compte¹.

Au regard de ce constat, le sens de la spécificité africaine contenu dans la revue *PA* s'organise autour d'une importante limite qui minore sa pertinence. Il s'agit, en premier lieu, de l'écueil se rapportant à l'obsession de la différence mieux de la fable de l'altérité. À l'image de la critique à l'endroit de la philosophie de l'africanité de la *RPK*, conceptualiser l'identité africaine ne peut s'appuyer sur l'existence d'une spécificité culturelle et identitaire caractérisée par son irréductibilité, son immanence, et sa transcendance qui serait attachée à toutes les diasporas africaines même à leur corps défendant.

En d'autres termes, il paraît donc impossible de soutenir l'hypothèse selon laquelle les Africains d'Europe, des Amériques ou d'Asie demeureraient tributaires d'une qualité qui feraient d'eux des Africains quel que soit le lieu de leur déploiement du seul fait de la conservation de leurs coutumes, leurs manières de manger, de danser ou de prier².

Par ailleurs, en dehors de la fragmentation des mémoires existe une pluralité des diasporas. En raison de la brutalité et du traumatisme lié à l'esclavage, l'Afrique se signale comme le point focal à l'aune duquel s'élabore une identité africaine distincte. Au-delà de la multiplicité des provenances des esclaves africains, la diversité apparaît comme la base à partir de laquelle se déploie la recomposition des nouvelles identités au sein des diasporas. La singularité africaine diasporique se meut sur le fondement d'un paradoxe articulant fragmentation et continuité identitaire. Il suffit, pour preuve, d'indiquer une observation comparative entre la Martinique et la Jamaïque de la part de l'auteur Stuart Hall qui rappelle l'existence d'une « profonde différence culturelle et historique [...] positionnant les Martiniquais et Jamaïcains comme à la fois identiques et différents »³.

Hormis cette assertion, il importe de souligner, en outre, que le concept de diaspora met en relief la réalité d'une pluralité des mondes noirs dont l'élément fédérateur repose sur la situation de marginalité caractéristique de la quasi-totalité de ses membres par rapport à d'autres peuples. Il semble, dès lors, inadéquat d'évoquer l'effigie d'une « exception africaine » qui logerait dans une substance traditionnellement immobile.

À cause de l'esclavage, les liaisons entre l'Europe et le continent noir accréditent la thèse de la perméabilité des cultures. Les mondes et les diasporas noirs affichent les stigmates des contacts avec l'Europe qui présument une contamination culturelle réciproque. L'émergence des diasporas africaines dans des contextes bilingues sollicite la prise en compte des échanges culturels dans toute entreprise attachée à la conceptualisation des identités nationales et culturelles.

Dans ce sens, l'identité telle qu'elle se manifeste au sein de la *diaspora* appelle la considération de deux éléments, l'altérité et l'appartenance. En d'autres termes, l'identité oscille au sein d'une configuration qui s'apparente à un entre-deux culturel. Sa conception recourt à un équilibre nécessitant une « translation » suivant les deux acceptions du concept. Elle se donne à lire, dans un premier temps, comme le canal à travers lequel s'effectuent la vie et la transmission des acquis culturels au sein des mondes noirs d'hier et d'aujourd'hui. Elle se déchiffre, dans un deuxième temps, comme l'instance de réalisation d'un métissage de fait accréditant la thèse de la double appartenance à laquelle l'Occident ne peut opposer aucune contradiction.

¹ « Conversation sur l'exil », Entretien avec Célestin Monga, Propos recueilli par Ayoko Mensah, *Diaspora : identité plurielle...*, *op. cit.*, p. 69.

² *Ibid.*

³ Stuart Hall, « Cultural Identity and Diaspora », in J. Rutherford (ed.), *Identity : Community, Culture and Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990, p. 235.

Dans une autre mesure, dans la relation entretenue entre la *diaspora* et la mémoire de l'esclavage, il ne s'avère pas banal d'omettre la réalité de l'amenuisement de l'attachement à l'Afrique qui représente la terre première au regard de la terre nouvelle et qui aboutit à l'émergence de cette mémoire vers des expressions funestes et mythiques.

L'une des raisons à l'origine de cette situation renvoie à l'éloignement géographique, historique, social et culturel de la terre mère qui rend aléatoire, l'identification aux origines. En d'autres termes, la donnée mémorielle produite s'affirme lointaine et poreuse. Une telle distanciation découle de l'inévitable acculturation dans les différentes sociétés diasporiques et du caractère irréversible de la situation qui débouche sur une assimilation en acte. Dans cette optique, le problème du lien avec l'Afrique perd de son évidence aux yeux de nombreux Africains-Américains. À côté de cette évocation, l'identification à l'Afrique se trouve minorée par les perceptions collectives négatives du continent noir qui entraîne la non-revendication par maints Africains-Américains d'une identité perçue comme dénigrante. À l'appui de cette assertion, mérite d'être évoqué le « retour sur place » qui a remplacé le rêve du retour en Afrique. Compris sous le prisme d'un territoire de substitution, ce retour devenu virtuel se présente comme un passage entre un proche américain et un lointain africain. Cette entreprise se meut dorénavant à travers l'adoption au quotidien de pratiques socio-culturelles perceptibles dans les comportements vestimentaires, les coiffures et la dénomination des personnes. Elle s'observe aussi par le truchement de la mise en valeur des certains signes africains comme les masques, les statues, les tissus et les bijoux dévoilés dans des univers personnalisables : domiciles, lieux de travail, corps¹. Cette démarche de redéfinition identitaire ne conduit pas inexorablement à un rejet du projet d'africanisation.

Tout compte fait, la notion de diaspora met en exergue le recours à l'idéologie dans la conceptualisation d'une philosophie de l'africanité. Cette disposition se comprend comme une option existante au sein du contexte américain à l'occasion de la qualification de la culture afro-américaine, partant de la revendication africaine jusqu'au réquisitoire à l'endroit de l'oppression coloniale. Avant d'être considéré comme des réalités tangibles, les concepts d'africain et de diaspora ressortissent, en dernière instance, à des projets identitaires et à l'esquisse des destins collectifs. Il s'agit de vocables à qui semble assigné un sens par ceux qui en définissent les contours à partir de leurs positions, à l'intérieur ou à l'extérieur du domaine scientifique.

Au terme de cette étude relative à l'africanité de la revue *PA*, il convient de résumer la démarche engagée. Avant de procéder aux éléments notionnels de cette africanité, nous nous sommes appesantis sur la dénomination de la revue qui relève l'envergure de son projet. Les concepteurs de la philosophie *africana* lui ont accolé un nom latin dans le but de lui concéder les mêmes facultés que la langue latine dans la communication au sein de l'Empire romain. Nous sommes en présence d'une visée internationaliste qui donne à cette philosophie sa portée universelle. Contrairement à cette finalité, la détermination de l'africanité de cette revue s'articule autour de trois présomptions qui s'ordonnent autour de trois éléments essentiels. La plus importante assure qu'il existe, de manière substantielle, des distinctions anthropologiques, historiques et d'autres éléments communs ainsi que des similitudes plus ou moins partagés par de nombreux groupements d'êtres humains qui dénotent d'une identité qui peut être conçue comme une identité africaine. Au-delà des nuances apportées par les deux autres suppositions, cette conceptualisation de la singularité africaine porte les traces d'une tentation raciale-communautariste. Elle accorde un privilège accru à des postulats biomécaniques de l'identité qui s'appuient sur un substantialisme. Les thèmes majeurs de la revue corroborent cette thèse. En effet, ceux-ci se constituent sur les questions relatives à l'identité raciale et au racisme, au féminisme et enfin sur une certaine perception de la philosophie politique et la crise du leadership noir en Amérique.

Nous avons conclu l'analyse sur les faiblesses de cette africanité. Trois écueils ont été signalés. Il s'agit, en premier lieu, de celui inhérent à l'étiquetage ethnoculturel qui apparaît comme un problème récurrent dans les adjectivations de toutes les philosophies. La seconde faiblesse se rapporte à l'obsession raciale attachée à l'acceptation de la spécificité africaine. Cette tendance

¹ *Diaspora : plurielle...*, op. cit., p. 154.

résulte de la préséance accordée à la communauté dans l'organisation de la vie sociale, culturelle et institutionnelle à l'image de la politique des quotas et la discrimination positive qui accorde des droits particuliers à certaines minorités. Les remises en cause de ces dispositions révèlent le fait des limites de toute assignation identitaire. La fragmentation des mémoires participe de cette carence pour des collectivités revendiquant une même histoire alors qu'elles se meuvent dans des régimes mémoriels différents. À ce stade, l'enquête gagnerait donc à porter l'attention sur les auteurs de cette africanité de la revue *PA*.

III – LES ACTEURS DE L'AFRICANITÉ DE LA REVUE *PA*

L'africanité de la revue *Philosophia Africana* procède du monde américain dont la philosophie découle d'une situation de lutte contre l'asservissement et la privation des libertés. La définition de cette identité reste paradoxale. Même s'il ne s'agit pas d'une altérité dogmatique, celle-ci s'appuie, en premier lieu, sur l'appartenance biologique à un groupement humain particulier. Et sa conceptualisation n'entretient pas, en deuxième lieu, de relation de cause à effet avec l'appartenance à une race spécifique. À ce titre, les insuffisances de cette conception, au rang desquelles le différencialisme, le multiculturalisme et l'éclatement des mémoires diasporiques, concentrent les traces de cette situation. Au-delà du contexte, la production de toute philosophie se déploie à l'initiative des hommes et des femmes situés. C'est pourquoi, le discours qui se donne à lire dans ce titre se propose d'axer la réflexion sur les philosophes de l'africanité de cette revue. Nous évoquerons, dans cette perspective, les figures tutélaires de la philosophie afro-américaine dont résulte en partie ladite africanité. Du fait de la valeur symbolique qui lui est attachée, nous nous consacrerons ensuite à l'acteur africain de la philosophie africaine aux États-Unis à qui reste impartie la mission de la certification de l'authenticité africaine de la culture afro-américaine en Amérique. Nous terminerons l'étude par l'émergence d'une génération protéiforme mais non-ethnique d'intellectuels et de penseurs qui, à défaut de présenter une unicité originaire, s'exprime plutôt à travers le dévolu accordé à la prise en compte des thématiques majeures de cette philosophie.

1. Le philosophe afro-américain comme acteur de l'africanité de la revue *PA*

D'une manière générale, les États-Unis d'Amérique se présentent, par rapport aux différentes diasporas du nouveau monde, comme l'un des foyers les plus importants en matière de philosophie afro-américaine. Née dans une situation de lutte contre la suprématie blanche, cette philosophie provient de la pensée de personnes d'ascendance africaine dans le but de défendre et préserver leur identité, sans omettre de donner un sens à leur existence. Cette quête de conditions sociales idoines bâties à l'aune de la justice et de la liberté semble inséparable de l'apparition de plusieurs auteurs qui ont tenté de conceptualiser l'altérité noire. Au rang de ceux-ci figurent des penseurs et des philosophes professionnels. Dans cette séquence qui se propose l'étude du philosophe afro-américain comme auteur de l'africanité de la revue *PA*, trois types d'acteurs différents seront examinés : les mandarins afro-américains du combat en faveur de la libération des Noirs, les figures qui succèdent aux intellectuels d'une philosophie de la libération et le philosophe américain comme acteur de l'africanité de la revue *PA*.

a) Les intellectuels afro-américains de la lutte en faveur de la libération des Noirs

De façon générale, l'étude du philosophe afro-américain, comme acteur de l'africanité de la revue *PA*, mérite la prise en compte de maints savants descendants d'Africains qui, dans un environnement marqué par l'oppression, ont esquissé une pensée sur les exigences de la vie quotidienne liée à l'esclavage. La démarche de ces acteurs se rapporte aux questions inhérentes à la liberté et à la justice, la construction de l'identité personnelle et sociale ainsi que sur la manière de résister et de supporter, bref de demeurer en vie. Les ouvrages de ces personnalités qui ne paraissent pas rigoureusement structurées et formalisées se trouvent dans des supports multiples partant des paroles, des structures rythmiques et des chronométrages de divers genres musicaux, des héritages et des histoires documentaires des institutions (notamment celles des églises noires, des organisations de services aux hommes et aux femmes) en passant par les journaux, les récits d'esclavages et des autobiographies. Ces productions couvrent la période allant des années 1600, qui signale le début de la présence africaine « officielle » en Amérique, aux années 1800-1865, caractérisées par la guerre civile entre l'Union du Nord et de l'Est et les forces de la Confédération du Sud, sans omettre l'ère de l'agitation militante en faveur de l'abolition de l'esclavage.

Dans cette optique, nous signalerons, en premier lieu, l'importance de l'individualité de Phillis Wheatley (1753-1784), un jeune esclave de Boston (Massachusetts). Celui-ci commet des poèmes sur des divers thèmes à propos des sujets religieux et moraux. Il expose, dans l'un d'entre eux, la signification du « transfert de l'Afrique vers l'Amérique ». Il y exhorte les chrétiens à se rappeler que la situation des Noirs s'apparente à celle de l'histoire biblique de Caïn. Il leur incombe de rejoindre le « train angélique »¹.

Devant l'incrédulité suscité par la réalisation de ces vers, obligation fut faite à son maître et à un groupe important de notables de sa ville au sein desquels le gouverneur et le lieutenant-gouverneur de l'État, à rédiger des lettres à l'endroit de l'éditeur et du public pour attester de la maîtrise de l'anglais par notre prosateur. Au-delà du prix à payer en vue de l'entrée des écrits de Wheatley dans le domaine littéraire, la démarche met en exergue une conjecture caractérisée par la lutte en vue de la récusation de la prétendue infériorité du Noir.

Hormis ce personnage, plusieurs auteurs ont milité pour l'émancipation et la liberté du Noir : Gustavus Vassa, David Walker, Frederick Douglass, Isabella Baumfree... Il convient de revenir ici sur Gustavus Vassa qui, dans un récit « autobiographique » intitulé *La vie d'Oulaudah Equiano l'africain*, incite le Noir à se battre en vue de se réapproprier le sens de soi en commençant par son nom, après avoir été volé comme un enfant, transporté dans le Nouveau monde et renommé Gustavus Vassa. Nous sommes là en présence d'un exemple illustre du combat pour la récupération et l'exercice du droit et de la latitude pour une personne d'identifier son être et sa réalité sociale².

La teneur de la démarche s'observe à travers le risque inhérent à la portée de réflexions critiques sur la nature de leur être par des auteurs nègres, libres ou esclaves dans un environnement prônant la supériorité de la race blanche. En dehors de son caractère périlleux, l'entreprise encourait une menace des partisans de l'orthodoxie blanche. Il suffit, pour s'en convaincre de citer l'illustration qu'en donne David Walker (1785-1830). Artisan de quatre articles de large diffusion adressés aux citoyens de couleur du monde et plus particulièrement à ceux des États-Unis, cet auteur demeure à l'origine de la production d'une véritable onde de choc dans le sud esclavagiste. Il y préconisait avec force l'organisation par ceux-ci d'une bataille armée avec leurs oppresseurs³.

Par le recours à un document écrit provocateur, Walker fait usage avec talent et impact d'un procédé stratégique que représente la rhétorique afin d'obtenir un effet de levier dans la sphère publique. Même si cet appel se limite à un auditoire constitué des gens de couleur qui en partie

¹ *Memoir and Poems of Phillis W., a Native African and Slave* (Boston : Published by Geo. W. Light, 1834).

² Gustavus Vassa, *La vie d'Oulaudah Equiano l'africain*, 1789.

³ David Walker est né le 28 septembre 1796. Il est mort le 28 juin 1830. Il apparaît comme un abolitionniste américain. L'un de ses ouvrages les plus importants concerne le *Walker's Appeal to the coloured Citizens of the World* publié alors qu'il réside à Boston pour inciter à l'unité des Noirs face à l'esclavagisme. Cet appel connut un grand retentissement et revendiquera des incidences sur de nombreux activistes.

n'avaient pas la maîtrise de la lecture, les esclavagistes et les oppresseurs blancs en étaient les vrais destinataires. La plus-value apportée par cette entreprise concerne son adoption comme modalité discursive par les Noirs dans les revendications liées à l'amélioration de leurs conditions de vie.

Hormis David Walker, la figure de Frederick Douglas mérite d'être retenue. Ce dernier se présente comme un adversaire passionné et infatigable de l'esclavage et de la subordination des femmes. À travers deux importantes contributions, il utilise la méthode de Walker avec prudence et nuance¹. Penseur essentiellement brillant et écrivain prolifique, Douglas reste l'auteur d'une réfutation de l'oppression par le truchement d'une critique acerbe des fondements constitutionnels, bibliques et ethnologiques de l'infériorisation du noir. Le bon caractère et l'égalité politique ne pouvaient découler selon lui que de l'intégration économique des anciens esclaves. En somme, Douglas apparaît comme un penseur critique attaché aux questions relatives à la constitutionnalité de l'esclavage, aux significations de la justice et de la liberté ainsi qu'aux incidences de l'esclavage sur les nègres libres ou libérés.

À côté de cet intellectuel, il convient d'évoquer la personnalité de Maria W. Stewart (1803-1879). Pionnière du féminisme, celle-ci se singularise par son engagement en faveur de la liberté et de la justice pour les Noirs². Profitant des failles au sein de l'espace public, elle a fait avancer la cause de l'abolition et de la libération des femmes.

Pour continuer la réflexion, il importe de signaler, à cette époque, l'importance accordée par les Africains à leur destinée vers la fin de la période esclavagiste. Pour certains, celle-ci impliquerait ou devait impliquer l'assimilation, c'est-à-dire, un processus à travers lequel un groupe racial ou ethnique se trouve absorbé par un autre, tant physiquement que socio-culturellement, avec une communauté renonçant à sa propre spécificité raciale ou ethnique. Il s'agit pour les premiers assimilationnistes afro-américains d'assumer comme objectifs appropriés et suffisants pour leur existence, les idéaux culturels, sociaux, politiques et économiques du pays, sans toutefois endosser le principe de la supériorité de la race blanche. Cela accrédirait la thèse de leur pleine humanité et non celle du passage de la sauvagerie à la civilisation et de manière particulière par l'adoption de la religion chrétienne.

Dans cette perspective, Douglas qui se présente comme l'un des plus fervents partisans en faveur de la fusion ne soutenait pas l'idée d'une incorporation de la race noire dans la race blanche. Il préconisait plutôt l'agrégation de toutes les races en une race unique et mélangée afin qu'il n'y ait plus de races qui puissent favoriser l'émergence des aspirations de domination. Dans cette mouvance, des auteurs comme Thomas Fortune (1856-1928) journaliste et défenseur de la syndicalisation des noirs et de l'indépendance politique ainsi que le radical abolitionniste Henry Highland Garnet (1815-1881) affirmaient que le monde occidental pourrait être considéré comme le cadre idoine pour porter cette race mixte³.

Au-delà des assimilationnistes, les XVII^e et XVIII^e siècles regorgent de penseurs afro-américains récusant la mixtion avec les Blancs. Cette tendance se manifeste avec vigueur pendant les décennies qui précèdent la guerre de Sécession. Parmi les raisons à l'origine de cette situation, figure en bonne partie la rudesse des conditions des personnes libérées avec en 1850 l'adoption de la Loi à propos des esclaves fugitifs qui canonise la suppression de toute protection juridique en faveur des esclaves libres. Celle-ci concernait des États au sein desquels tout Blanc avait la latitude d'appréhender tout noir qui n'avait pas de document attestant de son statut de liberté. Au regard des situations créées par cette loi, Grenat, dans une perspective de défense des personnes préconisant le retour vers l'Afrique, institua la Société africaine de civilisation, un organisme qui se déchiffre comme le pendant de la Société de colonisation américaine appelée à favoriser la relocalisation des abolitionnistes blancs au Libéria afin de préserver l'institution de l'esclavage et la suprématie de la

¹ Frederick Douglass, *Mon éducation*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

² Maria W. Stewart (1803-1879) was an American domestic servant who became a teacher, journalist, lecturer, abolitionist, and women's rights activist. Cf Maggie MacLean, *Maria Stewart, History of American Women*.

³ Henry Highland Garnet (23 décembre 1815-13 février 1882) est un abolitionniste et orateur afro-américain. Parmi ses œuvres : « An Adress to the Slaves of the United States of America », Buffalo, NY, 1843 ; « The Past and the Present Condition, and the Destiny, of the Colored Race » (1848), Digital Commons.

race blanche. Nous ne pouvons pas nous appesantir ici sur la profusion d'apparitions de projets d'immigration caractéristiques de cette période¹, mais sur la période de la guerre civile de 1860-1865 marquée par un schisme entre l'Union fédérée des États des Blancs et la Confédération décidée à préserver un projet civilisationnel distinctif.

En somme, dans la réponse à la question de l'identité des acteurs de l'africanité dans le contexte américain de l'esclavage et de l'oppression, la première réponse renvoie aux intellectuels afro-américains de la lutte en faveur de la libération des Noirs. La deuxième démarche se rapporte aux figures tutélaires de la philosophie de l'africanité en Amérique.

b) Les figures qui succèdent aux intellectuels d'une « philosophie » de la libération

En dehors des partisans d'une « philosophie de la libération », il existe une génération de philosophes émergeant autour des années 1915-2000 qu'on peut considérer comme de « lointains » protagonistes de l'africanité de la revue *PA*. Pour bien cerner les enjeux inhérents à la survenue de ce type d'acteurs, l'analyse mérite la prise en compte du contexte historique à l'origine de la transformation et des nouvelles configurations des conflits entre les races et les classes socio-économiques avec des incidences graves sur les relations entre les Blancs et les Noirs.

Les années 1929-1940 se caractérisent en Amérique par une croissance économique et industrielle sans précédent à la suite de la grande dépression. Cette expansion et l'apparition d'une certaine prospérité profitent à maints travailleurs urbains et industriels, au rang desquels un certain nombre d'ouvriers Noirs. Après la Seconde guerre mondiale, des dizaines de milliers de soldats noirs démobilisés, après avoir servi au pays et à l'étranger bénéficient d'une intégration au sein de la société américaine. Les anciens combattants et les autres noirs qui ont consenti des sacrifices en travaillant dans les usines assument mal la privation du statut de citoyens et leur condition de subordination et de discrimination. La persistance des doctrines relatives à la suprématie de la race blanche deviennent l'occasion de la montée en puissance d'une forme de nationalisme noir sous la mouvance des thèses philosophiques de Washington.

Dans un tel contexte émerge la figure de Marcus Garvey, partisan d'une philosophie nationaliste noire militante prônant l'indépendance et l'autosuffisance pour les peuples noirs dans le monde entier, ainsi que l'émigration des personnes d'ascendance noire vers l'Afrique². Par le biais de son organisation United Negro Improvement Association (UNIA), le mouvement déclenché par Garvey produit un grand retentissement. Il provoque l'advenue d'autres mouvements à l'image de la « Renaissance Harlem ».

La « Renaissance Harlem » peut être perçue comme un courant incitant le Noir à une affirmation accrue de son identité à travers de modalités diverses, partant des arts créatifs aux productions culturelles protéiformes. Force est ici de signaler que les membres de cette organisation proviennent, en majeure partie, de toutes les diasporas africaines de l'espace atlantique et de l'Afrique continentale. Ses productions portent, dès lors, les stigmates des héritages culturels et historiques des deux mondes, sans exclure d'autres parties qui leur concèdent une inspiration et un contenu philosophique créatif qui met en relief l'expression d'un Nègre nouveau.

Ce concept de « Nègre nouveau » sera thématiqué par Alain Leroy Locke à travers un rappel des traits saillants de ce type de caractère, les motifs de la fierté à l'égard de sa race, sa psychologie, sa mission et sa relation avec les masses noires, les conséquences de son apparition par rapport à ses relations avec les autres races et pour le développement de l'Afrique et des diasporas noires. Celui-ci servirait cet idéal en position d'avant-garde.

¹ De nombreux projets qui virent le jour, certains aboutirent à des retours réels vers la Sierra Leone et le Libéria. Un autre ne fut pas suivi de succès. Il s'agit de celui conçu par Marcus Garvey dans les années 1920. Activiste jamaïcain, Garvey fonda une compagnie maritime (*Black Star Line*) destinée à relier l'Amérique à l'Afrique pour favoriser le rapatriement de millions de Noirs-Américains vers leur mère patrie.

² Parmi les ouvrages de Marcus Garvey, nous pouvons retenir : *Race Assimilation* (1922) ; *La vraie solution du problème des noirs* (1922) et *Appel à la conscience de la race noire à se voir* (1923).

L'important effort d'auto-affirmation et d'autodéfinition des groupes raciaux initié par cette démarche découle de la participation de beaucoup de philosophes afro-américains à la lutte en faveur des droits civils et de la liberté caractéristiques des années 1950-1960. Il suffit à l'appui de cette assertion de citer plusieurs revendications liées à la liberté démocratique, l'égalité sociale et politique, une justice économique et une dignité humaine soutenues par des nombreuses associations telles que : l'Association nationale pour l'avancement des personnes de couleur (NAACP), le Fonds de la défense juridique et éducative de la NAACP (devenu officiellement indépendant de la NAACP en 1957) et la National Urban League.

Parmi les victoires remportées par cette lutte, méritent ici d'être arguées les décisions de la Cour suprême des États-Unis de 1954 relative à la déclaration d'inconstitutionnalité de la ségrégation raciale dans les écoles publiques battant ainsi en brèche la décision de *Plessey v. Ferguson* datant de 1896¹.

Il importe de souligner la contribution considérable de James Morris Lawson qui, s'inspirant de la philosophie de Gandhi, aidera à vaincre par la non-violence, la vague de terrorisme violent initiée par les opposants blancs à l'intégration raciale déterminés à préserver la ségrégation et la suprématie blanche. Il en est de même du pasteur Martin Luther King Jr qui, avec Diane Nash et Lawson deviendront les contributeurs à cette philosophie de la non-violence. Il s'agit d'une philosophie basée sur l'amour chrétien qui a motivé des Blancs et des Noirs à œuvrer en faveur de la transformation de la vie sociale et politique des États-Unis².

Nous ne nous appesantirons pas ici sur la période tumultueuse marquée par le foisonnement de philosophies révolutionnaires inspirées par les thèses des penseurs comme Malcolm X et Frantz Fanon mais sur les incidences des luttes consécutives à l'essor d'une philosophie de l'identification raciale articulée autour d'une « guerre » conceptuelle. Était donc assignée à cette approche, la recherche de concepts à même de favoriser le passage d'une identité discréditée à une identité adéquate. Se profile donc une entreprise opérant un balancement antithétique entre plusieurs notions dans la désignation de la personne africaine ou d'ascendance africaine : noir, black ou coloré ; africain-américain ou descendant d'africain et américain. Loin de favoriser une certaine cohérence, la démarche aboutit à une confusion.

Il convient de signaler que cette opération relative à la dénomination du noir se meut en dehors de la considération des travaux du philosophe Alain Locke sur « Le nouveau Nègre » et les apports de la « Renaissance Harlem » dans cette conceptualisation d'une conscience noire. L'une des failles de cette entreprise dérive de ce qu'elle a été réalisée par une génération de jeunes adultes en dehors du patronage d'intellectuels confirmés et des personnes sages et expérimentées des générations précédentes. Il s'agit, selon le penseur Harold Cruse, de jeunes hommes arrogants dénués du sens de respect et qui n'ont pas bénéficié d'une transmission des ressorts de la conflictualité de la part des anciens³. D'où la difficulté pour ces jeunes de mener des batailles auxquelles ils paraissent mal préparés.

Quelle que soit la faiblesse inhérente à un tel contexte, nous ne pouvons omettre la montée en puissance d'une nouvelle renaissance noire sous l'égide de quelques intellectuels comme Robert Hayden, Ralph Ellison, Margaret Walker, Gwendolyn Brooks, Lorraine Hansberry et James Baldwin.

En somme, au-delà de quelques philosophes portés par la discipline, il existe des personnalités issues de la lutte qui semblent à l'origine d'importantes allocations dans la conception de la conscience noire à partir de leur force, de leur bonne fortune ainsi que de leur faculté de survie. Ces derniers ont laissé des legs qui continuent à servir le projet d'accomplissement du noir en Amérique et dans les diasporas.

Parmi les impacts consécutifs à ces tributs, le « Mouvement des arts noirs » dont les incidences sur la créativité des productions noires, mérite d'être signalé. Le manifeste du rédacteur en chef de la

¹ *Plessey v. Ferguson*, Arrêt n° 163 US 537 rendu le 18 mai 1896.

² Martin L. King, *Révolution non violente*, Paris, Payot, Essai Poche, 2006 ; *Black Power*, Paris, Payot, Étude Poche ; *Je fais un rêve*, Paris, Bayard Culture, 2013.

³ Harold Cruse, *Rebellion or revolution ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

revue *Negro Digest*, Hoyt W. Fuller (1923-1981), intitulé *Vers une esthétique noire* témoigne de la vivacité de cette association¹.

Dans la même perspective, l'introduction de l'essayiste Addison Gayle Jr (1932-1991) à une anthologie sur le théâtre, la musique et la fiction s'apparente à la bible théorique du Mouvement des arts noirs. Pour les initiateurs de cette ligue, le travail de Locke à l'endroit de la Renaissance Harlem revendique la même pertinence que celui de Fuller et Gayle dans l'affirmation d'une nouvelle génération de penseurs-artistes noirs radicalisés.

À partir des années 1960, beaucoup de penseurs-artistes comme Nikki Giovanni, Sonia Sanchez, Amiri Baraka, A.B. Spellman, Larry Neal, Mari Evans, Haki R. Madhubuti et Maulana Karenga se spécifient par leur forte productivité dont la diffusion profite des nouveaux moyens de communication et d'information, de la radio, de la télévision, de la presse écrite. Ces auteurs bénéficient aussi des ressources humaines représentées par des étudiants et de la disponibilité des cours magistraux offerts dans les différents campus universitaires. De nombreux émules issus de ces enseignements s'avéreront des guerriers noirs de l'intellect et des arts qui prendront des positions, sur le long terme, au sein des facultés, des collèges et des universités. Ceux-ci ont contribué à l'apparition de courants philosophiques et des batailles politiques suscitant des programmes et des études africaines. Dans cette optique, ceux-ci ont favorisé l'amplification de la force et la portée de leurs pouvoirs intellectuels et artistiques dans la transformation des scènes culturelles intellectuelles des États-Unis et des diasporas africaines.

En somme, le débat se rapportant à l'africanité émerge sous l'égide d'intellectuels initiateurs d'une « prose » de la libération. À ce groupement succède des philosophes de provenances protéiformes. En dehors de cette génération, notre travail ne peut faire abstraction de l'apport du philosophe professionnel sur lequel s'élabore notre prochain parcours.

c) Le philosophe professionnel comme acteur de l'africanité de la revue PA

D'une manière générale, l'accession aux métiers de philosophes professionnels pour les personnes d'ascendance africaine en Amérique du Nord semble récente. Pour répondre à la question de celui qui pose le problème de l'africanité, dans le cas de la revue *PA*, la première réponse concerne les intellectuels afro-américains de la lutte en faveur de l'émancipation des Noirs et d'une génération de provenances multiples. Au-delà de ces auteurs, notre enquête ne peut méconnaître les philosophes professionnels d'ascendance africaine qui ont joué un rôle incontournable dans le développement de la philosophie afro-américaine et par conséquent dans l'émergence, même indirectement, de la revue *PA* qui se consacre à cette philosophie.

Pour revenir aux philosophes professionnels, comme nous l'avons signalé dans nos développements précédents, W.E.B. Du Bois apparaît comme l'un des rares à avoir étudié la philosophie à Harvard avant de choisir de ne pas en faire une activité professionnelle. Alain Leroy Locke se présente comme l'une des premières personnes d'ascendance africaine en Amérique à avoir obtenu un doctorat en philosophie (Harvard University, 1918). La soutenance de thèses de philosophie par des personnalités d'origine afro-américaine, parmi lesquelles, Broadus N. Butler, Max Wilson, Berkeley Eddins et Joyce Mitchell Cook (la première femme afro-américaine à obtenir un doctorat en philosophie) date des années 1950. Nous sommes là en présence de quelques pionniers de filiation africaine qui ont assumé la tâche d'enseignement de la philosophie, dans un cadre universitaire aux États-Unis, avec la certification magistère d'un diplôme terminal dans la discipline.

Avec l'élargissement des facultés d'étudier et d'enseigner imparties aux individualités d'origine africaine dans les années 1960-1970, des générations successives de personnes de provenance africaine ont investi la profession. Sous les auspices des mouvements comme le *Black Power*, le *Black Consciousness* et le *Black Arts Movements*, de nombreuses notabilités travaillant comme des intellectuels engagés ont contribué à l'institution de nouvelles traditions, des littératures et des

¹ Hoyt W. Fuller, *Journey to Africa*, Chicago, Third World, 1971.

pratiques philosophiques articulées autour des programmes de pensée et de vie des peuples noirs. Ces préoccupations ont conduit à l'apparition de la philosophie « noire », puis de la philosophie « afro-américaine », et enfin de la philosophie « africana ».

L'un des apports de ces efforts renvoie à la reconnaissance de cette démarche par différentes associations de philosophes professionnels à l'image de l'*American Philosophical Association* (APA), l'Association des philosophes radicaux (RPA) et la Société de philosophie et de philosophie existentielle (SPEP). Le couronnement de ces efforts se rapporte à la reconnaissance de la philosophie africaine, en 1987, comme un sous-champ légitime de la philosophie et de la philosophie de l'africanité comme une importante spécialité de la discipline. Parmi les acteurs à l'origine de ce succès figurent : Robert C. Williams, William Jones, Howard McGary et La Verne Shelton¹.

Nonobstant l'importance de nombreuses manifestations destinées à la reconnaissance de la philosophie africaine, l'institutionnalisation et l'évolution de la philosophie afro-américaine et de la philosophie africaine par l'APA ne signifient pas son acceptation par la quasi-totalité des départements de philosophies des institutions universitaires américaines. Celle-ci a été facilitée par la continuité au sein de leurs postes des pionniers afro-américains de l'enseignement de la philosophie en Amérique, dans des départements universitaires de philosophie, de philosophie et des religions, de philosophie et d'autres disciplines. Une quantité substantielle de ces personnes ont gagné la permanence et les promotions, certains au rang de professeurs, tandis que d'autres ont été nommés comme des professeurs associés. De nos jours, un nombre sans cesse croissant de philosophes africains ou d'ascendance africaine occupent désormais des postes dans des départements et des programmes au service des étudiants en quête d'un diplôme et des étudiants « professionnels ».

L'une des conséquences de cette situation ressortit à la production d'un legs de savoirs façonnés par ces personnes et qui s'étalent sur plusieurs décennies dont les influences s'étendent sur des générations d'étudiants. Les praticiens de la philosophie africaine engendrent ainsi de nouvelles générations de philosophes. Et les membres de toutes ces promotions contribuent à la constitution d'une littérature dont les travaux servent de base à l'enseignement et à la recherche en matière de philosophie de l'africanité.

Nous reviendrons sur l'apport du philosophe africain dans le parcours suivant dont la présence en Amérique se situe dans le cadre de la coopération et du parrainage par des départements et des programmes de philosophie. Ces échanges confirment et renforcent la légitimité intellectuelle du travail de la philosophie de l'africanité.

En conséquence, de considérables progrès ont donc été réalisés pour atténuer certains obstacles qui entravaient la reconnaissance des efforts de philosophie des personnes africaines ou d'ascendance africaine. Toutefois, des nombreux travaux semblent minorés à l'image des écrits de plusieurs lignées d'essayistes et de romanciers noirs à l'origine d'une réflexion pertinente sans exclure des poètes, des musiciens, des danseurs, des prédicateurs et des théologiens et d'autres intellectuels noirs. À travers leurs moyens d'expression, ces personnages ont contribué au soutien de la volonté de détermination à même de favoriser auprès des personnes et des peuples africains ou de filiation africaine la prise en compte de leur latitude à supporter les assauts contre leur humanité. À cet égard, trop peu de considération a été accordée, par exemple, à l'écrivain-philosophe-romancier Charles Johnson qui avant de devenir un romancier illustre était un diplômé en philosophie².

Un autre écueil inhérent aux promoteurs de la philosophie de l'africanité intéresse l'acceptation tacite de la supériorité de l'eurocentrisme. Ceux-ci n'ont pas travaillé à corriger les erreurs d'interprétation de l'histoire de la discipline. Une telle démarche appelle la publication d'une pléiade d'ouvrages non édités du fait d'un ostracisme pesant sur eux. Certaines de ces œuvres

¹ Robert C. Williams, *The Post-racial Idea* (2012) ; *Race and Social Justice* (1999) ; *Between Slavery and Freedom : Philosophy and American Slavery with Bill E. Lawson* (1992) ; La Verne Shelton, *Contribution of overcoming racism and sexism* (1995).

² Charles Johnson, *A General History of Pyrates*, 1724.

concourent d'ailleurs au développement de la philosophie afro-américaine et de la philosophie « africana ».

Une autre faille renvoie à la minorisation de l'apport de la femme-philosophe dans la constitution de la philosophie de l'africanité. En raison du contexte de lutte caractéristique du contexte de déploiement de cette philosophie, les contributions des femmes noires comprennent une certaine singularité. Celles-ci ont réfléchi aux agressions de leurs communautés, des familles, des corps et des âmes. Dans cette optique, force est de retenir ici les travaux de Kathy Gines la fondatrice du *Collegium of Black Women Philosophers*. Le Collegium rassemble des femmes de partout dans le pays au sein des conférences consacrées à la récupération et à la reconnaissance des redevances des femmes philosophes pionnières d'ascendance africaine pour explorer les problèmes actuels¹.

Tout compte fait, cette séquence met en exergue le lien entre la perception de l'africanité et la situation du chercheur. Chaque érudit produit un discours articulé autour de ses centres d'intérêts, de son inscription dans un univers social et universitaire singulier. Au regard de cette assertion, notre recherche appelle la considération nouvelle due à un autre type de personnages, au-delà des figures de la philosophie de l'africanité aux États-Unis. Parmi ces savants, le philosophe africain comme auteur de l'africanité mérite d'être signalé.

2. Le philosophe africain comme acteur de l'africanité de la revue PA

En dehors des philosophes américains, le deuxième auteur qui s'interroge sur le problème de l'identité inclut l'acteur africain de la philosophie africaine en Amérique. En effet, il se profile depuis les années 1980 une émergence de la philosophie africaine en Amérique du Nord, du fait de son adoption par de nombreuses universités offrant des modules de philosophie africaine à leurs étudiants. Dans cette section qui se consacre à la considération du philosophe africain comme protagoniste de l'africanité de la revue PA, quelques points revendiquent une pertinence factuelle : le contexte américain qui se présente lui-même comme auteur de l'africanité, la tâche impartie au philosophe africain dans cette perspective et quelques trajectoires significatives de philosophes africains au sein des universités américaines.

a) Le contexte américain comme auteur de l'africanité

En général, le débat à propos de l'africanité concerne les personnes d'ascendance africaine. Dans le cas de la revue PA, le contexte américain peut être perçu comme l'un des hérauts qui la posent. Une telle assertion qui conçoit un environnement comme un acteur résulte du fait que celui-ci « distribue les places, oriente les discours et structure les rôles. La philosophie africaine est orientée aux USA par la politique des quotas et reléguée dans les “ African studies ”. Elle donne prioritairement la place à un discours de repli communautariste². »

Nous n'insisterons pas ici sur les éléments dénotant du développement de la philosophie africaine en Amérique sur lesquels nous reviendrons longuement dans une importante séquence ultérieure, mais sur les trois caractéristiques de l'univers américain considéré comme un protagoniste de l'africanité décrites dans la définition du philosophe camerounais.

En premier lieu, comme le suggère la citation ci-dessus, la situation américaine semble marquée par les *African Studies*. L'une des préoccupations majeures de la démarche inhérente à ces études se rapporte à une interrogation des approches épistémologiques, des théories et des méthodes des disciplines traditionnelles dans une posture des savoirs produits sur l'Afrique.

Pour faire le lien entre les *African Studies* et le contexte américain comme auteur de l'africanité, il importe de nous appesantir sur le statut et le rôle des personnes d'ascendance africaine et leur

¹ Kathy Gines est professeure associée de philosophie et Présidente fondatrice du Collège des Femmes noires philosophes.

² Bidima, « Introduction »..., *art. cit.*, p. 16.

contribution à la construction des sociétés multiculturelles au sein du monde contemporain. Méritent aussi d'être considérés, la lutte en faveur de la reconnaissance politique et le combat contre la discrimination raciale. L'étude touche aussi toutes les tentatives associées au bénéfice à tirer du progrès qui nécessitent une réflexion sur les modalités de la réflexion des philosophes sur des questions vitales : quelles sont les bases sur lesquelles se fondent la reconnaissance ? Quel est le contenu adéquat à accoler à celle-ci en raison de la diversité des manifestations historiques et contemporaines prises par la misère sociale ? Quelle symbolique assigner à la commémoration ? « Existe-t-il des nouvelles formes d'injustice, particulièrement dans le contexte de la mondialisation ? Au vu des enseignements de l'histoire récente, en quels termes faut-il penser le développement ? En quoi la problématique de la parité entre les deux sexes peut-elle susciter de nouveaux mouvements en faveur du développement ?¹ »

En dehors des *African Studies*, notre exposé appelle la prise en compte des *Blacks Studies* ou *African-American Studies* qui se présentent comme un domaine académique interdisciplinaire à qui incombe l'étude de l'histoire, de la culture et de la politique des Noirs Américains. Elles analysent non pas seulement les cultures des personnes d'origine africaine aux États-Unis, mais aussi les cultures de toutes les diasporas africaines. Elles se composent des chercheurs de la littérature afro-américaine, de l'histoire, de la politique, de la religion et des études religieuses, de la sociologie et de nombreuses autres disciplines au sein des sciences sociales.

Il sied, avant d'évoquer la portée de la relation existentielle entre le contexte américain de l'africanité et la tâche dévolue au philosophe africain, de souligner les incidences de la discrimination positive et la politique des quotas aux États-Unis.

La discrimination positive renvoie à une action instituée dans ce pays au moment de la lutte pour les droits civiques et l'abolition de la ségrégation raciale. Celle-ci procède des préconisations du président John F. Kennedy qui contraint les programmes bénéficiant d'un financement du gouvernement fédéral de prendre une action affirmative « take affirmative action » dans le but de garantir l'accès à un emploi départi des différenciations raciales et sexuelles². Cela se traduit par la promulgation du *Civil Rights* de 1964 qui se définit comme une législation qui interdit aux employeurs et aux établissements scolaires toute ségrégation s'agissant du recrutement ou de l'admission sur la base de critères particuliers associant la race, l'origine nationale, la religion ou le sexe. Il revient à cette disposition qui excède la simple interdiction de la séparation de permettre l'émergence des minorités conçues comme en état de faiblesse. La démarche paraît motivée par l'importance du taux de chômage des Noirs qui s'avérait deux fois plus substantiel que celui des Blancs.

Parmi ses impacts, les lois consécutives aux politiques de discrimination positive a induit une efficacité certaine dans l'augmentation du nombre d'étudiants en provenance de minorités ethniques dans les universités américaines. Ce constat reste toutefois déprécié par le fait que la croissance démographique des groupes minoritaires paraît avoir induit un effacement des disparités ethniques et raciales.

Nous ne nous appesantissons pas ici sur l'affirmation des experts qui présument de la réduction des inégalités et qui augurent de sa caducité, mais sur le constat d'après lequel la discrimination positive ne fixe pas de quotas. Dans cette optique, les candidats ressortissant aux minorités accèdent à la latitude de s'inscrire dans une université avec des performances moindres que celles des autres candidats s'agissant des examens d'admission.

En conclusion, avec l'environnement américain, nous sommes à une première étape de la tentative de compréhension de l'imaginaire de la conceptualisation de l'africanité dans le contexte qui nous intéresse. Le déplacement de la philosophie africaine vers le monde outre-Atlantique et non vers le continent européen s'établit, en partie, sur la base de la certification par l'Africain de la présence de la culture africaine en Amérique. Parmi les raisons à l'origine de cette situation, notre recherche a

¹ Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture avec le soutien de Purdue University, L'Afrique et sa diaspora, « Dialogue philosophique international Afrique Amériques ». Dans le cadre de l'année internationale des personnes d'ascendance africaine, 2011, p. 13.

² « Discrimination positive aux États-Unis », in https://fr.wikipedia.org/wiki/Discrimination_positive_aux_Etats-Unis

mis en relief les incidences de la lutte politique des Noirs américains en vue du recouvrement de leurs droits. Pourtant, cette réponse s'avère incomplète dans la mesure où les autres philosophies non-occidentales y bénéficient de la même mansuétude. La singularité de l'auteur américain dans la perception de l'africanité demeure, à ce titre, indissociable du statut de l'acteur africain lui-même dans le déploiement de la philosophie africaine aux États-Unis. S'impose, dès lors, l'analyse de l'image reflétée par ce philosophe dans la conjecture américaine.

b) La tâche impartie au philosophe africain par le contexte américain

La présence des philosophes africains en Amérique porte, en premier lieu, l'interrogation sur le problème de la conception du contexte américain comme un acteur de l'africanité, à part entière. Nous ne reviendrons pas sur cette question largement évoquée dans notre examen antérieur, mais plutôt sur l'importance de l'acteur africain de la philosophie africaine en Amérique qui découle du recours aux philosophes africains pour assumer ces cours de philosophie africaine et parfois occidentale. Il s'agit, en majeure partie, des hommes ou des femmes africains titulaires d'un diplôme universitaire en philosophie. Et en lien avec ce qui précède, les raisons consécutives à la sollicitation de l'acteur africain de la philosophie africaine ressortissent aux mêmes démarches.

L'activité du philosophe africain dans le contexte américain s'impose dans la mesure où il semble habilité à aider les africains-américains à démontrer les apports culturels des Noirs au sein de la société nord-américaine. La fonction affectée à cette démarche consiste à leur permettre de contrer certains poncifs articulés autour de la réfutation de la réalité d'une culture afro-américaine. Du fait de leur institution sur la base d'une certaine transnationalité, la considération à l'égard des cultures afro-américaines appelle la prise en compte d'un ailleurs, c'est-à-dire, l'Afrique conçue comme la terre des origines. Nous sommes en présence d'un continent rêvé et non entièrement réel mais convoqué comme une banque de symboles qui fournissent les éléments de la construction de nouvelles cultures¹. Et le recours au philosophe africain dans cette entreprise se révèle incontournable.

À partir de ce préalable, il ressort que l'approche paraît établir une relation de nature instrumentale entre cet auteur et la mission qui lui est assignée. En effet, il incombe au philosophe africain qui enseigne aux États-Unis, l'adoption d'un discours ou d'une posture tribale au sein desquels siège une valorisation de la culture africaine. En d'autres termes, pour l'Américain, la légitimité du philosophe africain dépend de sa faculté à lui donner de produire le « roman de ses origines ».

Cette quête des racines qui s'observe à travers l'histoire de la recherche des ascendances se conçoit comme une entreprise ancienne. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de considérer la démarche de certains esclaves qui, au seuil même de l'esclavage transatlantique préconisaient de « repartir » en Afrique. Nous ne nous appesantirons pas ici sur l'odyssée de la minorité noire américaine marquée des tentatives de recréation du lien organique avec l'Afrique comme nous l'avons souligné dans une étude précédente, mais sur la passion pour le continent africain perceptible auprès des africains-américains. Au-delà d'un simple retour en Afrique, la résolution de l'énigme des filiations passe pour de nombreux d'entre eux par des tests d'ADN afin de renouer avec la terre de leurs ancêtres.

Par ailleurs, comme le souligne d'ailleurs Jean-Godefroy Bidima, « le philosophe africain devient ainsi le thermomètre qui, à chaque fois, mesurera son africanité. Le philosophe africain a besoin de la position de l'Américain noir, car avec la politique de la discrimination positive, il pourra continuer à bénéficier universitairement de ce système². »

Parmi les universités recevant des philosophes africains, il convient de citer la Lincoln University à Baltimore, Columbia à New York, l'Howard University à Washington, l'University of South Florida de Tampa, La Ball State University dans l'Indiana, l'University of Louisville dans le

¹ Capone, « Repenser les Amériques noires », *art. cit.*, p. 12.

² Bidima, « Introduction »..., *art. cit.*, pp. 16-17.

Kentucky, la Binghamton, la Towson University, la Vanderbilt University de Nashville, l'University of Massachusetts de Boston ou encore de la Morgan State University de Baltimore...

Ces universités pourvues d'un département de philosophie participent à l'émergence de la philosophie africaine en Amérique. Elles font appel à des philosophes africains dans cette perspective. Un nombre important de ces personnalités africaines cultivent la singularité de détenir une expérience en matière de relations internationales avec d'autres érudits à travers des organisations de philosophes. Nonobstant leur longue présence aux États-Unis, certains d'entre eux sont passés par le Canada, la France, l'Allemagne et la Grande-Bretagne sans omettre d'autres pays où ils ont suivi leur formation ou assumé des fonctions d'enseignants-chercheurs.

Ils ont, dans le même sens, développé des liens professionnels et acquis de réflexes et des pratiques qui augurent un niveau d'accomplissement et une reconnaissance ayant conduit à la publication de livres de référence. Ces œuvres continuent de susciter une attention critique au sein de communautés discursives et font l'objet de débats dans les séminaires de philosophie africaine.

En outre, il ne paraît pas inexact d'indiquer que la mobilisation des philosophes africains dans l'enseignement de la philosophie découle de l'internationalisation du marché du travail philosophique. Cette tendance peut témoigner de la globalisation de ce domaine. Au-delà de cette fonction impartie au philosophe, celui-ci est désormais appelé à travailler dans divers centres au sein des postes affectés au soutien à la recherche. Et depuis deux décennies, se dessine l'exigence du recrutement de diplômés de philosophie dans l'animation de fondations, de sociétés savantes, de fédérations, d'organismes et d'associations internationales. Une telle démarche s'observe aussi à partir de l'intérêt des universités et des centres d'études à l'endroit du personnel technique.

L'attrait du contexte américain s'explique, pour le philosophe africain, par la surabondance des outils de travail (infrastructures, bibliothèques, librairies, ordinateurs, vidéoprojecteurs etc...) quasi-inexistants en Afrique. Une autre différence entre les deux continents ressortit à la méthode. Comme le souligne d'ailleurs le philosophe congolais Ngoma-Binda, « l'enseignement congolais demeure héritier du système éducatif belge et français. Il est magistral et passif. Aux États-Unis par contre, il ... semble plus actif : faisant largement participer les étudiants par la création, par des travaux pratiques, et surtout par de nombreuses lectures. Dans l'enseignement congolais, l'enseignant est obligé de tout savoir, il est savant ; dans le système américain, il ... semble qu'il n'est pas nécessaire que l'enseignant connaisse vraiment, puisque les étudiants doivent se débrouiller par eux-mêmes pour connaître¹. »

En somme, les mouvements, les délocalisations, la culture des relations transnationales et la diffusion des ouvrages de philosophie africaine aident à l'enrichissement et au déploiement des nouvelles idées-espaces qui favorisent la circulation des idées, la formation de nouvelles communautés discursives et par le fait même contribuent à la consolidation de la philosophie africaine.

Pour montrer la pertinence de leur apport, nous nous proposons, dans notre prochain parcours, l'évocation succincte de quelques trajectoires de certaines figures majeures.

c) Trajectoires de quelques figures du philosophe africain en Amérique

Le philosophe africain représente l'un des acteurs les plus significatifs de l'africanité de la revue *PA*, au même titre que le contexte américain lui-même. Cette position résulte de la tâche à lui impartie par un tel environnement. Parmi les personnalités qui révèlent la portée de ce modèle du philosophe africain dans un tel milieu, nous considérons, dans la présente séquence, la trajectoire de quelques auteurs. Le choix de philosophes retenus résulte de leur parcours et de leur contribution dans la structuration de la philosophie africaine et son déploiement en Amérique.

¹ Ngoma-Binda, Propos recueillis par Sylvestre Ngoma, in Congo Vision. Et dans la même perspective, « quand on parle de " syllabus " ici, c'est souvent quatre pages environ ou même deux, tandis que dans notre système, le syllabus est un gros volume reprenant l'ensemble des leçons et matières à dispenser. À mon sens l'enseignant au Congo, travaille plus que son collègue des États-Unis, en ce qui concerne les enseignements. »

Nous citerons en premier lieu, Emmanuel Chukwudi Eze¹. Né le 18 janvier 1963 au Nigéria, Eze est mort le 30 décembre 2007 en Pennsylvanie. Du point de vue de sa biographie, en 1983 Eze quitte son travail et s'inscrit au Noviciat saint Ignace des Jésuites au Bénin. Entre 1985 et 1987, il étudie au Collège Saint Pierre Canisius à Kimwenza, en république démocratique du Congo. Il enseigne ensuite la langue française au Collège épiscopalien de Kelly au Bénin pendant une année scolaire avant d'aller à New York. Il a eu son Master (1989) et son titre de docteur de l'Université Fordham en 1993. Sa thèse de doctorat a porté sur « Rationality and the Debates about African Philosophy » (Rationalité et débat autour de la philosophie africaine).

Emmanuel Eze a enseigné à l'Université de Bucknell et au Mount Holyoke College. En plus, chercheur invité comme post-doctorant à Cambridge (1996-1997), il a conçu le programme M. Phil relatif aux études africaines à la nouvelle faculté de sciences sociales (1997) et à l'Université de Cape Town (2003). Enfin, Eze a été professeur de philosophie à l'université DePaul (Chicago).

Philosophe américain, expert en philosophie postcoloniale, il est le fondateur de la revue *Philosophia Africana*. Son travail a consisté en une série d'histoires postcoloniales de la philosophie en Afrique, en Europe et aux Amériques. Ses influences incluent Paulin J. Hountondji, Richard Rorty, David Hume et Emmanuel Kant.

Son profil reste intéressant dans la mesure où au-delà de sa participation à l'édition de la revue *PA*, Emmanuel Chukwudi Eze a étudié à Kinshasa, ville d'origine de la *RPK*. Qui plus est, il se présente comme un auteur prolifique faisant autorité dans son domaine².

À cet effet, son apport dans le débat à propos du racisme kantien s'avère appréciable. Il s'agit d'une controverse née dans les milieux intellectuels américains et plus particulièrement afro-américain pour lequel Emmanuel Chukwudi Eze s'est illustré par sa critique sévère du racisme des Lumières³, comme nous l'avons signalé dans nos propos précédents.

Au-delà de cet auteur, il importe de retenir le professeur sénégalais Souleymane Bachir Diagne qui enseigne la littérature française à l'Université de Columbia⁴. Formé dans la tradition française (rue d'Ulm, agrégé de philosophie), Bachir Diagne est enseignant dans des universités africaines (Cheikh Anta Diop à Dakar) et américaines (Northwestern University à Chicago puis Columbia à New York). Il se consacre à l'étude de l'algèbre de Boole et de la logique.

Pour cet auteur, la recherche de l'africanité de nos jours « introuvable » semble indissociable de la quête d'une « vraie fidélité » dans l'invention continue de soi par la philosophie africaine. Elle ne se situe pas dans la pétrification du passé qui conduit à une impasse. Il suffit pour s'en convaincre de considérer le traditionalisme convoqué par le président Mobutu afin de conforter sa dictature. « Que valent au continent les postures défensives et réactives, hier contre le colonialisme, aujourd'hui la mondialisation ? Et la crispation identitaire, qui pour la religion peut prendre les formes du fanatisme, du littéralisme ? » Il ajoute qu'« ils sont là les adversaires de cette pensée de la fidélité dans et par le mouvement ! C'est celle – dit-il que je défens – et en cela je suis l'un des Bantous de Tempels : je crois en la force de vivre, force qui doit croître et aller de l'avant ». Il invite, pour finir, « justement à penser le continent africain dans une philosophie du mouvement, où le sens de nos actions nous vient du futur que nous voulons et ne nous est pas dicté par le passé »⁵.

¹ « Emmanuel Chukwudi Eze », in https://wikiedia.org/wiki/Emmanuel_Chukwudi_Eze

² Parmi ses ouvrages importants, on peut retenir : *On reason : rationality in a world of cultural conflict and racism*, Durham, Duke University Press, 2008 ; *Postcolonial Africa philosophy : a critical reader*, Cambridge, Mass, Blackwell, 1997 ; *Achieving our humanity : the idea of postracial future*, New York, Routledge, 2001 ; *African philosophy : an anthology*, Malden, Mass, Blackwell Publishers, 1978 ; *Pensamiento africano : ética y política*, t. I, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2001 ; *Pensamiento africano : filosofía*, t. II, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002 et *Pensamiento africano : cultura y sociedad*, t. III, Edicions Bellaterra, 2005.

³ *Race and Enlightenment : a Reader*, Oxford, Blackwell, 1997 ; « The Color of Reason : the Idea of " Race " in Kant's Anthropology », in Emmanuel K. Eze, *Postcolonial African Philosophy a critical reader*, Oxford, Blackwell, 1997.

⁴ « Ces professeurs d'Afrique francophone qui excellent aux États-Unis », in <http://www.rfi.fr/hebdo/20160422-enseignement-etats-unis-professeurs-afrique-francophe-excellent-etats-unis>; consulté le 11 novembre 2016.

⁵ « Souleymane donne les clés de la quête de l'africanité... », www.sen360.fr/.../souleymane-bachir-diagne-donne-les-cles-de-la-quete-d-039-africanit...

En dehors de cet auteur, nous n'insisterons pas sur le nigérian Segun Gbadegesin qui est professeur à Howard, mais sur le kényan Dismas Masolo qui enseigne à Louisville. Dans son ouvrage se rapportant à la « Philosophie africaine en quête d'identité »¹, Dimas A. Masolo s'interroge sur la possibilité pour l'Africain de se penser. Il essaie d'évaluer les différentes positions qu'il analyse en fonction de leurs contributions à surmonter une importante aporie. Dans toute tentative de compréhension de son identité, l'Africain est assujéti à la considération de l'Histoire du continent qui l'incite à s'appuyer sur la marginalisation et l'oppression, dans une posture où le Noir ne représenterait que l'autre du Blanc. Cette situation pose le problème de la possibilité pour les Africains de se définir dans un tel contexte.

Partant du fait hégélien suivant lequel « la raison est au centre d'une histoire où l'Afrique ne figure pas », Masolo relève une tendance observable auprès des ténors de la Négritude à savoir le rêve d'un retour aux origines imaginaires de l'homme noir, vers une époque où le sujet paraissait encore immergé dans sa communauté et dans la nature, se trouvant en parfaite harmonie avec elles. Un tel discours possède la vertu de prolonger et de légitimer l'impérialisme de l'Europe. Il n'incombe pas à l'Afrique la valorisation des hommes passifs et mystiques mais l'émergence des sujets qui prennent leur destin dans leurs propres mains en luttant activement contre leurs oppresseurs².

D'après Masolo, l'ouvrage de Tempels insiste trop sur la « différence », compte tenu de la considération due à la « philosophia perrenis » contenue dans les pensées tempelsiennes. La requête de Hountondji et de Mudimbe en faveur d'une « déconstruction archéologique du discours africain », apparaît, à ses yeux, comme l'état actuel de la discussion autour de la philosophie africaine. Toutefois, la démarche de Mudimbe reste d'une « nature ambiguë ». Par le biais d'un dévolu accordé au sceptre de l'authenticité, celui-ci se caractérise par la requête d'une identité africaine « pure » et « authentique » qui n'échapperait pas à la dialectique entre le centre et la périphérie.

En somme, la lecture d'*African philosophy in search of identity* laisse suggérer que la « philosophie africaine » s'avère n'être qu'un rêve impossible. En effet, la prétention de Mudimbe qui postule l'idée selon laquelle l'identité actuelle de l'Afrique s'est historiquement constituée comme la négation de la civilisation occidentale comporte une lourde conséquence. Il s'agit d'une dépendance mutuelle de l'identité et de la différence qui signifie que toute tentative de repenser l'identité de l'Afrique demeure consubstantielle à un effort pour repenser également son opposé, c'est-à-dire la civilisation de l'Occident³.

Pour clore cette évocation, il ne paraît pas inutile de marquer un arrêt sur le philosophe Jean-Godefroy Bidima qui enseigne à Tulane. Pour le philosophe camerounais, il incombe à l'homme et aux institutions de raconter des histoires dans la mesure où raconter des histoires s'apparente à une activité vitale. Et la philosophie africaine n'échappe pas à cette constante. À ce titre, la caractérisation d'une identité africaine se conçoit comme l'une des préoccupations majeures de la philosophie africaine dans ses propos liminaires. Elle se déchiffre ensuite comme la somme des « récits d'une histoire » qui « produisent d'autres configurations et connexions à travers de multiples intrigues et qu'ils varient ». Ces « récits du paradigme de l'IDENTITÉ ont rendu possible le paradigme de la TRAVERSÉE⁴. »

Dans le même sens, « les récits sur l'identité africaine et la spécificité de sa philosophie étaient des *discours épidiectiques*, affirmant des *positions*, luttant pour recoller les morceaux d'une " mémoire

¹ Masolo, *African philosophy in search of identity*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

² *Ibid.*, pp. 31-37.

³ Dans cette perspective, l'approche autour de la « réinscription transgressive » du concept africain du temps par John S. Mbiti apparaît comme une perspective prometteuse pour penser le futur développement de la philosophie africaine. Elle répond d'une façon satisfaisante aux exigences de la dialectique qui relie historiquement l'identité de l'Afrique à celle de l'Occident, et vice-versa. Elle combine la recherche d'une identité non imaginaire de l'Afrique avec la possibilité que le monde noir puisse fournir une contribution réelle aux problèmes universaux dont l'occidentalisation semble devenir la norme. Cf. J.S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background : A study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

⁴ Bidima, « Introduction »..., *art. cit.*, pp. 7-8.

africaine ” dont on nous a tant dit que sa crise était contemporaine à la colonisation européenne en Afrique et à l’histoire esclavagiste¹. »

Pour répondre à l’exigence de la définition de son identité par la philosophie africaine, Jean-Godefroy Bidima assure que « les premières générations des philosophes africains, dans leurs multiples débats sur l’existence de la philosophie africaine, étaient très soucieux du fameux “ ce à partir de quoi ”, raison pour laquelle les problèmes d’identité (africaine) et d’ancrage ont abouti curieusement à une pauvreté de la pensée de l’altérité². »

S’agissant des « acteurs » et des « lieux de diction » de cette identité africaine, pour l’auteur qui nous préoccupe, l’une des conséquences de la recherche concernant les acteurs de cette discipline conduirait à relever « les contraintes exercées par les lieux de sa production et surtout d’expliquer partiellement pourquoi le discours sur “ l’identité africaine ” a eu un succès³. »

Dans cette perspective, à défaut de s’appesantir sur les discours se rapportant à l’identité africaine et à la spécificité de sa philosophie, le paradigme de la traversée s’avère le plus adéquat dans la considération de la situation africaine. En effet, en se départissant du mode épideictique caractéristique des récits sur l’identité (« pour adopter l’*ana-treptique* – ce discours de retour et de renversement »), il n’appartient pas au paradigme de la traversée de mettre en relief le contenu de l’histoire africaine ou de la philosophie africaine. Il lui incombe de relever leurs dispositions et « de cerner dans une histoire aux contours ironiques ce qu’être impliqué dans une immanence veut dire. » En d’autres termes, « l’essentiel n’est plus ici de dire ce qu’est l’Afrique (d’où on vient), mais ce qu’elle devient (ce par quoi elle passe)⁴. »

De fait, « la nouvelle tendance de la philosophie de la traversée repose les problèmes de la philosophie africaine en les ramenant au niveau du typiquement humain. Pour cette traversée, les clivages Europe/Afrique, bien qu’historiquement profonds, ne doivent pas empêcher de réfléchir sur ce qui, au-delà de leur séparation, lie les humains⁵. »

Pour conclure cette section, à la question des acteurs de la philosophie de l’africanité, la première réponse ressortit au contexte américain en raison des défis auxquels sont confrontées les communautés noires en Amérique. La deuxième réponse renvoie au philosophe africain qui incarne l’africanité auprès de l’américain et de la mémoire dont celui-ci paraît porteur. Le troisième moment intéresse une nouvelle génération philosophique « américaine » protéiforme dont la philosophie se construit autour de la participation et de la contribution d’un nombre croissant de personnes, d’étudiants et de professionnels qui ne revendiquent ni l’origine africaine, ni l’ascendance africaine.

3. Les philosophes et les acteurs de la revue *Philosophia Africana*

Le déploiement de la philosophie de l’africanité provient d’abord du philosophe américain. Il transite ensuite par l’apport inestimable du philosophe africain. En dehors de ces figures de la philosophie afro-américaine et du philosophe africain, dans le cas de la revue *PA*, cette industrie se réalise avec d’autres personnalités qui lui concèdent sa pertinence. Nous nous proposons dans cette séquence de relever les traits qui caractérisent cette génération d’auteurs qui travaillent à la conceptualisation de cette spécificité africaine. Seront, tour à tour, évoquées l’influence du philosophe africain anglophone dans la philosophicité de la revue, la réalité d’une génération philosophique non ethnique et enfin une étude de la démarche de quelques autorités essentielles de la revue.

¹ *Ibid.*, p. 8.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

a) La philosophicité de PA reste tributaire de plusieurs influences

L'africanité de la revue *PA* découle d'une conceptualisation à l'actif d'une génération philosophique protéiforme. Et la philosophicité de la revue *PA* demeure tributaire de plusieurs influences partant du monde anglophone aux diasporas africaines en passant par la philosophie occidentale.

L'institution de *PA* suivant les termes de nos développements précédents résulte d'Emmanuel Chukwudi Eze qui revendique une double influence congolaise et « kenyane ». Du fait de son appartenance à l'espace anglophone et en raison des liens institutionnels, linguistiques et historiques entre cette aire culturelle et les Amériques, il existe une influence du philosophe africain anglophone dans la constitution de la philosophicité de la philosophie africaine en Amérique. À l'appui de cette proposition, nous exposerons ici quelques thèses et quelques auteurs en raison de l'impact de leurs apports.

Parmi les philosophes qui émergent dans la sphère anglophone, le philosophe H. Odera Orika apparaît comme l'un des plus importants. À partir des études de terrain réalisées au Kenya, cet auteur a compilé une masse considérable de données s'agissant de la pensée philosophique des sages traditionnels africains. De nombreux auteurs d'origine africaine et non-africaine semblent avoir investi ce champ de recherche initié par Orika.

Par ailleurs, l'importance des travaux de ce philosophe s'observe par son évocation des quatre courants de la philosophie africaine qui irradie la philosophie afro-américaine.

Il importe de signaler la réalité d'autres caractérisations plus nuancées de la philosophie africaine à l'œuvre chez des auteurs comme le philosophe congolais O. Nkombe et le philosophe belge Josef Smet. Ceux-ci ont identifié une tendance idéologique qui s'apparente au courant nationaliste-idéologique d'Orika qui comprend plusieurs lignes de pensée sociopolitique à qui incombe la reconstruction des situations politiques et culturelles de l'Afrique : personnalité africaine, Négritude, panafricanisme, socialisme scientifique, « authenticité africaine »... Une autre tendance renvoie au traditionalisme qui corrobore le même contenu du sage que celui préconisé par Orika, dans la mesure où les efforts portent sur l'identification des pratiques philosophiques des penseurs traditionnels¹.

D'autres chercheurs soutiennent des thèses à propos de l'identification de courants différents des traditions ci-dessus évoquées et qui se singularisent par leur modernité. Il suffit de considérer la démarche métaphilosophique et anthologisante d'Emmanuel Chukwudi Eze. Au-delà de ses propres apports déjà évoqués, ce dernier peut être considéré comme un pionnier dans l'émergence de nombreux concepts, des écrits interdisciplinaires érudits et de communautés discursives dans le domaine de la philosophie « rationnelle » aux États-Unis, en Afrique et dans les diasporas africaines. La philosophie postcoloniale se déchiffre comme l'un des domaines les plus significatifs dans cette perspective. Il s'agit d'explorations critiques des défis et des opportunités auxquelles sont confrontés les africains et les afro-américains dans diverses conjectures nationales et transnationales. La notion de postcolonial annonce une configuration au sein de laquelle la libération politique à qui incombe la lutte contre la misère et la souffrance des peuples africains occupe une place prépondérante. Il en va aussi des questions liées à l'identité, aux relations entre les individus et les communautés sans omettre le rôle et les responsabilités des hommes et des femmes s'agissant de la justice et de l'équité pour un peuple marqué par l'injustice et la déshumanisation pendant de longs siècles. Le but visé étant l'ordonnement adéquat de la vie sociale et politique.

Il convient d'indiquer que la valeur heuristique du concept de postcolonial gagnerait à être mise en exergue. Le contrôle économique des États-nations africains par des organisations et des organismes multinationaux concourent de manière équivalente à la paupérisation du continent noir dominé par les entreprises coloniales. L'indépendance nationale et l'autodétermination à propos de la vie économique, sociale, culturelle et politique de ces entités étatiques appelle la prise en compte de ce constat. S'impose le débat relatif à la démarche affectée à savoir comment les pays africains

¹ Au-delà de ces courants, Nkombe et Smet ont identifié des caractérisations, notamment la pensée critique et la tendance synthétique. Cette dernière tendance reste caractérisée par l'usage de l'herméneutique philosophique pour explorer les nouveaux problèmes inhérents au contexte africain.

peuvent affronter les aléas de la vie contemporaine en raison de l'apparition des défis auxquels n'ont pas été confrontés ni les penseurs traditionnels ni les philosophes modernes¹.

Au regard de ce qui précède, la richesse de la philosophie africaine provient des efforts consentis en vue de faire face à ces défis par le truchement des approches métaphilosophiques et critiques. Il existe, dans cette optique, en dehors de ceux déjà cités, d'autres intellectuels qui à l'intérieur du continent africain se soucient de ces problématiques au cours de ces dernières décennies. Parmi eux, de nombreux philosophes ont étendu leurs réseaux au niveau international avec leurs pairs aux États-Unis, en France, en Grande-Bretagne, en Allemagne et dans d'autres pays pour tenter d'harmoniser leurs recherches au sein des établissements d'enseignement supérieur. La philosophie africaine se trouve ainsi renforcée par toutes ces différentes relations articulées autour de la formation de communautés discursives.

Au lieu d'insister ici sur l'effcience des histoires de la philosophie africaine, il importe de considérer la réalité de la publication de maints ouvrages produits par des maisons d'éditions transnationales sur des thématiques diverses, partant des études historiques à la philosophie sociale et politique en passant par les questions méthodologiques, de logique, d'épistémologie, d'esthétique, de la philosophie de la religion.

Pour terminer cette analyse relative aux différentes influences sur la conceptualisation de la philosophie de l'africanité de la revue *PA*, il convient d'examiner les productions des diasporas africaines. En effet, les individus et les groupes de ces peuples ont développé des réponses face à une oppression racialisée compliquée par des considérations de sexualité et de genre. L'acceptation de l'exception africaine conçue dans un tel contexte semble marquée par des tensions. Celles-ci résultent de l'ambiguïté et des ambivalences de l'âme et de la psyché qui imposent, dans le Nouveau Monde, de devenir et d'être « africain », « américain », « canadien », « brésilien », « portoricain », « français », « haïtien », « jamaïcain », « britannique », etc. Cette situation se renforce par le fait que les esclaves se voient refuser le plein accès aux ressources des significations dominantes et des réalisations pratiques des identités définissantes des catégorisations anthropologiques les plus appréciées.

La conception de l'identité dans de telles conditions paraît inséparable des programmes de vie qui appellent des efforts récurrents.

La variété des raisons et des moyens de faire face à de telles circonstances et la multiplicité des approches de la vie et de la liberté à atteindre dans les divers lieux du Nouveau Monde ont été abordées diversement par les activistes d'origine africaine dans des conditions d'adaptation par rapport à certaines pratiques culturelles africaines de l'ancien monde. Les efforts ont donné lieu à des développements de distinctes traditions de pensée guidant la formation et la poursuite de ce qui deviendra, par la force des choses, une variété de programmes, d'idées, d'objectifs, de stratégies d'engagement intellectuel et pratique. Nous sommes en présence de pensées complexes et de pratiques multiformes, historiquement situées et conditionnées, socialement ancrées dans un contexte de lutte en vue de la survie. La philosophie *africana* porte les stigmates de toutes ces déterminations.

En somme, l'objectif assigné à cette séquence était de montrer que la conceptualisation de l'africanité de la revue *PA* s'avère assujettie aux différentes influences de la constitution de la philosophie afro-américaine. Au rang de celles-ci, ont été évoqués, la philosophie africaine anglophone, le tribut de quelques auteurs illustres et la variété des productions des diverses diasporas de personnes d'ascendance africaine. En dehors de ces confluences disparates, cette africanité reste à l'actif, de nos jours, d'une génération philosophique non ethnique.

¹ Parmi ces défis méritent d'être évoqués, la pandémie du VIH, le problème ou non de l'efficacité de la lutte armée, les termes et les pratiques de la gouvernance politique, les génocides...

b) Une génération philosophique non ethnique

Il ressort de notre étude relative aux logiques de l'adjectivation de la philosophie que la philosophie n'apparaît pas comme une exclusivité occidentale. Il existe un discours de type philosophique à l'œuvre au sein de tous les continents où l'homme tente une réflexion critique devant toutes les questions que pose son être-au-monde. En raison du dépassement par la philosophie des frontières européennes, celle-ci se développe à l'intérieur d'espaces géographiques et culturels différents.

Si la philosophie africaine estime s'être affranchie de l'intention définissante par rapport à son projet épistémologique, son développement dans le contexte américain date des années 1990. Au-delà de la présence ci-dessus signalée des philosophes africains dans les universités américaines, il convient de souligner que l'enseignement de cette discipline qui s'y consacre, ne peut plus être considéré comme l'apanage de ces philosophes d'ascendance africaine. Son émergence semble associée à l'apparition d'une génération philosophique non ethnique. Il s'agit d'acteurs qui appartiennent à une classe de philosophes « américains » protéiforme. La spécificité de cette promotion réside dans le fait que ces auteurs présentent des origines diverses et proviennent des universités multiples et multiformes, des États-Unis, du Congo, de l'Ouganda...

Quelques-uns, du fait de leur contribution dans l'émergence de la revue, méritent d'être mentionnés : Kibujjo Kalumba, Kathryn T. Gines, Gail Presbey, Ronald Sundstrom, Stephen Lester Thompson, Naomi Zack, Joshua M. Hall, Clevis Headley, John Barton, Mabogo P. More, John Pittman, Brian Thomas, Sandra Harding, Martha C. Nussbaum, Claude Sumner, Lucius Outlaw, Samuel O. Imbo, Edward Wamala, Merold Westphal, Phambu Ngoma Binda, Tukufu Zuberi...

L'attachement à la philosophie africaine comme domaine de recherche fournit la norme du rapport de l'institution universitaire avec ces différents auteurs.

En raison du lien entre la philosophie et le « terroir » de son établissement ainsi qu'avec la singularité du cadre américain, l'une des caractéristiques les plus plausibles de cette génération de philosophes non ethnique touche à son multiculturalisme et son plurilinguisme. Celle-ci ne s'apparente pas à un groupe uniforme au sein duquel tous partagent une seule culture, une même géographie et une seule origine raciale.

Avec elle, la philosophie africaine et afro-américaine se nourrit d'une « communion » qui découle d'une diversité d'acteurs enracinés dans des cultures et des traditions philosophiques composites. Une telle situation conduit la philosophie africaine à faire face à un paradoxe évident. Du fait de son inévitable inscription au sein d'un contexte particulier, elle prend en compte les formes culturelles « consistantes » du lieu de son déploiement sans opérer une identification à cette culture puisqu'elle apparaît comme pluriculturelle.

À côté de ce constat, mérite aussi d'être évoqué la relation incontournable entre la philosophie africaine et les autres rationalités caractéristiques des situations considérées ; avec lesquelles elle entretient des relations « cordiales ». Cette représentation dialogale de la philosophie africaine, afro-américaine et *africana* met en cause la définition d'une altérité africaine sous les auspices d'un dogme invariable.

La philosophie *africana* se définit, à ce titre, ni comme un système, ni comme une idée immuable, mais une rencontre, une histoire ; autrement dit un processus. Il importe ici de réfuter la prétention selon laquelle, l'identité africaine consisterait à l'actuation de la différence, de la transformer en établissement. Incombe à la philosophie *africana* la récusation de ce leurre et de faire de toute identification de l'africanité à un lieu précis. À l'image de toutes les identités, celle-ci s'inscrit dans une perspective. Elle s'oriente vers un horizon.

À ce titre, la philosophie *africana* ne peut correspondre à une enclave épistémologique. Elle met en relief une singularité africaine postulant l'assomption d'une différence sans se manifester comme un isolat, en pratiquant une autarcie disciplinaire. Il existe de fait une fécondation réciproque qui se réalise par le biais de la rencontre entre les divers domaines et courants philosophiques. Contre tout isolationnisme philosophique, cette philosophie contient des traces d'incomplétude caractéristiques de toute identité dont la compréhension appelle la considération des autres.

La présence des philosophes d'origine non africaine au sein de la philosophie *africana* accrédite la thèse selon laquelle celle-ci n'a rien de substantiel et ne se considère pas comme une philosophie alternative. Il s'agit là d'une banalisation qui introduit cette philosophie *africana* parmi les options possibles et lui donne d'apparaître comme une discipline comme les autres. Avant de développer cette question qui mobilisera une séquence, il convient de terminer cette analyse en signalant la réalité de cette génération de philosophes qui révèlent la portée d'une discipline en proie à une double exigence : d'une part une philosophie *africana* qui assume son inachèvement et d'autre part une rationalité qui se résout à ne pas se présenter comme un enclos.

Dans l'examen suivant, nous tenterons de relever les incidences de cette approche dans les travaux de quelques figures de ce groupe de philosophes non ethnique qui depuis sa création apporte leur aumône à la constitution de la revue *Philosophia Africana*.

c) Quelques figures de la génération philosophique de la revue PA

La philosophie *africana* se déploie sous les auspices d'une génération philosophique non-ethnique. Dans cette séquence qui se destine à l'exposé de quelques-unes de ses figures majeures, nous retiendrons quelques personnalités en raison de leur notoriété et de l'importance de leur contribution dans la revue PA : Jane Duran, Bruce B. Janz et Naomi Zack. Le choix de ces personnalités de la revue repose sur des raisons simples. L'option en faveur des deux premiers auteurs résulte du nombre d'articles publiés dans les colonnes de la revue PA. Et celle du troisième découle de la quantité de textes portant sur ses idées.

Dans cette perspective, Bruce B. Janz peut être considéré comme le premier auteur de la revue PA autour duquel s'articule cette section. Ce philosophe canadien-américain se manifeste à travers une forte participation aux activités éditoriales de la revue et une perception « originale » de la philosophie africaine contemporaine conçue comme une place. Cette acception constitue l'objet d'un important ouvrage, *Philosophy african in an place*¹.

Bruce B. Janz est professeur de philosophie au département de philosophie de l'Université de Floride centrale. Il est co-directeur du Centre des recherches (Center for Humanities and Digital Research CHDR). Sa thèse de doctorat en philosophie soutenue en 1992 à l'Université de Waterloo porte sur le thème de « La théorie de la connaissance de Jacob Boehm dans *Mysterium Magnum* ».

Parmi ses domaines de recherches figurent : la philosophie africaine contemporaine ; la pensée postcoloniale ; les théories de la place/espace, les études urbaines, la pensée environnementale ; la philosophie européenne contemporaine : la phénoménologie, l'herméneutique, la théorie de la culture contemporaine, la culture visuelle, de la technologie et de la culture ; les humanités numériques, les théories de la digitalité ; les arts libéraux, les sciences humaines et les études interdisciplinaires, la connaissance savante, la philosophie et l'histoire de la mystique, la philosophie et la culture. Il est auteur et co-auteur de quelques ouvrages², de nombreux chapitres d'ouvrages, d'une pléiade d'articles, de nombreuses recensions et d'éditoriaux (1996-2002) de la revue *Philosophia Africana*.

Pour notre auteur, l'émergence de la philosophie africaine demeure à la fois récente, à travers certains textes fondateurs et ancienne si l'on tient compte de ses formes culturelles dans le temps et dans l'espace. Cette contradiction peut être dépassée par le fait même de l'ambiguïté du concept de philosophie. Elle désigne d'une part un ensemble d'activités de réflexion enracinées dans la culture et la raison qui explicitent de façon rigoureuse et critique de la vie du monde, et de l'autre, une discipline universitaire avec un arsenal de codes, de normes, de praticiens reconnus et des coutumes. Contrairement à toutes ses consœurs, la philosophie africaine mène une lutte contre les similarités et les différences immanentes à ces deux démarches. Pour certains, la philosophie ne

¹ Janz, *Philosophy african in an place*, *op. cit.*

² Hormis l'ouvrage déjà évoqué, Bruce B. Janz apparaît comme l'auteur des livres ci-après : *A Phenomenological Analysis of Awe and Wonder: Towards a Non-Reductive Cognitive Science*, Palgrave Macmillan, 2015, *Hermeneutics, Place and Space*, Springer Press, 2016.

peut exister en dehors de structures disciplinaires, pour d'autres, il ne peut y avoir de structures disciplinaires sans engagement critique dans la vie. Ce qui signifie que la philosophie africaine peut bien exister au sein de l'Afrique traditionnelle et peut représenter un modèle de base pour la philosophie dans le reste du monde.

L'apport de cet auteur concerne une conviction, à savoir la réclamation par la philosophie africaine, au moment de sa genèse, d'un territoire intellectuel jusque-là imparti à la seule philosophie occidentale. Une telle démarche aboutit à l'investissement par les philosophes africains d'objets et de concepts à même de favoriser l'émergence de cette philosophicité et cette africanité, à savoir, la tradition, la raison, la culture, le langage, etc.

L'intelligence de l'opération se mesure à l'aune de son succès mitigé pour l'excellente raison que ces concepts ne s'avèrent pas exclusifs à la philosophie et paraissent incapables de satisfaire le but « spatialisateur » recherché par la philosophie africaine. Ils ne peuvent produire une caution quant à sa philosophicité et son africanité.

Tout compte fait, le constat qui précède met en exergue un écueil inhérent à l'apparition de cette philosophie. Celui-ci renvoie à la manière de concevoir la controverse relative à sa consistance qui paraît mal problématisée. Au lieu d'axer le questionnement sur « existe-t-il une philosophie africaine ? » qui comporte une dimension « spatialisante », il semble plus adéquat d'axer l'interrogation sur la nature de la philosophie en ce lieu (africain). Il s'agit d'un débat phénoménologique et herméneutique, dans l'optique d'une considération due aux préoccupations symboliques et constructivistes.

Considérer la réalité de la philosophie africaine appelle la prise en compte de l'illégitimité de l'eurocentrisme. Revient à cette discipline l'explicitation de la vie telle qu'elle est vécue en Afrique. Le positionnement de la philosophie africaine comme un espace impose une claire saisie de la discussion qu'elle engage. En effet, loin d'apparaître comme « platielles », certaines questions se révèlent spatiales.

Aux côtés de Bruce B. Janz, Jane Duran se présente comme le deuxième auteur que nous entendons convoquer dans cette évocation. Sa sélection résulte du fait que nous disposons d'une gamme essentiellement importante et variée de ses contributions dans la revue *PA*. Jane Duran est un enseignant-chercheur au Département de philosophie de l'Université de Californie à Santa Barbara où elle assure des cours de sciences humaines.

L'une des contributions majeures de cette auteure se rapporte à l'un de ses ouvrages, *Worlds of Knowing : Global Feminist Epistemologies*¹, qui semble remédier à une lacune caractéristique de la littérature de l'épistémologie féministe. Avec ce livre, nous sommes en présence d'une monumentale introduction multiculturelle à propos des visions du monde et des épistémologies de diverses cultures et de leurs appropriations par les mouvements féministes autochtones au sein de ces cultures. Il s'agit d'une nouveauté en matière de philosophie sociale et politique féministe transculturelle qui appelle, pour sa compréhension, la mobilisation des connaissances en théorie féministe, en histoire et en anthropologie. Bâti autour de comparaisons et de liens entre idées philosophiques et féministes occidentales, l'ouvrage s'apparente à une surévaluation prosaïque et impérialiste d'une perception européenne du problème. Il reste, néanmoins, une ressource essentielle pour les chercheurs s'intéressant aux études relatives aux femmes, à la philosophie, à l'anthropologie, aux études religieuses et à l'histoire.

En dehors de cet ouvrage, dans *Eight women philosophers : Theory, Politics, and Feminism*², Jane Duran retrace la pensée féministe de huit femmes philosophes de la tradition occidentale. Elle s'interroge aussi sur la manière avec laquelle les travaux des féministes peuvent améliorer les pratiques « déontologiques » de l'éthique appliquée. Les analyses féministes en matière d'éthique appliquée portent sur cinq sujets : l'immigration, la préservation de l'environnement, l'intervention dans les domaines médicaux, le mouvement en faveur de la paix et les problèmes liés à la citoyenneté. Sans omettre les études approfondies sur chacun des domaines, la singularité de l'approche de Jane Duran résulte de ce qu'il couvre les cinq champs considérés du point de vue

¹ Jane Duran, *Worlds of Knowing : Global Feminist Epistemologies*, Routledge, 2013.

² Duran, *Eight women Philosophers : Theory, Politics, and Feminism*, University of Illinois Press, 2010.

féministe. Qui plus est, l'argumentation fait appel à des penseurs clés de l'éthique féministe à l'instar de Claudia Card et Carol Gilligan, et sollicite l'expertise d'autres branches de la philosophie féministe.

Hormis Jane Duran et Bruce J. Janz, Naomi Zack se déchiffre comme une autre figure de la génération philosophique de la revue *PA*. Auteure essentiellement prolifique, Naomi Zack est professeure de philosophie à l'Université de l'Oregon. Au-delà de sa participation au comité de rédaction de *PA*, elle fait partie de nombreux comités d'autres revues dont *Hypata*, une revue de philosophie féministe et une revue interdisciplinaire de la culture, de la race et de l'ethnicité ainsi que de la revue philosophique radicale¹.

D'une manière générale, les recherches de notre auteure intéressent les thématiques relatives à la philosophie de la race, à la philosophie de l'identité, à la théorie et la politique féministe, l'éthique des catastrophes et à l'histoire de la philosophie².

Dans l'un de ses ouvrages les plus importants, Naomi Zack réfléchit à propos du défi philosophique que représente les classifications raciales acceptées aux États-Unis³. Elle recourt aux méthodes philosophiques pour réfuter leur logique. Scrutant les problèmes sociaux et historiques liés à l'identité raciale, elle tente une explication à propos de l'importance assignée à la race en Amérique.

La singularité de cet ouvrage réside sur le traitement de la race mixte dans la loi, la société et la littérature. Zack soutient que les désignations en noir et blanc sont elles-mêmes racistes dans la mesure où le concept de race ne revendique aucune assise scientifique adéquate. La règle de la « goutte » servant de base à la rationalisation de l'esclavage perdure en dehors de la réalité de l'inexistence des races « pures ». Qui plus est, la quasi-totalité des Noirs américains possèdent des gènes « blancs ».

Par le biais d'une exploration des problèmes existentiels inhérents à l'identité métisse, elle met en exergue les mécanismes à travers lesquels le système biracial dans ce pays favorise la naissance d'une aliénation raciale spéciale pour de nombreux Américains. De manière ironique, elle fait la suggestion de l'ajout de la qualité de « gris » dans le vocabulaire racial. Elle aboutit à la conclusion selon laquelle, toute identité raciale apparaît comme l'expression de la mauvaise foi.

Il importe de souligner que Naomi Zack reste à l'auteur d'une anthologie convoquant de maintes personnalités scientifiques à propos de la réalité d'un philosophe sur et à partir de l'expérience métisse aux États-Unis. Trop teinté pour passer pour un blanc, trop pressuré (si leur ascendance est connue) pour être identifié au noir ou au marron, à défaut de s'identifier à l'une ou l'autre identité, le métis se retrouve dans des liens multiples qui déstabilisent les conceptions conventionnelles de la relation entre l'individu et la société. Notre auteure donne la parole à de nombreux philosophes métis qui, avec une candeur douloureuse et lumineuse empreinte d'humour et de provocation, assurent qu'il n'appartient pas aux autres de déterminer leur identité.

Nonobstant les profondes questions métaphysiques sur les protocoles de la discipline soulevées par leur perspective singulière, la teneur de l'ouvrage découle de l'unanimité produit auprès des Américains qui revendiquent une identité métissée et ceux qui promeuvent une identité raciale « non mélangée ».

En somme, cette séquence met en lumière le lien entre la perception de l'africanité et la situation du chercheur. Chaque auteur produit un discours articulé autour de ses centres d'intérêt, de son inscription dans un univers social et universitaire ordinaire.

Pour clore ce chapitre destiné à l'étude des acteurs de l'africanité de la revue *Philosophia Africana*, il convient de retracer lapidairement le chemin parcouru. Nous avons initié l'examen par la préhistoire de la revue qui renvoie aux figures tutélaires de la philosophie afro-américaine. En raison de la singularité du contexte américain, il s'agit d'auteurs qui ne posent pas directement le problème de l'identité africaine mais des modalités de la lutte contre l'asservissement et en faveur du recouvrement de la liberté et de la dignité humaine. Née de la lutte, cette philosophie vise avant

¹ *Hypata : A Journal of Feminist Philosophy*.

² Naomi Zack, *Race/Sex : Their Sameness, Difference and Interplay (Thinking Gender)*, Routledge, 1997.

³ Naomi Zack, *Race and mixed Race*, Temple University Press, US New edition, 1994.

tout l'amélioration de la situation des personnes africaines et d'ascendance africaine au sein du continent américain. Trois catégories d'auteurs ont été signalées à l'appui de cette première séquence : les intellectuels afro-américains, les philosophes universitaires et le contexte américain qui se présente comme un acteur à part entière dans la mesure où il détermine les thématiques et distribue les rôles.

Dans une deuxième séquence nous avons entrepris l'analyse du philosophe africain qui se définit comme l'un des acteurs les plus significatifs de la singularité africaine en Amérique. En effet, depuis les années 1990, la scène académique américaine se spécifie par l'inscription de la philosophie africaine dans les programmes de maintes facultés de philosophie offrant cette option. La quasi-totalité des cours inhérents à cet enseignement échoit à des professeurs venus d'Afrique. Le bénéfice escompté de la présence du philosophe africain concerne un double apport. Celui-ci se conçoit comme le garant de l'africanité de l'homme noir en Amérique. Il apporte, par ailleurs, aussi une caution à la politique de l'*affirmative action*.

Nous avons conclu le chapitre par l'évocation de l'émergence d'une nouvelle génération philosophique aux États-Unis. L'une des caractéristiques de cette promotion correspond, en dehors de ses influences multiformes, à sa composition hétéroclite. Il s'agit d'un groupe de philosophes non ethniques provenant de contrées, des universités et des disciplines différentes. L'attachement au domaine de la philosophie africaine constitue le seul élément fédérateur de ces différents auteurs. Quelques figures ont été évoquées en raison du nombre élevé de leurs articles dans la revue. Au-delà de Bruce B. Janz et de Jane Duran, une insistance a été portée sur Naomi Zack en raison de ses contributions à propos de la notion de « philosophie *africana* ».

Conclusion du troisième chapitre

L'enquête sous laquelle se place cette recherche intéresse la philosophie de l'africanité telle qu'elle se déploie dans la *Revue philosophique de Kinshasa* et *Philosophia Africana*. Nous avons axé le premier chapitre sur les logiques de l'adjectivation de la philosophie africaine qui mettent en lumière la longue et difficile quête d'une africanité caractérisée par une complexité certaine. Dans une deuxième section nous avons entrepris le portrait-robot de la *RPK*.

Dans cette troisième approche, nous nous sommes proposé l'étude de l'acceptation de la spécificité africaine à l'œuvre dans la revue *Philosophia Africana*. Trois projets étaient au centre de la discussion : la revue *PA*, son histoire et sa ligne éditoriale ; l'africanité dans cette revue ainsi que les auteurs de cette singularité africaine. À l'image de toutes les publications de cet acabit, la revue *Philosophia Africana* se déchiffre comme une production universitaire. Produite par l'Université d'État de Ball aux États-Unis, elle s'inscrit aussi dans un contexte marqué par la présence de revues s'assignant la mission d'apparaître comme la vitrine de la philosophie africaine en Amérique. Dans cette optique, elle publie toutes les études relatives à la réflexion sur les problèmes inhérents aux personnes africaines ou d'ascendance africaine en Amérique et dans les diasporas africaines. Elle laisse transparaître, par conséquent, les stigmates des forces et des faiblesses du monde du livre sur le continent américain.

En dehors de ce projet, le travail s'est appesanti sur la conception de l'africanité dans le cas de cette revue. Nous avons fait le constat que la conceptualisation de cette identité africaine comporte une tendance racio-communautariste qui conçoit la spécificité africaine à l'aune d'un dévolu accordé aux aspects racial et culturel de ladite identité. À l'appui de cette assertion, les thèmes majeurs de la revue s'articulent, presque de manière exclusive, autour des questions liées à la race et au racisme, au féminisme ainsi qu'à la nature de la philosophie africaine. Une telle conception laisse entrevoir trois importants écueils qui renvoient au différentialisme, au communautarisme et à la fragmentation des mémoires afro-américaines qui présument la réalité d'une unité substantielle.

Nous avons conclu la partie par l'évocation des auteurs de cette africanité de la revue *PA*. Trois d'entre eux possèdent une certaine notoriété : le contexte américain, le philosophe africain enseignant aux États-Unis et l'émergente génération philosophique multiforme et non ethnique.

En conclusion, les deux parties traitant de nos deux revues de référence mettent en relief des divergences et des concordances dans leur acception de l'altérité africaine. Au-delà de ce constat qui trouve ses causes dans la disparité de leur contexte de déploiement se profile des convergences à même de favoriser la saisie globale de la philosophie de l'africanité et de la philosophicité de la philosophie africaine. Il convient, à ce stade, de porter l'interrogation sur la philosophicité et l'africanité de cette philosophie africaine nouvelle.

CHAPITRE 4

L'INVENTION CONTINUE DE SOI PAR LE PHILOSOPHE ET LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Introduction

Après un premier chapitre articulé autour des logiques inhérentes à l'épithétisation de la philosophie africaine, les deuxième et troisième sections de notre enquête traitent de la *Revue philosophique de Kinshasa* et de *Philosophia Africana*. Le discours qui se donne à lire dans ce quatrième chapitre essaie une synthèse des traits caractéristiques de la philosophie de l'africanité et de l'africanité de la philosophie dans le cas de nos deux revues.

Il se dégagera de l'analyse que la jonction entre les deux notions comporte une part de complexité du fait de la délicatesse inhérente à la tâche de cerner, avec la précision escomptée, la charge sémantique qui leur est assignée. Ces études mettront, néanmoins, en évidence des divergences, des convergences et des tendances.

En effet, au-delà de la première génération de philosophes africains et afro-américains attachés à la recherche d'une singularité africaine, émergent de nouvelles lignées philosophiques en colère dont la pratique philosophique s'appuie sur la revendication d'une efficacité prônée à partir de la maximalisation de leur aptitude à influencer le pouvoir politique. L'objectif visé concerne l'orientation globale de la société vers le développement pour le continent noir en proie à la domination et à la pauvreté d'une part et d'autre part vers la reconnaissance de l'afro-américaine au sein d'un continent américain qui le marginalise.

En raison de la difficulté à thématiser les critères de l'africanité, nous essaierons de montrer que la singularité africaine ressortit à l'invention continue de soi par le philosophe et les philosophies africaines.

Pour ce faire, nous initierons la section par l'évocation de la conceptualisation d'une nouvelle africanité. Une telle démarche induit, pour nos deux revues, l'exigence d'un positionnement disciplinaire par rapport à la philosophie conçue comme « universelle ». Nous verrons que celles-ci accordent un privilège à deux approches de la philosophie. En dehors de cette disparité, nous tenterons d'indiquer que la spécificité de la philosophie de l'africanité ne se pose pas en termes de légitimité de la philosophie africaine, mais sous le prisme d'un acte de philosopher à qui incombe de favoriser une prise en compte rationnelle et critique de la destinée du noir quel que soit son contexte. Nous esquisserons en même temps l'acceptation de la philosophie africaine et par conséquent le type-idéal du philosophe africain qui se profile derrière cette option.

I – LA CONCEPTUALISATION DE LA NOUVELLE AFRICANITÉ

Il existe une divergence entre les conceptions de l'africanité dans la *RPK* et la revue *PA*. Si la première contient les germes du culturalisme, la seconde ressortit à une tendance racio-communautariste. Les deux acceptions comportent des failles qui renvoient aux idiosyncrasies émanant des différents contextes et des incidences de l'environnement universitaire d'où découlent ces publications. Il convient ici d'admettre que les acquis des deux chapitres précédents dénotent de la complexité de la thématique. Nous nous proposons dans ce titre de tenter de relever les traits qui mettent en exergue les convergences entre les deux entendements. Il s'agira de porter l'interrogation sur les ressorts de l'invention de la nouvelle africanité. Nous initierons l'itinéraire en évoquant l'état de la question s'agissant de la difficulté associée à toute tentative de conceptualisation de la philosophie de l'africanité au sein des philosophies africaines actuelles. Nous rechercherons les motifs à l'origine de cette situation, à savoir le nécessaire rapport qui s'observe entre philosophie, identité et idéologie. Nous terminerons l'étude par la réorganisation conceptuelle de l'africanité par la philosophie africaine nouvelle.

1. La revendication d'une identité philosophique ethnique reste idéologique

Depuis son institution comme discipline « scientifique », il incombe à la philosophie africaine de définir une spécificité africaine. Les développements antérieurs mettent en lumière le caractère ardu de l'entreprise. Parmi les raisons expliquant cette situation, peut être retenu le fait que la notion d'identité comprend un risque d'idéologisation en raison de ses accointances avec le domaine politique. L'objectif assigné à cette séquence est de rechercher les enchaînements entre philosophie, identité et idéologie. Seront tour à tour évoqués, quelques exemples du recours à l'idéologie dans la construction d'une philosophie nationale ; le rôle de la politique dans l'assignation identitaire ainsi que l'intelligibilité de l'identité entre catégorie d'analyse et catégorie pratique.

a) Philosophie, identité et idéologie

D'une manière générale, la définition d'une identité philosophique singulière entretient un rapport étroit avec la philosophie, l'idéologie et la politique. Dans cette optique, l'idéologie apporterait une plus-value dans le sens de la confortation en sa croyance. L'histoire fournit de nombreuses illustrations de la mobilisation de la philosophie dans la défense d'une identité spécifique. À l'appui de notre propos nous évoquerons, tour à tour, Descartes et la francité, la philosophie et le messianisme allemand ainsi que la philosophie analytique et la production d'une identité anglo-saxonne.

En premier lieu, nous considérerons le cas français du fait de sa pertinence dans le lien entre philosophie, idéologie et francité. Cela se manifeste à travers l'association établie entre la France et la figure du philosophe : « Le cartésianisme n'est-il pas le symbole de la pensée nationale, et peut-être au-delà, d'un habitus imaginaire mais inscrit dans la durée ? »¹.

Pour le penseur français François Azouvi, la personne et l'œuvre de Descartes fournissent le prétexte d'une relecture et d'une véritable reconstruction au cours de l'histoire aux fins de leur faire « incarner sans ambiguïté le génie français »². En d'autres termes, Descartes représente la patrie française dans ses vertus de franchise, de rigueur et de simplicité. Il s'agit, comme le soutenait

¹ Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, pp. 15-16.

² François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

Charles Péguy de ce « cavalier qui partit d'un si bon pas »¹. Postuler la croyance en l'esprit cartésien de tous les Français s'avère chimérique. Le géniteur du discours de la méthode se singularise par sa présence pour s'afficher comme un des éléments essentiels dans la conception de la nation.

Hormis la préséance cartésienne, à d'autres philosophes sera dévolue plus tard la même tâche et dans la même perspective, de symboliser une forme de « francité » ou de *frenchness*, dont découle un rayonnement international. Nonobstant la diversité des contextes et au sein d'autres configurations idéologiques étirées dans le temps, cette mission sera assignée à Bergson, Sartre et Foucault qui mettent en relief la puissance qu'exhale la figure du philosophe français. Celui-ci se meut à l'intérieur d'un territoire philosophique dont l'urbanité parisienne apparaît comme l'identité la plus significative et à travers la forte capacité à refléter l'universel tout en s'obstinant à user de la langue locale².

Dans le même sens, l'exception française se dévoile par le biais de la philosophie en classe et particulièrement à travers la place de l'épreuve de philosophie au baccalauréat. L'observateur attentif de la vie scolaire française ne peut manquer d'être « surpris de l'importance que les médias accordent à l'épreuve de philosophie qui ouvre la session. Les sujets font le titre des journaux télévisés, des intellectuels célèbres sont convoqués pour proposer leur version d'une dissertation ou d'un commentaire de texte et tout le pays semble touché, pour quelques heures, par le goût du débat conceptuel [...] le baccalauréat, à travers l'épreuve emblématique que constitue la philosophie reste un rituel national majeur³. »

En dehors de la francité induite par la philosophie cartésienne, le deuxième point que nous entendons développer dans cette évocation concerne le messianisme allemand tel qu'il se donne à lire à travers la philosophie allemande. Parmi le petit nombre de sommités de la philosophie allemande à l'origine de l'émergence du messianisme allemand, on peut citer : Emmanuel Kant (1724-1804), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854) et Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). L'originalité de ces penseurs repose sur la revendication d'une appartenance nationale à leur pensée, dans un contexte de lutte et de l'affirmation de l'identité nationale.

Cette philosophie ne s'apparente pas un fait isolé dans l'histoire moderne. Elle peut être perçue comme l'expression de l'esprit même du peuple allemand, de ses croyances religieuses, de ses tendances morales. Contrairement à la France qui se présente comme un pays catholique, l'Allemagne se définit, au contraire comme la patrie du protestantisme, une religion dont l'une des caractéristiques renvoie à l'esprit de division et de séparation. Dans ce pays, se profile une centralité du « moi » individuel qui reconnaît une autorité supérieure à la raison individuelle. À ce titre, un privilège est dévolu au point de vue individuel au détriment du point de vue social.

Parmi les arguments cités à l'appui de ce messianisme, les auteurs ci-dessus mentionnés évoquent l'idée de la puissance de la langue allemande ; une langue éminemment philosophique qui exprime les données de sa vraie philosophie. Dans cette optique, les *Discours à la nation allemande* de Fichte soutiennent, d'emblée, l'idée selon laquelle, « la nation allemande, grâce à une langue et à une façon de penser communes, se trouvait suffisamment unie et se distinguait nettement au milieu de la vieille Europe des autres peuples : elle était le mur de séparation entre races hétérogènes, assez vivante pour défendre ses frontières⁴. »

Pour le même auteur, la germanité se rapporte à une « question de position philosophique, un effort intellectuel pour reconnaître la vivacité de la nature et son unification intime avec l'essence divine ». Si la singularité se construit autour du savoir, avec la philosophie et la langue, le peuple allemand, par sa disposition vivante et spirituelle, constitue de façon exemplaire le support de

¹ Charles Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne », *Œuvres complètes en prose*, t. III, Gallimard, 1914.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, traduit en français par A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992.

l'Empire pour toutes les autres nations comprises en lui. En effet, « le combat des armes est fini ; voici que va commencer le combat des principes, des mœurs, des caractères. Donnons à nos hôtes le spectacle d'une amitié fidèle pour la patrie [...] Le plus sûr sera de continuer notre chemin, comme si nous étions seuls avec nous-mêmes, de n'avoir que des relations obligées ; chacun devra se contenter de ses relations familiales et regarder comme une honte toute faveur de l'étranger¹. »

Enfin, le troisième exemple que nous entendons décrire s'agissant du lien entre philosophie, identité et idéologie renvoie à la nature de la philosophie analytique et de celle consécutive à la revendication de sa paternité. Ce lien se laisse entrevoir à travers la présentation de cette philosophie comme relevant du monde anglo-saxon. Cette dernière trouverait son essor en dehors du continent européen et serait essentiellement anglophone.

Les historiens de la philosophie s'accordent pour soutenir que cette acception découle du conflit entre analytiques et continentaux à propos notamment des divergences entre les Anglais et les Allemands. La difficulté d'éviter toute confrontation à ce propos résulte de ce que, dans une large mesure, la philosophie analytique trouve ses origines auprès de quelques philosophes allemands. Il paraît irrécusable d'établir l'apparition de la philosophie analytique autour des auteurs comme Russel et Moore sans exclure le pragmatisme américain. On ne peut ici oublier les apports de Frege et de Wittgenstein ; tout comme ceux concernant le positivisme logique. La conception de la filiation anglophone de la philosophie analytique émane d'un phénomène historique daté, à savoir l'exil de ses concepteurs allemands, chassés de leur patrie et d'une grande partie de l'Europe centrale par le régime nazi².

Sans préjuger de l'évolution de l'histoire, le découpage national de la philosophie analytique et son étiquetage n'apparaîtraient certainement pas problématiques en dehors des conséquences du nazisme.

La considération due à de nombreuses circonstances historiques incite à croire que le déclin du statut académique de l'allemand provient de la Première Guerre mondiale qui augure de la projection d'une « ligne Maginot » entre pays anglophones et contrées germaniques. Cette réalité n'exclut pas la prédominance germanique dans le domaine de la logique formelle jusque dans les années 1930.

Loin de revendiquer un caractère massif, l'exode de la philosophie analytique vers l'anglophonie s'entend comme une entreprise graduelle. À son début se trouvent de brefs séjours aux États-Unis des tenants de cette philosophie, à savoir Schlick et Feigl, avant leur émigration définitive à partir de 1931. L'accélération de ce processus culmine en 1939 avec l'accession au pouvoir d'Adolf Hitler dont l'une des conséquences ressortit à l'exil définitif des auteurs comme Reichenbach et Hempel.

Aucune argumentation ne peut permettre de minorer l'important impact de ces auteurs s'agissant de l'institution de cette philosophie partant de la logique jusqu'à la philosophie de l'esprit en forte progression, en passant par la philosophie du langage, la philosophie des sciences et tous les domaines se rapportant à la philosophie théorique. Sans le signaler publiquement, Quine fait remonter le développement de la philosophie analytique en Amérique à travers un épisode qui lui valut un reproche de Carnap³.

Pour conclure cette séquence, il importe de noter que la division de la philosophie en analytique et continentale se déchiffre comme le reflet d'un conflit culturel plus profond qui oppose deux habitudes de pensée ; nous sommes en présence d'une conflictualité qui discrimine deux tendances, le premier « scientifique et empirique » et le second « romantique et herméneutique »⁴.

En somme, les trois exemples susmentionnés montrent la pertinence de la relation entre l'identité, la philosophie et l'idéologie. Il apparaît clairement que la définition d'une singularité philosophique comporte nécessairement une part d'idéologie. Dans cette optique, faute de définir la notion

¹ *Ibid.*

² Hans-Johann Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais Inédit », 2011, pp. 135-136.

³ *Ibid.*, p. 141.

⁴ *Ibid.*

d'africanité, il convient de tenter de cerner les émotions qu'elle suscite, les positionnements intellectuels ou esthétiques qu'elle amène et bien sûr l'engagement politique qu'elle soulève inévitablement. Cette situation résulte de ce que, les philosophes se définissent comme des entrepreneurs de l'identité dans la construction de l'identité nationale. D'où la nécessité de l'évocation du lien entre philosophie et politique dans tout processus d'assignation identitaire.

b) Philosophie et politique dans l'assignation identitaire

Dans notre analyse portant sur les failles de l'africanité de la revue *PA*, il est apparu que la conception de l'identité oscille entre les approches constructivistes et essentialistes. À défaut d'être considéré comme le fruit d'une paresse intellectuelle, cette situation procède du fait que les auteurs académiciens de l'africanité se présentent en même temps comme des acteurs de l'identité politique dans le cadre de leur nation. En d'autres termes, des philosophes et des spécialistes des sciences sociales dans les contextes américain et africain semblent avoir pris une part substantielle dans la conceptualisation de la nationalité de leurs confrères.

Dans cette perspective, même si notre thématique ne porte pas essentiellement sur la politique identitaire, il convient de retenir que notre enquête comprend des implications politiques et intellectuelles. La difficulté de nos philosophes africains dans la caractérisation de l'africanité découle de leur contribution à l'entreprise de définition des identités politiques.

En quoi consiste leur apport ? La mission dévolue à nos intellectuels consiste à apporter du crédit au travail déployé pour « convaincre les gens qu'ils ne font qu'un ; qu'ils constituent un groupe fermé, spécifique et solidaire ; que leurs différences intestines ne comptent pas, en tout cas en vue des fins à atteindre à l'instant où l'on parle »¹.

La contribution de la politique intervient à ce niveau. Il ne s'agit pas seulement ici de la politique identitaire, mais de la politique conçue dans son ensemble. On pourrait même soutenir que l'identité peut être considérée comme un outil politique dans la mesure où sa mobilisation reste à même de produire des effets politiques. L'homme politique et l'intellectuel son adjuvant paraissent mus par la volonté de rassembler les personnes dans le but de les convaincre d'engager une action ou d'adopter un point de vue. La tâche concédée à d'autres entreprises politiques vise l'inculcation d'une certaine perception de l'identité.

À ce titre, l'identité se déchiffre comme un « noyau dur » aux intersections de plusieurs caractéristiques. Nous ne reviendrons pas ici sur les critères d'identification largement développés dans notre séquence portant sur les éléments de compréhension de l'identité mais sur les incidences politiques de la conception de l'appartenance identitaire.

À l'appui de cette proposition, nous convoquerons l'exemple de la construction d'une identité nationale qui met en exergue l'importance du politique et de l'intellectuel dans son effectivité. Avant de nous appesantir sur la fonction intellectuelle dans la construction de l'identité, il s'avère opportun de revenir brièvement sur l'une de ses déterminations.

L'identité symbolise la propriété principale de la continuité à travers le temps, de la singularité d'une personne ou d'une communauté qui spécifie son altérité, et qui résiste à l'influence du temps à l'instar de l'identité générique et de tous les caractères biologiques et caractérologiques qui certifient à chacun la constance de la même signature biologique, de la naissance à la mort².

Pour Christian Ion et Thierry Ménissier, « ce processus, dans lequel l'histoire joue un rôle fondamental, tend à figer la nation dans une identité éternelle, toujours aux prises avec les vicissitudes du temps. La promotion de la particularité engendre ainsi un fantasme d'intemporalité

¹ Brubaker, « Au-delà de l'identité »..., *art. cit.*, p. 84.

² Ricœur, « Les politiques de la mémoire et la paix », in Walter Tega, Maurizio Malaguti et Giorgio Volpe (dir.), *La philosophie et la paix*, Actes du XXVIII^e Congrès de l'ASPLF, J. Vrin, 2002.

qui ne peut se réaliser en dernière instance qu'aux dépens des autres nations, potentiellement menaçantes »¹.

Dans la même perspective, à la suite de Benedict Anderson, la philosophie politique atteste de la réalité selon laquelle, les communautés nationales se donnent à lire comme des « communautés imaginées » (« imagined communities »)², dans la mesure où elles découlent, principalement, de la conjugaison d'une multiplicité culturelle. Dit autrement, il est question de nations ou de communautés dont la cohésion des membres repose essentiellement sur « l'adhésion de leur mémoire collective à une histoire commune, à de grandes fables – Sean Wilentz fait allusion aux “Masters fictions” – qui se voient érigé en vérités fondatrices de l'unité nationale »³.

En définitive, notre insistance sur ce processus de construction nationale avait pour finalité de montrer que l'édification d'une identité nationale procède d'une démarche volontaire. Sa réalisation demeure assujettie au temps. Il paraît imparti à la temporalité la réalisation de l'unité, l'unification des populations hétérogènes par le biais de l'établissement d'institutions communes, la mise en place de procédures administratives, l'homogénéisation du langage, la constitution de mythes nationaux susceptibles de forger une mémoire commune et l'élaboration d'une histoire de la nation qui en certifie la pérennité temporelle. La « communauté imaginée » semble assumer la même fonction.

La notion de « communauté inventée » qui se dévoile pour la première fois dans *The Invention of Tradition* doit son inscription dans les sciences sociales à l'historien américain Eric Hobsbawn. Deux définitions nous aident à cerner le contenu du concept et sa participation à l'entreprise de la construction d'une identité nationale. Il s'agit, en premier lieu, de celle de notre historien qui conçoit les traditions inventées comme, « un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchant à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tendent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié »⁴.

En second lieu, pour Jean-François Bayart, « la caractéristique de l'invention de la tradition est le réemploi – instrumental ou inconscient – de fragments d'un passé plus ou moins fantasmatique au service de l'innovation sociale, culturelle ou politique »⁵. Cet auteur confirme les incidences de la création des traditions dans la construction de l'identité nationale quand il soutient que, « cette invention de la tradition a été tout aussi manifeste dans les pays de l'Europe centrale et orientale, dans le contexte du réveil des nationalités, au XIX^e siècle »⁶.

Au regard de ce qui précède, il convient de garder en mémoire le rôle de l'Université dans la construction de l'identité. En effet, cette édification requiert le concours de l'idéologie, facteur délicat et multiforme qui s'incruste entre la quête d'identité et les manifestations publiques de la mémoire. Au titre de facteur d'intégration, l'idéologie peut être retenue comme gardienne d'identité. Il lui est imparti la tâche de légitimation de l'autorité de l'ordre. Comme le signale d'ailleurs Paul Ricœur, « l'idéologie ajouterait une sorte de plus-value à notre croyance, grâce à quoi celle-ci pourrait satisfaire aux requêtes de l'autorité. À ce stade, la fonction de l'idéologie serait de combler le fossé de crédibilité que creusent tous les systèmes d'autorité »⁷.

Tout compte fait, l'assignation identitaire s'apparente bel et bien à une entreprise politique à qui revient le regroupement sous l'égide d'une même solidarité, des individus revendiquant des appartenances et des intérêts divergents. La conceptualisation de l'africanité, au regard de ce qui précède paie un lourd tribut de la confusion entre le travail intellectuel et le travail politique à

¹ Cristina Ion et Thierry Méniessier, « Qu'est-ce (encore) qu'une nation ? », in *Les nations : renouvellement ou déclin ? : identités nationales et réécritures des histoires*, Cités 29, Paris, PUF, 2007.

² Benedict Anderson, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2006.

³ *Ibid.*

⁴ Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Édition Amsterdam, 2006.

⁵ François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1996.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ricœur, « Les politiques de la mémoire et la paix », *art. cit.*, p. 20.

travers l'usage de la notion d'identité comme une catégorie pratique. En réalité, le sens commun recourt à cette catégorie dans le but de ranger dans des « tiroirs » pour ordonner le contexte qui est le leur. Nous nous proposons dans notre prochain développement d'examiner la confusion induite par l'usage du concept d'identité en tant que catégorie d'analyse ou en tant que catégorie pratique.

c) L'identité entre catégorie d'analyse et catégorie pratique

Au-delà de la contribution de nos acteurs dans la construction de l'identité politique, il importe de souligner, en deuxième lieu, le fait que l'identité se conçoit comme une catégorie pratique et une catégorie d'analyse en même temps¹. Le privilège accordé à la première catégorie dans une optique utilitaire reste à l'origine de l'usage de la notion dans une perspective politique pour favoriser l'agrégation des individus au sein d'une même identité. L'objectif attaché à la démarche consistait à faire adhérer à l'idée que des personnes semblaient « identiques » entre elles et en même temps différentes d'autres personnes dans le but de centraliser tout en légitimant l'action collective dans une certaine direction. À ce titre, le concept d'identité affiche des incidences dans la vie quotidienne et dans la « politique identitaire » quels que soient les domaines considérés.

La réalité et la portée de la perception de l'identité se déchiffrent au sein des manifestations liées au discours identitaire ordinaire et à la politique identitaire. Le primat dévolu à l'acceptation de l'identité comme un concept pratique n'induit pas la contrainte de l'étudier comme une catégorie d'analyse. À l'appui de cette proposition, il convient d'évoquer la notion de « nation ». Conçue comme une catégorie de pratique sociale et politique, celle-ci s'apparente à l'une des catégories très utilisées. Il suffit de rappeler ici les conséquences des appels et des requêtes inhérents à la construction de la nation et aux revendications en faveur de l'auto-détermination qui ont mobilisé la scène internationale pendant un siècle et demi en y jouant un rôle politique important. *A contrario*, il ne paraît pas incontournable de recourir à la nation comme catégorie d'analyse pour tenter de cerner les enjeux liés aux requêtes ci-dessus évoquées.

Dans la même optique, comme le souligne cet auteur, « il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la “ race ” comme catégorie d'analyse – sous peine de considérer comme allant de soi qu'il existe des races – pour comprendre et analyser les pratiques sociales et politiques déterminées par l'idée présumée de “ races ” putatives². » Dit autrement, « on peut analyser le “ discours nationaliste ” et la politique nationaliste sans poser en principe l'existence de “ nations ”, et étudier le “ discours raciste ” et la politique raciste sans poser en principe l'existence de “ races ”, de même, on peut analyser le “ discours identitaire ” et la politique identitaire sans supposer, en tant qu'analystes, l'existence d'“ identités ”³. »

Il suffit, pour s'en convaincre, d'illustrer la démonstration à travers l'évocation d'un cas. Dans le contexte américain par exemple se profilent des sollicitations identitaires résultant des femmes, des noirs et des homosexuels. Leurs doléances laissent supposer que celles-ci émaneraient de groupes unis entonnant la même musique et porteurs d'un message unique. Une telle perception comporte plusieurs failles.

Il s'agit, en premier lieu, de la catégorie de noir qui ne recouvre pas les mêmes réalités. Le jugement concernant la race se caractérise par sa flexibilité et diffère selon les points de vue. À dire vrai, le critère relatif à la couleur de la peau apparaît comme une catégorie historiquement inventée quand il concerne les Afro-américains. En effet, du fait de leur commune origine et de la réclamation des mêmes prérogatives à un moment précis de leur histoire, la réunion sous l'égide d'une seule cause concourt à l'imposition de cette étiquette de noir. Nous sommes en face d'une prise de position singulière qui ne repose sur aucune base objective.

¹ Brubaker, « Au-delà de l' “ identité ” », *art. cit.*, p. 69. Nous nous inspirons ici de cet article s'agissant surtout de la conception de l'identité conçue comme catégorie d'analyse et catégorie pratique.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 69-70.

Le problème posé par une telle démarche a trait à la considération dévolue à une telle catégorie sur laquelle se fonde l'analyse des conduites et des idées d'un nombre important de personnes. Dans cette optique, les catégories de pratiques qui se présentent comme des incidences de l'action quotidienne ou politique circonscrite dans le temps et dans l'espace acquièrent une réalité et le statut de catégories d'analyse aux yeux du philosophe ou du scientifique. L'utilisation des concepts de race, de sexe, de classe sociale débouche sur une dérive quand leur est impartie la mission de clarification des schèmes de pensée et d'action des individus ou des groupes d'individus à qui serait accolée une singularité¹.

Autrement dit, se pose le problème de la réification de ces catégories qui acquièrent dorénavant le statut de réalités objectives, figées et délimitées qui permettent l'étiquetage des personnes alors que les développements précédents mettent en relief leur caractère relatif. Qui plus est, celles-ci ne briguent aucune frontière absolue dont l'existence serait indépendante de leur contexte de déploiement.

Au regard de ce qui précède, la chosification ne se définit pas comme un procédé intellectuel mais aussi comme un mécanisme social. Une telle assertion révèle la portée de la fossilisation dans la conceptualisation des politiques de l'ethnicité, de la race, de la nation et de toutes les autres identités putatives. Incombe donc aux analyses des politiques identitaires la mise en lumière de ces processus de réification à l'œuvre dans leur conception. La mission confiée à cette démarche consiste à déceler les mécanismes de fixation, à des périodes précises, en une réalité efficiente et implacable, du récit identitaire politique consécutif à la nation ou au groupe ethnique, à la race ou à toute autre identité putative. Persiste, néanmoins, l'écueil lié à la reproduction et à la conformation, de manière involontaire, d'une tendance réificatoire perceptible avec l'adoption, en dehors de toute neutralité axiologique, des catégories de pratique comme des catégories d'analyse.

Il importe de souligner que le recours à une catégorie de pratique n'exclut pas son usage comme catégorie d'analyse. Une telle discrimination engendrerait l'appauvrissement et l'artificialisation du vocabulaire en charge de l'analyse sociale. Le plus important ne réside pas dans l'emploi d'un concept mais dans la manière dont il reste usité.

Pour terminer cette évocation, il convient de signaler un autre écueil relatif à l'usage du concept d'identité. Nous sommes en présence d'une ambiguïté déjà signalée dans la séquence se rapportant à la définition de la notion. Celle-ci ne va pas de soi. Elle met en œuvre une nuance qui établit une différence entre l'identité et la catégorisation qui correspond au sexe, à l'âge, à l'ethnie, à la religion etc... Sa description exige donc la prise en compte de la distinction entre l'identité au sens fort et l'identité au sens faible. Pour Rogers Brubaker, « les conceptions fortes de l'“ identité ” conservent la signification courante du terme – l'insistance sur la similitude à travers le temps ou entre les personnes². »

Dans la même perspective, « la conception forte de l'identité collective implique une conception forte des liens qui relient les membres d'un groupe entre eux et l'homogénéité du groupe. Elle implique l'existence d'un haut degré de “ groupalité ” d'une “ identité ” ou d'une similitude entre les membres du groupe, en même temps que d'une distinction nette à l'égard des non-membres et d'une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur³. »

Quant à l'acception faible de l'identité, celle-ci avance une rupture par rapport à la compréhension ordinaire du terme. Les théories relatives à l'identité molle revendiquent une autorité certaine au sein des études portant sur le concept. En se basant sur la fluidité, l'élasticité, la multiplicité de l'identité, ces conceptions comportent aussi des lacunes. En effet, quelle serait la teneur d'une identité au sens faible du terme ? S'agit-il réellement de l'identité ?

En dehors de la confusion entre la catégorie d'analyse et la catégorie de pratique à propos de l'identité, nous sommes en face d'une deuxième contrariété qui renvoie à l'usage du concept dans son sens fort et faible. À ce stade, maints auteurs font la proposition du recours à d'autres vocables.

¹ Julien Lecomte, « Philosophie, médias et société : l'identité selon Brubaker », <https://www.philomedia.be/l-identite-selon-brubaker/>

² Brubaker, *art. cit.*, p. 74.

³ *Ibid.*

L'objectif consisterait à l'abandon du concept d'identité au profit de mots plus précis et moins ambigus comme ceux d'identification, de catégorisation, d'auto-compréhension, de localisation sociale.

Tout compte fait, hormis l'aspect idéologique inhérent à tout travail de définition d'une identité philosophique spécifique, il apparaît clairement qu'il paraît ardu de cerner avec précision la notion d'identité. Cette complexité s'observe à travers les défaillances affectées à toute tentative de conceptualisation de l'africanité.

2. La complexité de toute tentative de conceptualisation de l'africanité

La catégorisation de la particularité africaine se présente comme l'une des missions assignées à la philosophie africaine. Le parcours précédent révèle le fait que la revendication d'une identité philosophique ethnique reste idéologique. La recherche d'une altérité apparaît comme l'œuvre du politique qui tente l'agrégation sous l'égide d'une même entité les individus qui se déploient au sein de son domaine de juridiction. En raison de la tâche impartie au philosophe dans cette entreprise se profile une confusion dans la conception de l'identité perçue comme catégorie d'analyse et catégorie pratique. Le discours qui se donne à lire dans cette deuxième section tente de relever la complexité inhérente à toute tentative de conceptualisation de cette africanité telle qu'elle se donne à comprendre dans l'étude portant sur nos deux revues. Nous initierons la démarche par le constat de l'inexistence d'une caractérisation apodictique de l'Africain. Nous verrons, en passant, que la construction d'une particularité africaine semble assujettie à l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine. Nous terminerons cette section en tentant de montrer, en fin de compte, que l'africanité se conçoit comme un projet.

a) Il n'existe pas de définition apodictique de l'africain

La philosophie africaine s'attèle, depuis ses origines, à fournir à l'Africain la latitude de concevoir son africanité et à aider le Noir à penser une spécificité africaine. La saisie de cette singularité africaine et les limites y afférentes dans nos études précédentes mettent en lumière un constat : l'interrogation autour de l'africanité ou de la dimension africaine engagée dans le concept de philosophie africaine demeure plus ou moins floue, plus ou moins esquivée et plus ou moins solutionnée. Nous sommes, dans une certaine mesure, dans un cas de figure qui s'apparente à une quadrature du cercle.

La problématisation nécessite des choix épistémologiques (le contenu des connaissances à établir), problématologiques (le type de problèmes à résoudre) et heuristiques (l'engagement propre du chercheur). En effet, il n'y a et ne saurait avoir de solution apodictique dans la catégorisation de l'Afrique et de l'Africain.

En dehors d'une profusion de discours sur l'africanité, il se profile un vide théorique à propos de la notion. Cette situation dérive de l'assomption des invariants produits par le siècle de Lumières s'agissant de l'invention de l'Afrique. Nous ne reviendrons pas ici sur cette thématique largement évoquée dans nos analyses antérieures mais sur les lacunes consécutives à la conceptualisation de l'africanité à partir des concepts de race, de géographie et de culture. Une telle démarche qui s'appuie sur une idéologie essentialiste avec un réflexe nativiste primaire son adjuvant, aboutissent, avec la convocation de la différence raciale, à l'accentuation de poncifs ordonnées autour d'une vision stéréotypée de la disparité.

Dans cette perspective, l'africanité ne peut se limiter aux seuls individus appartenant aux communautés noires qui, au-delà de leur majorité, n'apparaissent pas comme les seuls « propriétaires » du continent noir. La production de l'art et de la culture au bénéfice de l'Afrique ne paraît pas seulement tributaire de ces communautés. En raison des migrations caractéristiques de notre monde, le continent africain a reçu des populations en provenance d'Asie, d'Arabie ou

d'Europe qui se considèrent africaines en dépit de leur attachement généalogique qui les inscrirait ailleurs que sur le sol africain. Il en est de même des Africains qui, au gré de leurs migrations, habitent d'autres horizons et dans les *diasporas* en dehors de la considération due à l'Afrique qu'ils considèrent comme leur patrimoine ancestral. Et cette mobilité des peuples produit une double conséquence : la dispersion des personnes revendiquant une même origine et la mutation perpétuelle des cultures. Cette situation pose le problème de l'autodéfinition de l'africanité par l'Africain¹. Nous sommes devant le même défi que celui qui se manifeste à l'occasion de l'interrogation à propos du rapport entre l'américanité et l'africanité. Aux yeux de Jacques Maquet :

« Il semble bien que jusqu'à aujourd'hui, les Négro-américains (sauf certains groupes comme les Black Muslims ou Black Power) réclament l'intégration la plus complète dans la société américaine. Plutôt que l'africanité, ils choisissent l'américanité [...] Paradoxalement, le choix de l'américanité par les Noirs des États-Unis confirme les chances d'avenir de l'africanité dans l'Afrique moderne ; les civilisations traditionnelles devaient être bien solides pour persister si longtemps dans les difficiles conditions d'Amérique du Nord. En Afrique, où il est désiré, ce passé restera vivant². »

Fort de ce constat, l'un des traits marquants d'une collectivité concerne, par ailleurs, son inaptitude à opposer une résistance aux différentes influences procédant du contact avec les autres. Dans cette optique, loin d'apparaître comme une donnée fixe et immuable, la tradition se déchiffre comme une chimère. Les us et coutumes conçus comme ses éléments les plus pertinents s'avèrent sujets à des fluctuations découlant du temps de leur transformation permanente, du fait du métissage et de la vernacularisation.

Au-delà de cette conviction, il subsiste une pensée africaine qui se déploie en dehors de tout examen critique de l'africanité qui est ici perçue à travers une glorification de la différence. Alors que l'entrée de l'Afrique dans le giron de l'humanité et de son appartenance au monde lui donne de se départir de toute recherche de la singularité. La cohabitation avec d'autres hommes lui donne de s'y fondre et d'apporter sa contribution dans le sens d'un enrichissement. En effet, comme le signale Olivier Barlet, « se considérer comme semblable aux autres permet d'établir avec eux la relation qui permettra une intégration qui ne soit pas assimilation³. »

À ce stade, nous pouvons soutenir avec Achille Mbembe qu'il n'existe pas « d'identité africaine qui se laisserait désigner par un terme unique, ou que l'on pourrait nommer par un seul mot ; ou encore qui pourrait être subsumée sous une seule catégorie. L'identité africaine n'existe pas en tant que substance. Elle se constitue, dans des formes variées, à travers une série de pratiques, et notamment des pratiques de pouvoir et des pratiques de soi »⁴.

Pour le même auteur, « ni les formes de cette identité, ni ses idiomes ne sont toujours identiques à elles-mêmes. Ces formes, ces idiomes sont mobiles, réversibles et instables. Dans ces conditions, on ne saurait les ramener à un ordre purement biologique, fondé sur le sang, la race ou la géographie. On ne saurait non plus les réduire à la coutume dans la mesure où celle-ci est toujours réinventée⁵. » Dans cette perspective, l'africanité dans sa composante contemporaine se comprend comme une réalité mouvante :

« Elle peut passer par l'Amérique du Nord pour un Africain, par l'Afrique pour un Caribéen, et faire pourquoi pas, le détour par l'Amérique latine, le Japon, la Russie ou l'Inde. L'africanité s'affirme en devenant : elle n'est pas arrêtée dans une identité générique, mais se construit en poursuivant son émancipation et sa reconnaissance. L'africanité ne se pose pas une question identitaire essentialiste, mais une question existentielle, une quête de soi au monde. Cette identité plurielle se construit sur

¹ Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 42.

² Jacques Maquet, « Américanité et africanité », in *Penser l'Afrique au XX^e siècle : une anthologie*, Présence africaine, 165/166, 2002, p. 52.

³ Olivier Barlet, « Se rendre insaisissable », « Éditorial », *L'africanité en questions*, *Africultures*, n° 41, octobre 2011, p. 4.

⁴ Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Philosophie et politique en Afrique*, p. 42.

⁵ *Ibid.*

une absence, un manque, un gouffre et se construit par défaut, par refus de la simplification. Ce que traduit l'africanité contemporaine, c'est une Afrique qui se pense au monde et qui assume aujourd'hui la vanité d'avoir autant à lui apporter que l'Occident¹. »

En outre, dans une optique plus philosophique, pour Fabien Eboussi-Boulaga, la notion d'identité apparaît comme « piégée »². La nécessité d'engager un travail affecté à sa compréhension résulte de ce que nous sommes en présence d'un concept qui fait l'objet de discours et de revendication. L'existence même de cette identité reste tributaire de ce postulat. Hormis cette conviction, l'efficiencia de la notion d'identité négro-africaine semble inséparable d'une dualité ordonnée autour de la considération du soi et du non-soi.

La prise en compte d'une telle allégation sollicite une deuxième qui se rapporte au rôle imparti à l'individu dans l'édification libre de ladite identité. Il ne s'agit pas d'une identité qui peut ressembler à un en-soi mais d'une réalité à concevoir dans la perspective d'un devenir. Autrement dit, « on sort du régime de la comparaison qui se réfère à un tiers, de celui du nous-objet qui se donnait à la vue comme identité collective pour passer à celui du nous-sujet qui se manifeste comme praxis progressive et transformante, qui se fait en se faisant³. »

Enfin, pour établir un lien entre l'africanité et la philosophicité de la philosophie africaine, pour Issiaka-Prosper Lalèyê, l'analyse du concept paie un tribut à la confusion qui existe entre la conception de deux contraires, l'identité et l'altérité. « Le contraire absolu de l'altérité ne serait plus alors l'identité mais plutôt l'ipséité »⁴. C'est à l'aune de cette distinction qu'il convient de considérer les études des penseurs européens relatives à la philosophicité des rationalités africaines qui comportent la faille d'avoir ignoré la dissimilitude des cultures africaines au sein même de leur africanité, tout comme leur apparente incompatibilité avec les cultures européennes.

Pour cet auteur, « la seule culture pour laquelle il est possible de soutenir que des philosophes ont toujours combattu est la seule culture philosophique. » Dans cette perspective, « l'humanité de chaque homme, quelles que soient la couleur de sa peau ou de la forme de son nez, passe par une cohumanité qu'il est vain de vouloir nier. Il n'incombe pas à la philosophie la tâche de la révélation de la spécificité culturelle. Telle n'apparaît pas l'essence de sa mission. En effet, « la philosophie ne donne à personne aucun droit ; et pas davantage aux cultures⁵. »

En conclusion, persiste néanmoins de manière récurrente, la question de la détermination de la spécificité de cette culture philosophique à propos de l'Afrique. À ce titre, la clarification de sa démarche épistémologique et la saisie de l'africanité par la philosophie africaine inclinent vers la conceptualisation de toute identité sous le prisme d'un projet.

b) L'africanité se présente comme un projet

L'apparition de la philosophie africaine contemporaine demeure concomitante à son immatriculation dans le domaine universitaire. Au-delà de l'inexistence d'une définition apodictique de l'africanité, la spécificité africaine se comprend comme un projet. À ce titre, telle qu'elle se donne à lire dans la *RPK*, la notion s'inscrit dans une relative cohabitation entre deux dominantes caractéristiques du travail philosophique à Kinshasa.

La première dominante renvoie à celle perceptible à travers le discours du département de philosophie et des religions africaines sous l'impulsion des professeurs comme Tshiamalenga Ntumba, Nkombe Oleko et Josef Smet. Cette tendance s'oriente davantage vers une approche

¹ Chalaye, « Les masques de l'africanité »..., *art. cit.*, p. 5.

² Fabien Eboussi-Boulaga, « L'identité négro-africaine », in *Penser l'Afrique au XX^e siècle*, Présence africaine, n° 165/166, p. 9.

³ *Ibid.*

⁴ Lalèyê, « Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence », *Revue Descartes*, n° 36 (2), Paris, PUF, 2002.

⁵ Lalèyê, « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in Moufida Goucha (dir.), *Philosophie et culture*..., *op. cit.*, p. 63.

« culturaliste » des réalités africaines. Ces philosophes ne s'emploient pas à un travail qui s'apparenterait à de la philosophie africaine dans un sens technique et rigoureux de l'expression, mais plutôt à un examen philosophique des réalités culturelles africaines. À défaut de revenir sur la position de ces auteurs longuement évoqués dans nos analyses antérieures, il convient de noter que nous sommes en présence de philosophes africains (juridiquement) qui détiennent la qualification et la compétence scientifiques requises et qui produisent des textes philosophiques remplissant des critères de scientificité d'un point de vue épistémologique.

La deuxième tendance ressortit (sans exclusivité et sans décision d'autorité) à une démarche qui s'entend comme une conception orthodoxe classique de la philosophie en dehors de la recherche de toute singularité africaine.

Cette seconde acception de la philosophie africaine construit sa perception de l'africanité dans une perspective qui s'éloigne d'une représentation dogmatique de l'identité à qui échoit l'adoption d'une vision critique et ouverte. Une telle option suppose une prise de distance à l'égard du « jeu des oppositions faciles » et des « pièges de l'entreprise même de définition. Il est donc difficile de définir l'identité¹. »

Pour ce faire, la tentative de saisie de toute identité appelle la prise en compte de la complémentarité entre les notions de différence et de distance. L'identité a trait à la différence dans la mesure où sa conceptualisation requiert la confrontation avec l'autre. Pour preuve, la culture africaine ne peut être identifiée à la culture européenne. Toutefois, cet autre n'apparaît pas toujours comme une réalité extérieure. La culture, la tradition trouve sa consistance quand elle se perçoit comme un autre d'elle-même. Comme le soutient d'ailleurs le philosophe congolais Okolo-Okonda, « différence par rapport à l'autre et distance par rapport à soi, l'identité peut se définir aussi comme une certaine proximité. Non seulement l'identité d'une culture se formule lorsque cette culture se trouve en contact avec une autre, mais aussi l'autre culture se présente comme l'autre de soi-même, intégrée dans l'aventure propre, par laquelle une culture cherche à se reconnaître, à être² ».

Cet auteur aboutit à la conclusion selon laquelle, l'identité ne s'avère pas une donnée mais comme une tâche. En effet, le morcèlement de l'Afrique ne paraît pas associé à la réalité « de la multitude de tribus et peuplades, souvent divisées par le hasard de l'histoire coloniale. Bien plus, cette identité peut revêtir, tour à tour et selon les besoins, un caractère purement juridique, un caractère culturel, politique, géographique, historique... L'identité de l'Afrique fait problème. Les éléments d'identification semblent s'imposer, mais ceux-ci une fois soustraits de leurs lieux et à leurs temps précis, perdent de leur pouvoir d'identification³. »

En dehors de cet auteur, pour le philosophe congolais Emongo-Lomomba, le concept d'africain manque de clarté parce qu'il ne crée pas les conditions de sa récusation mais celles d'une démystification. Son appréciation sollicite la considération de deux rubriques, l'effusion et l'illusion.

Dans cette perspective, l'effusion renvoie à l'africanité qui peut être comprise comme « un lieu d'affirmation de soi »⁴. En d'autres termes, l'identité se déchiffre, au-delà de la différence, de la distance et de la proximité comme une « somme de revendications face aux frustrations de la communauté de multiples appartenances du Nègre : culturelle, traditionnelle, géographique... Ainsi la négation de la négation du Nègre dans la quête d'un être-Nègre à exhumé et à revaloriser. Ces revendications ont noms : panafricanisme, négritude, authenticité... Le discours scientifique lui-même n'échappe pas toujours à l'élan du « nous aussi nous avons ceci ou cela ! c'est-à-dire, un ceci ou cela africain, capable de concurrencer ou même de surclasser celui européen⁵. »

¹ Okolo-Okonda, *art. cit.*, p. 13.

² *Ibid.* Pour cet auteur, « différence, distance et proximité se présentent comme les paramètres d'une identification d'une culture et n'en tiennent pas lieu ... On peut dire que derrière ces paramètres il n'y a rien. Et les efforts pour dire quelque chose de ce rien, se réduisent soit à la substantification, soit à la caricature. »

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ Emongo-Lomomba, « Sur quelques relations entre Développement, science et philosophie "africaine". Réponse à Bongeli Ye Ikelo », *RPK*, Vol IX, n° 6, juillet-décembre 1990, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

L'une des conséquences de cet élan réside dans le fait que les affirmations de soi à l'image de l'indépendance africaine, la démocratie africaine, le socialisme africain et d'autres sciences comme la sociologie ou la philosophie africaines se présentent comme « soit de grossières parodies, soit des mascarades pour justifier des abus, soit des reconductions tacites sues ou insues d'une idéologie d'asservissement d'ailleurs. Le déterminatif " africain " est alors farfelu »¹.

Il ne s'agit pas de récuser à l'Africain sa latitude de se définir et de prôner des modalités de pensée singulières. La remise en cause de la démarche concerne l'importation à partir de l'Europe de ces modes de raisonnement à qui sont accolées les caractéristiques d'une spécificité africaine. L'une des preuves à l'appui de cette proposition touche la restriction démesurée de l'épithète d'africain à la seule Afrique noire à travers une approche qui exclut les Arabes qui se meuvent sur le continent noir. Comme le signale d'ailleurs notre auteur, il s'agit là d'une « limitation grotesque qu'on impose par l'effusion dont peut être chargée l'épithète " africaine (e) à la science. Science, sociologie ou philosophie africaine veut-il dire : seulement utilisable et applicable en Afrique ? Valide dans la seule aire géographique africaine ?... C'est pourquoi il faut s'insurger contre la tentation de s'endormir sur une quiétude fallacieuse et seulement apparente des sciences dont, en réalité, nous ne faisons souvent qu'une " consommation fétichiste " »².

En d'autres termes, les incidences de la brutalisation de l'Afrique résonnent-elles de la même manière au sein du continent africain ? L'identité africaine semble-t-elle identique au sein de l'espace noir ? Il existe un risque plausible d'un recours abusif au concept d'africain doublé d'une monopolisation historico-spatio-temporelle exagérée.

À côté de l'effusion, l'illusion. L'illusion ressortit au culte de la différence. Dans cette perspective, « le sommet d'une science en Afrique serait sa coïncidence parfaite avec le déterminatif " africaine " entendu comme différence, presque opposition à la science d'Occident. Mais dans les faits, c'est encore l'orthodoxie de cette même science d'Occident que nous recherchons vivement³. » Se pose donc la question de l'objectif visé en dernière instance dans la mesure où « l'illusion, c'est déjà la pensée que son essence est l'être-différence au moment même où on se réclame, fondamentalement, de l'être-autre-que-soi comme le seul lieu valide de l'orthodoxie ! »⁴.

En somme, « l'illusion, c'est aussi la vision du monde en groupes humains en situation de différenciations exclusives, en dehors de toute possibilité d'échange enrichissant⁵. »

Loin d'apparaître comme la récusation d'une quelconque spécificité africaine, une telle démarche induit la promotion d'une conception de l'identité africaine conçue en dehors d'une démarche qui s'attache à une confrontation systématique. À l'heure du développement des communications et de l'interdépendance entre les peuples du monde, il serait déplacé de penser l'autre en niant son inévitable apport.

Enfin, au lieu de tenter une perception de la singularité africaine sous le prisme d'une identité essentielle, engager le problème de l'africanité dans les domaines qui intéressent la créativité à l'image de la discipline philosophique, appelle une considération à l'égard de la diversité des points de vue et une requête en faveur de la pluralité consécutive au foisonnement inhérent au travail intellectuel. Cette affirmation reste confortée par la réalité d'une spécificité africaine autre qui se déploie à l'intérieur de la création contemporaine et dont les caractéristiques s'éloignent des critères habituels sur lesquels s'articulent les discours sur le continent noir. En effet, comme le signale Sylvie Chalaye, « cette question d'africanité est bien encore une question de regard, ce regard porté sur l'Autre qui, au lieu de le découvrir et d'apprendre à le connaître, projette l'image que l'on a déjà de lui, son masque, ce masque qui le fige dans ce qu'il a " à être " »⁶.

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Chalaye, « Les masques de l'africanité », in *L'Africanité en questions...*, op. cit., p. 5.

La pertinence de cette perception réside dans le fait que l'altérité africaine dans le contexte contemporain se définit par son caractère fluctuant. En d'autres termes, l'altérité africaine se déchiffre comme une identité inscrite dans une perspective.

En somme, l'analyse met en relief la réalité selon laquelle l'identité se conçoit comme un projet. Sa formation ne procède pas d'une génération spontanée. Sa construction se réalise sous les auspices d'une démarche volontaire. À ce titre, la philosophie de l'africanité et l'africanité de la philosophie semblent indissociables de l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine.

c) L'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine

Les parcours antérieurs démontrent que l'assignation délibérée d'une identité typique à une philosophie porte les traces d'une démarche empreinte d'idéologie. Il existe, en effet, un rapport entre philosophie, identité et idéologie. S'agissant de l'africanité, la conceptualisation d'une spécificité africaine paie un lourd tribut à la définition de l'Afrique par l'Europe à l'aune de trois invariants déjà signalés, la race, la géographie et la culture. Ces vocables donnent lieu à des théorisations qui induisent des postures philosophiques articulées autour des philosophies de la similitude, des philosophies de la différence et la négation de l'eurocentrisme ainsi que des philosophies mythiques et de l'assimilation.

Du fait de l'inexistence d'une acception apodictique de l'Africain, la conception d'une singularité africaine semble dépendante de l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine.

Dans cette optique, les dualismes et les oppositions stériles caractéristiques du penser de l'exception africaine conduisent à des impasses. En effet, l'identité ne se conçoit pas comme une donnée à circonscrire à travers une démarche à teneur dogmatique. Elle apparaît comme une construction qui sollicite la considération due au passé accolée à une perception nouvelle. La tentative aboutit à une ouverture en vue de la prise en compte d'un avenir.

À l'appui de ce qui précède, l'identité se présente comme une réalité non statique mais dynamique. Comme le signale Fabien Eboussi-Boulaga, la réalité d'une identité africaine paisible comporte un côté chimérique. Il s'agit plutôt d'une tâche à réaliser¹.

L'approche empirique à qui incombe l'accumulation des données ethnologiques qui s'érodent d'ailleurs devant le tribunal du temps conforte les limites de la promotion d'une identité invariable. « L'Africain n'est pas donné par ses ethnies, ses forêts et ses savanes, ses coutumes, il n'est pas détenu en elles, mais il se les donne. Il a à se reconquérir sur elles, à se les approprier en les transformant. Elles sont données et tâches inséparablement². »

En d'autres termes, au-delà des incidences du passé dans l'existence des individus, sa pertinence sur la systématisation de leur identité pose problème. L'appréciation du passé n'équivaut pas à sa duplication. La fidélité au passé ne renvoie pas à une nouvelle naissance. Il ne s'agit pas « de créer de nouveaux rapports humains, de nouveaux modes de vie, de nouvelles cultures³. »

Comme nous l'avons déjà signalé, le privilège concédé au culte des ancêtres ne se déchiffre comme le seul élément caractéristique de la culture africaine. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'assertion de ce théologien qui soutient l'idée selon laquelle, l'environnement au sein duquel se déploient les Africains reste différent de celui de leurs ancêtres. Qui plus est, la culture ne peut se concevoir comme une provision mais comme une entreprise. L'institution de la culture appelle un travail envisagé sous le prisme d'une créativité perpétuelle. Sans une considération à l'égard de cette réalité prosaïque, la compréhension de l'Africain dans le monde présent ne peut s'avérer une simple vue de l'esprit⁴.

¹ Eboussi-Boulaga, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », in *Concilium* 126, 1997, pp. 41-42.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997, p. 183.

Tout compte fait, la conception d'une spécificité africaine, à l'aune d'une essence fixe et éternellement immuable, pêche par la minorisation de la nécessaire mutation inhérente à toute identité. La convergence entre la *RPK* et la *PA* dans leur acception de l'africanité découle de ce que la saisie de cette singularité s'appuie sur la mobilisation par « l'Africain » des ressources culturelles. Une telle démarche porte un dévolu sur le contexte existentiel de ce dernier articulé avec le patrimoine de l'humanité nécessaire à tout travail de construction de soi et de l'humanisation du monde.

Nous ne sommes pas là en face d'une proposition qui incite à blâmer l'éloge de la différence dans la conceptualisation de l'altérité africaine. En effet, « c'est en sortant de cette singularité que l'on peut marquer son appartenance au monde, non pour s'y fondre mais pour y apporter ce qu'on est et l'enrichir : se considérer comme semblable aux autres permet d'établir avec eux une relation qui permettra une intégration qui ne soit pas assimilation¹. »

Postuler l'africanité sous le prisme de l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine conduit à admettre qu'il n'y a pas de présupposé définitionnel de l'africanité. Il s'agit de reconnaître qu'il reste difficile de cerner, avec précision, ce dont il est question. Le problème posé ne renvoie plus à la conception de l'Africain, mais à une démarche qui vise à montrer « qu'il ne peut exister qu'en creux, dans l'absence même. Dès que l'africanité saute aux yeux, dès qu'elle est facilement repérable et partant sécurisante pour le regard de l'Autre, pour celui qui la recherche, elle n'est déjà plus l'africanité, mais quelque chose qui a à voir avec le folklore. Le regard occidental doit laisser venir l'africanité à lui, accepter d'être surpris et surtout mis en crise par ce qu'il croyait ne pas le concerner, ce qu'il croyait sans rapport avec son univers et son propre fondement². » Nous serions donc tentés de reprendre ici le questionnement selon lequel « et si l'africanité aujourd'hui, c'était tout simplement déjouer les projections en se rendant insaisissable ? Mais pas pour s'isoler ni se renier : pour s'affirmer au contraire comme une richesse pour le monde³. »

Dans ce sens, les discours qui se déploient aujourd'hui dans les deux revues considérées essaient d'éviter le culturalisme ou « l'exceptionnalisme », mieux le culte de la différence. Cette option semble rendue incontournable par la mondialisation ou la planétarisation de la culture moderne qui donne à l'Africain de travailler à la récusation d'un probable emprisonnement au sein d'un « provincialisme » qui favoriserait les risques de l'affaiblissement et de la déshumanisation⁴.

Il importe, néanmoins, de signaler que cette entreprise ne peut faire abstraction de la recherche du « spécifiquement » africain dont la réalisation ne s'appuierait pas sur l'exhumation des éléments d'un passé culturel suranné. L'objectif visé intéresse la présentation aux autres de la part d'humanité du Noir comme une composante de leur humanité.

En conclusion, le plus important ne repose pas sur un débat à propos de la nécessité de savoir ce qui relève du « singulièrement » africain dont la philosophie africaine pourrait révéler les différents ressorts. L'africanité s'avère implicite dans les diverses revendications relatives à l'inculturation, la philosophie et la théologie « authentiquement » africaines. Comme le signale d'ailleurs le professeur Ngimbi Nseka, la spécificité africaine se donne à lire « dans le comportement et le vivre de tout Africain qu'il ait été à l'école moderne ou qu'il soit resté au stade de sa formation initiatique »⁵.

Pour faire le lien avec la notion de projet, cette requête de l'africanité peut être perçue comme un dessein à exécuter, une tâche continue à réaliser et dont il faut s'acquitter à travers la scrutation de la culture qui paraît reléguer l'Africain à son niveau primitif pour le guider vers le projet plénier du développement et de l'humanisation de l'homme africain. Cette remarque nous met en lien avec notre analyse ultérieure qui aborde la réorganisation conceptuelle de la philosophie africaine

¹ Barlet, « Se rendre insaisissable »..., *art. cit.*, p. 4.

² Chalaye, *art. cit.*, p. 6.

³ Barlet, *art. cit.*, p. 4.

⁴ Ngimbi Nseka, *Philosophie africaine : rationalité et rationalités, Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa* (du 24 au 30 avril 1994), Kinshasa, FCK, 1996, p. 586.

⁵ *Ibid.*, p. 587.

nouvelle à qui semble octroyée la mission de favoriser l'émergence d'une autre conception de l'africanité.

3. Réorganisation conceptuelle et nouvelle acception de l'africanité

Au regard de ce qui précède, il n'existe pas de présupposé définitionnel de l'africanité. La tâche essentielle de la philosophie ne consiste pas à travailler à la conceptualisation d'une identité spécifique. Une telle mission reste l'apanage d'une démarche empreinte d'idéologie. L'identité se conçoit comme un projet et dans la perspective de l'africanité de la philosophie et de la philosophicité de la philosophie africaine, il s'agit d'un travail affecté à l'invention continue de soi par la philosophie et le philosophe africain. Cette entreprise se caractérise aujourd'hui par une option de la philosophie africaine nouvelle autour d'une réorganisation conceptuelle. Cette démarche possède des incidences sur l'acception de l'africanité dans la mesure où celles-ci dépendent de leur apport. Parmi les concepts concernés par cette tentative nous retiendrons, la tradition/culture et le panafricanisme, l'afrocentrisme et l'afrocentricité ainsi que les perspectives de la néo-africanité.

a) Tradition/culture et panafricanisme

Dans la réorganisation conceptuelle initiée par la philosophie africaine nouvelle, il lui incombe, en premier lieu, la re-visitation des notions de tradition, de culture et de modernité pour sortir de certains schémas de pensée devenus des lieux communs par paresse épistémologique. La démarche tente de montrer que la modernité ne s'oppose nullement à la tradition, pas plus en Afrique qu'ailleurs dans le monde.

Parmi les nombreuses raisons qui concourent à reconnaître une importance à la culture et à la tradition dans le développement d'une société, l'une se rapporte au fait que, hormis le préjugé moderniste sur l'autorité de la tradition, celle-ci s'avère incontournable en raison de sa contribution à l'inscription existentielle de tout homme à l'être¹.

Dans le cas de la culture, pour le philosophe congolais Biangany Gomanu, en cette période de brassage des cultures, il apparaît que la spécificité de la philosophie africaine semble assujettie à la prise en compte de la culture pour lui donner la chance d'atteindre sa finalité de contribuer à la promotion intégrale de l'homme noir².

Sa portée repose sur la réalité selon laquelle la culture se présente comme l'« âme de la conduite humaine dans la société ». Elle « contribue à l'élévation des valeurs de celle-ci. Car non seulement les hommes vivent en concordance et en harmonie grâce au donné culturel, mais la culture pousse les hommes à découvrir les différents rapports existant entre l'homme et l'homme et entre l'homme et l'environnement³. »

De l'avis du philosophe et penseur russe A. Arnoldov, en garantissant l'accès de la population au trésor de la culture, en la faisant participer au processus de la création esthétique, la société augmente considérablement le rôle de l'art comme moyen de formation de hautes qualités morales, d'éducation et d'humanisme⁴. Par conséquent, les valeurs éthiques assument un rôle de premier plan dans le système de valeurs d'une culture. Car elles commandent les normes de l'action et déterminent en fin de compte les modèles de comportement, les principes de choix, les critères

¹ Lomomba Emongo, « Modernité ou tradition ? Le faux dilemme africain », in Lukas K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/Saint-Nicolas, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 370.

² Biangany Gomanu, *art. cit.*, p. 285.

³ *Ibid.*

⁴ Arnoldov, *Sur la voie du progrès culturel*, Moscou, Éditions du progrès, 1974, p. 3.

d'appréciation et les motivations à partir desquelles sont fixés les objectifs concrets à court, à moyen ou à long terme.

À ce stade, la philosophie africaine nouvelle tente une « détranscendalisation » des concepts. Il s'agit ici, dans le domaine qui nous concerne, d'une « re-traditionnalisation » de l'Afrique ; autrement dit, une démarche visant, pour l'Africain, de s'octroyer la « capacité d'adjoindre au patrimoine ancestral les contributions nouvelles qui viennent de la situation de contact des cultures¹. » Nous sommes en présence d'une sorte de symbiose et de conjonction culturelles par recréation ou mixage des différents apports.

Une telle opération coïncide avec une « reculturation », c'est-à-dire un processus de réévaluation de reformulation des cultures africaines. Elle tient compte de la grave déculturation subie par les Africains comme de l'échec de l'entreprise d'authenticité culturelle proposée par les politiques et les penseurs locaux. Elle s'ouvre à la « transitivité culturelle » ou « transculturalité », c'est-à-dire au caractère complexe, interactif, transitoire et prospectif de toute culture humaine véritable.

Enfin, en raison de la situation d'hétéroculture² caractéristique du monde d'aujourd'hui, l'Africain se trouve, de nos jours, enraciné dans une tradition ancienne et moderne à la fois. Les Africains sont les dépositaires de la tradition vivante des anciens, mais aussi les bénéficiaires de la civilisation humaine de toutes les générations précédentes. Il leur incombe d'avaliser, sans transiger, au moyen d'une approche critique adéquate, tous les héritages devenus africains par la force de l'histoire, des idées, des hommes et des choses³.

Pour Jean Poirier initiateur du concept, « l'hétéroculture est la situation dans laquelle se trouve une société qui s'alimente de deux matrices considérées à la fois comme essentielles (et proprement vitales) et antagonistes : la tradition et la modernité, autrement dit, la continuité et la novation. L'hétéroculture nous paraît s'imposer comme la situation de base ou de départ dans laquelle s'insère l'existence des individus et des groupes, et qui est en quelque sorte la première donnée de tous les problèmes dans lesquels sont engagées les sociétés contemporaines⁴. »

La reculturation s'organise selon une ligne qui valorise le passé, assume le présent pour mieux investir le futur. Elle vise à terme ce que Nsame Mbongo appelle la « transafricanité », c'est-à-dire l'intégration et la globalisation des processus historiques, culturels, politiques et écologiques négro-africains qui, partant des solidarités locales et sous-régionales, aboutissent aux biens communautaires régionaux et intercontinentaux nécessaires pour le redressement de l'Afrique et l'épanouissement des Négro-africains⁵.

Différente de l'ajustement culturel promu par le philosophe camerounais Daniel Etounga-Manguelle, la « reculturation » conduit à une nouvelle appréhension des identités africaines. Celles-ci ne se définissent plus comme des entités culturelles quasi-figées et repliées sur soi. Elles ne se réalisent plus dans une perspective de destruction des autres ou de guerre potentielle contre elles. La reculturation donne à déchiffrer les identités africaines comme des unités subjectives ouvertes à l'altérité et ordonnées à l'activité. Elle fait découvrir la centralité de l'interaction nécessaire à l'accomplissement de relations non-ambiguës entre les différents sujets historico-culturels présents dans le monde.

Par ailleurs, ce travail de reculturation induit une mutation dans la conception du panafricanisme qui opère une mutation vers la panafricanité. De façon spécifique, ce passage postule la transformation radicale du panafricanisme pour qu'il ne concerne plus principalement les responsables politiques, les intellectuels, les hommes et les femmes de culture, mais s'oriente vers les masses africaines.

¹ Otshudi Djongongele, « La récupération épistémologique de la tradition : un préalable pour le développement de l'Afrique », in *Tradition, spiritualité et développement...*, op. cit., p. 109.

² Ngonda Ndenge Ngwey, « Le spirituel dans la culture traditionnelle africaine », in *Tradition, spiritualité et développement, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1993, p. 265.

³ Jean Poirier, « Tradition et novation. De la situation coloniale à la situation hétéroculturelle », in Gabriel Gosselin (dir.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 69-80.

⁴ *Ibid.*

⁵ Nsame Mbongo, « Naissance de la philosophie et renaissance de l'Afrique », Communication au *Colloque international de philosophie*, Yaoundé, UCAC, 2003.

Historiquement, le panafricanisme est apparu comme un projet global et grandiose d'intégration locale à travers l'engagement de l'*intelligentsia* noire, la contribution des personnalités politiques, des structures négro-africaines... Il s'est manifesté comme une idéologie africaine de résistance affirmant la nécessité de la grande unité des nations d'Afrique pour leur libération socio-politique, culturelle et économique¹.

La panafricanité se donne à découvrir comme une translittération populaire du panafricanisme. Elle correspond à une inflexion pratique du panafricanisme pour que celui-ci sorte des cercles académiques et politiques, pour investir réellement la société et les peuples négro-africains. Elle fait transiter l'« ethos pan-nègre » du plan structurel et intellectuel au niveau existentiel.

Pour le dire autrement, la panafricanité institue une nouvelle configuration du pouvoir politique panafricain, en l'arrachant aux mains des grands tyrans et en le remettant aux peuples locaux. Elle ne rejette pas les initiatives continentales comme l'Union africaine. Elle récuse plutôt une Union africaine bâtarde, insensée et avilissante : une Union africaine des dictateurs, des coups d'État qui phagocytent l'espérance populaire. La panafricanité promeut finalement une re-construction de l'Afrique par le bas. Elle établit le fait que les peuples africains sont les premiers animateurs de l'Union africaine et les vrais moteurs de l'émancipation sociale et humaine de l'Afrique.

En conséquence, la philosophie africaine nouvelle incarne une pensée tournée vers les masses dans leur quête d'accomplissement historico-temporel. Son entreprise reste en proie à plusieurs écueils, déjà évoqués à propos de l'absence d'engagement existentiel des penseurs africains en raison de leur tendance académisante et surtout du problème de la langue de la production de leur savoir.

En définitive, pour exposer les concepts consécutifs à la réorganisation conceptuelle par la philosophie africaine, la première réponse renvoie aux notions de tradition, de culture et de panafricanisme. La deuxième démarche touche le rapport entre l'afrocentrisme et l'afrocentricité qui ressortit à la réorientation de la place de l'Africain dans l'acceptation de son histoire, de sa culture et de sa position au sein de l'humanité dominée par l'Occident.

b) Afrocentrisme versus afrocentricité

Au-delà de la re-conceptualisation des notions de tradition, de culture et de panafricanisme, la philosophie africaine contemporaine établit une distinction entre l'afrocentrisme et l'afrocentricité. Il se profile une confusion entre l'afrocentrisme et l'afrocentricité dont la compréhension constitue comme un défi majeur pour la philosophie afro-américaine². En effet, les études des partisans de l'afrocentricité se conçoivent comme des prises de positions contre un afrocentrisme pourvu d'un visage noir. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les œuvres des auteurs comme Harold Cruse, Kwame Nkrumah et Kwame Ture (anciennement dénommé Stokley Carmichael), à l'origine du nationalisme noir du XX^e siècle.

De nos jours, parmi les tenants de la théorie de l'afrocentricité, deux auteurs méritent d'être retenus : E. Maulana Karenga (précédemment Ron Everett) et Molefi Kete Asante (anciennement Arthur Lee Smith). Ce deuxième auteur a produit plusieurs ouvrages parmi lesquels *L'idée afrocentrique et Un manifeste afrocentrique*³. Il y soutient la thèse selon laquelle, l'afrocentricité se définit comme l'un des fondements des études noires. L'afrocentricité vise à placer les Africains au centre de leurs propres récits et à réclamer l'enseignement de l'histoire américaine de laquelle ceux-ci ont été marginalisés par les Européens.

¹ À l'actif du panafricanisme on peut citer : l'éveil et le réveil de la conscience noire ; la prise de conscience des défis inhérents à la libération ainsi qu'à l'autodétermination des Négro-africains ; l'affermissement des entités politiques continentales en tant que nations souveraines, stables et pacifiques ; l'émergence de l'Union africaine après l'Organisation de l'Unité africaine, etc.

² Notre séquence s'articule autour de cette thématique dans l'ouvrage de Lewis Gordon, *An introduction to africana philosophy*, pp. 106-110.

³ Molefi Kete Asante, *Afrocentricity : Thoery of Social Change*, African American Images/Africa World Press, 2003 ; *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, 1998, 1987.

Pour tenter de cerner, avec minutie, le contenu sémantique attaché au concept, il importe de recourir à Ama Mazama quand elle soutient que « l’afrocentricité nous presse, nous commande de nous réinscrire, de nous repenser comme sujets de notre propre existence et d’en tirer, de façon systématique, toutes les implications. Il s’agit là d’une démarche profondément révolutionnaire qui assène un coup fatal à la prétention et à l’arrogance occidentales dans la mesure où elle n’exige rien de moins qu’une rupture épistémologique d’avec l’Occident et une reconstruction volontaire et consciente de nous-mêmes sur des bases africaines¹. »

En réalité, du fait de la domination européenne pendant près de quatre à cinq siècles sur le reste du monde, l’Europe possède une certaine influence portant sur de solides notions intellectuelles et des idées philosophiques. Selon *Le manifeste afrocentriste*, l’afrocentricité repose sur cinq caractéristiques : un intérêt inhérent à un lieu psychologique ; un engagement à trouver une place africaine ; la défense des éléments culturels africains ; un engagement en faveur d’un raffinement lexical et un engagement à corriger les erreurs à propos de l’histoire de l’Afrique². S’impose, en dernière instance, l’urgence de la réfutation de la thèse selon laquelle, les Africains n’auraient rien apporté à l’histoire de l’humanité.

D’un point de vue de ses origines, l’afrocentricité émerge au cours des années 1970, près d’une décennie après l’apparition des programmes relatifs aux *Black Studies*, à la fin des années 1960. Les États-Unis se constituent de populations noires qui luttent contre l’oppression résultant de la domination blanche. La résistance s’inspire de ce que Karenga désigne sous le vocable de la philosophie de Kawaida qu’il développe à partir des idées provenant des communautés traditionnelles africaines telles que les Zulus, les Yoruba et dans les temps anciens, les Ma’at des Égyptiens. Karenga met l’accent sur la libération et la transformation sociale à travers une argumentation menée à partir d’une anthropologie philosophique bâtie autour de la pertinence de la culture et une critique de la rationalité occidentale au moyen de la reconstruction de la pensée classique africaine.

Sa contribution philosophique intéresse la considération concédée à l’éthique qui se présente comme la philosophie première. Une telle primauté ne conduit pas à la radicalisation de l’individualité, à l’image de l’éthique anglo-libérale, mais à une obligation envers une conception massive de la responsabilité historique. Il s’agit pour notre auteur, d’une philosophie axée sur la communauté et dont les obligations s’étendent à travers les âges.

Dans *Ma’at : l’idéal moral dans l’Égypte ancienne. Une étude sur l’éthique africaine*, Karenga s’efforce de construire une conception de la vie éthique sur les ressources offertes par le terme égyptien ancien de Ma’at qui signifie la vérité, le droit, la justice et l’ordre dans l’univers³.

Quant à Asante, son travail émerge dans le domaine des communications. Sa théorie de la communication s’articule essentiellement autour des conditions d’apparition d’un nationalisme culturel noir. À l’instar de Collins et Karenga, Il soutient la thèse de la teneur des ressources africaines dans la lutte contre l’oppression blanche. Il s’interroge sur le problème de la place des Noirs dans l’histoire. Dans sa critique du post-modernisme, par exemple, il affirme que les postmodernistes omettent souvent le fait que les Africains contribuent aussi à la modernité. En d’autres termes, ils ne sont pas passés par le monde moderne, mais qu’ils étaient plus impliqués dans une lutte dont l’ère moderne apparaît comme la conséquence.

En s’appuyant sur les travaux de Cheikh Anta Diop, Asante soutient l’importance de s’inspirer des ressources de la civilisation classique africaine dont l’Égypte ancienne ou Kemet représente le prototype. En accord avec Karenga, Asante prend l’argument du point de vue de la question du langage lui-même et préconise non seulement une base approfondie dans l’histoire africaine. Il

¹ Ama Mazama, « Introduction à la traduction française », in Molefi Kete Asante, *L’afrocentricité*, Éditions Menaibuc, 2004, p. 5.

² Molefi Kete Asante, *An Afrocentric Manifesto : Toward an African Renaissance*, Polity, 2007.

³ La déesse qui porte aussi ce nom symbolise le terme. Elle arbore une couronne avec une énorme plume d’autruche et se tient sur une plateforme en pierre ou une base illustrant la stabilité. Dans la mythologie kamitienne, Ma’at peserait le cœur du défunt pour déterminer son destin.

plaide en faveur de l'émergence d'une force libératrice découlant de la latitude à parler et à écrire en langues africaines.

Enfin, pour Karenga et Asante, la rencontre à l'origine de la création du concept d'afro-américain ne demeure pas tributaire de l'apparition d'un phénomène nouveau trompeur, à savoir la notion de noir ou d'afro-américain qui serait différent du concept d'Africain. Ce constat procède d'une récusation du « dialecte » ou du « créole » et ce qui renvoie à l'*ebony*. Encourt l'incrimination tout « discours noir » s'intéressant à l'incorporation d'une langue africaine dans la langue usuelle. Derrière cette dénomination se profilent les substrats des ressources de la résistance noire à l'oppression raciale.

Le recours à la communication comme discours de résistance et de liberté se conçoit comme le thème majeur de l'ouvrage d'Ama Mazama intitulé *Langue et identité en Guadeloupe. Une perspective afrocentrique*¹. À propos d'Ebonics, les critiques de l'afrocentricité et de l'africanologie en Amérique et en Grande-Bretagne résultent de la confusion déjà évoquée avec l'afrocentrisme dans le préluce à cette séquence. L'afrocentricité est présentée comme une simple tendance philosophique afro-américaine qui ne bénéficie pas de l'assentiment des Africains en terre africaine. Nous sommes en présence d'une critique hasardeuse dans la mesure où la notion d'afrocentricité semble explicite dans les travaux des philosophes africains continentaux. À l'image de nos études précédentes, l'argument avancé par les auteurs qui récusent la notion posent le problème de ce qui relève du spécifiquement africain. Dans cette optique, la reconnaissance des termes de la position afrocentrique reste inséparable de sa perception comme un mouvement intellectuel qui n'appartient à aucun territoire de manière exclusive.

En effet, l'afrocentrisme (par opposition à l'afrocentricité) ne revendique aucune prétention d'appartenance à la philosophie afro-américaine mais de faire partie de la philosophie africaine.

Une autre critique ressortit au concept de *logoi* africain du fait de l'argument relatif au langage, c'est-à-dire, le recours à un terme grec dont l'origine signifie simplement la remise en ordre des choses. Cette critique concerne aussi bien la notion d'Africanologie que celle d'Afrocentricité, dans la mesure où cette dernière s'interroge sur le problème d'un *logos* secondaire à celui d'un fondement, d'un terrain ou d'une idée de centre qui n'est pas identique au centrisme. Il s'agit d'un dispositif articulé à celui de Djed qui se réfère aux piliers représentant la stabilité illustrée dans le mythe ancien kemite par l'épine dorsale du dieu Osiris².

Il importe donc de réfuter la représentation négative de l'Afrique. Cette entreprise appelle aussi l'élimination des éléments associés à l'Europe. Nous sommes là devant une option révolutionnaire à l'image du choix de Fanon devant la Négritude qui a produit une définition de l'Africain en opposition avec l'Européen. Une telle approche aboutit à l'octroi d'une forme de rationalité à l'irrationalisme.

La démarche afrocentrique sollicite le développement de conditions nécessaires et suffisantes en vue de l'émergence d'une conscience noire libérée, dont le résultat serait l'apparition d'un sujet transcendantal africain.

Il convient pour clore cette évocation de considérer l'inquiétude du penseur Lucius T. Outlaw qui s'emploie à mettre en exergue le problème méthodologique suscitée par la conception de l'afrocentricité. Pour cet auteur, les problèmes méthodologiques inhérents au travail d'Asante proviennent de sa forte dépendance à l'égard de l'eurocentrisme utilisé comme un outil dans le but d'engager certaines distinctions critiques. Cette notion s'avère trop chargée et obstruée par des concepts de race et d'appartenance ethnique. Son maniement requiert un travail empreint de finesse nécessitant la prise en compte des précautions méthodologiques et épistémologiques.

Au-delà de son expertise, Asante semble avoir négligé cet important préalable. Qui plus, les éléments utilisés à l'appui de la différence entre européens et africains se caractérisent par leur simplisme. Il accorde souvent à l'Européen la propriété de certaines dispositions qui ne peuvent être considérées comme l'apanage de personnes particulières. Il suffit, pour s'en convaincre, de

¹ Ama Mazama, *Langue et identité en Guadeloupe. Une perspective afrocentrique*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 1997.

² Maulana Karenga, *Maat. The moral Ideal in Ancient Egypt (African Studies : History, Politics, Economics and Culture)*, 1st edition, Routledge, 2003.

considérer l'exemple de l'objectivité dans la production de la connaissance. Dans cette perspective, à son corps défendant, Asante participe au projet eurocentrique concernant notamment l'appropriation hégémonique contre lequel il envisage de lutter avec abnégation.

Tout compte fait, les idées et la problématique de l'afrocentricité demeurent fortement inséparables de la modernité. Asante soutient cette hypothèse quand il nous rappelle que les peuples africains ont contribué à la formation du monde moderne. Contrairement aux postmodernistes qui articulent leurs positions autour des aspects négatifs, l'afrocentricité inaugure un chemin nouveau, même s'il se déploie à l'aune des termes du passé. Le défi inhérent à la transformation sociale devient, à ce titre, une problématique existentielle qui conduit à poser la question du recours au passé culturel dans le but de favoriser l'émergence d'une éthique vivante.

En conclusion, à côté de cette optique tournée vers le passé, existe une perception de l'africanité orientée vers l'avenir. Celle-ci ressortit aux perspectives de la néo-africanité que nous entendons évoquer dans notre analyse ultérieure.

c) Les perspectives d'une néo-africanité

En dehors des concepts tradition/culture et panafricanisme, du rapport entre l'afrocentrisme et l'afrocentricité, la troisième idée qui fait l'objet de la réorganisation conceptuelle par la philosophie africaine concerne la notion de la néo-africanité.

Parmi les motifs qui expliquent cette réorientation se rapportant à la néo-africanité, l'une d'elles renvoie à la perception de l'annihilation prochaine de la culture africaine. Comme le signale l'intellectuelle congolaise Marie Viviane Tsangu Makumba, « théoriquement, le thème de l'usure graduelle et de la mort prochaine des traditions africaines est encore inscrit à l'ordre du jour par un certain nombre d'auteurs africains qui, curieusement dans le quotidien, s'expriment en langue locale avec leur proches, versent la dot à la famille de leur épouse et organisent [...] les célébrations funéraires les plus somptueuses pour honorer leurs morts¹. »

Dans le même sens, la deuxième cause s'attache au fait que « l'élaboration théorique de la culture africaine présente encore de nombreux concepts qui exigent une reformulation plus concise et plus appropriée comme, par exemple, celui de participation ontologique [...] ». L'enjeu porte, entre autres, sur des « concepts traditionnels, ceux que nous formulons à partir d'une observation minutieuse de l'expérience africaine sur le terrain »².

En somme, les perspectives de la néo-africanité résultent des incertitudes inhérentes à la notion de culture africaine et de « l'ignorance qui entoure les lois et mécanismes fondamentaux d'une tradition en pleine évolution. Il s'agit incontestablement d'une compréhension limitée d'une lecture embrouillée de l'expérience des sociétés africaines³. »

La méconnaissance des ressorts de la culture comporte des incidences sur plusieurs domaines de la vie des communautés africaines, partant du régime matrimonial au système politique en passant par la considération de la langue nationale.

Il reste imparti à la conceptualisation de la néo-africanité la contribution la plus adéquate de la culture africaine, « des processus de son fonctionnement et des lois de son évolution en contact avec la modernité ; de fournir un équipement conceptuel d'un nombre appréciable de concepts de références capables d'asseoir une politique culturelle stable et une action ferme d'inculturation religieuse »⁴.

Au-delà de cette mission, une autre découle de la raison selon laquelle, le devoir de définition de leur identité par les Africains résulte « de leur indéniable responsabilité morale et de la continuité de

¹ Marie Viviane Tsangu Makumba, *Pour une introduction à l'africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néo-africanité*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 3. Cette séquence s'inspire de cet ouvrage.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

l'histoire » afin « de prendre en main non pas seulement les destinées politiques de leurs peuples, mais également l'orientation idéologique de leur culture, de manière que l'éclairage intérieur posé sur les aspects les plus pertinents et les plus constructifs ». En d'autres termes, la teneur de l'expérience africaine confère à l'Africain, un « maximum d'authenticité et d'efficacité¹. »

À ce stade, force est d'interroger la congruence de la démarche dans la mesure où il existe d'importantes études fondamentales provenant de personnalités illustres comme Georges Balandier, Roger Bastide, Poirier, Thomas et Jacques Maquet.

Pour bien cerner la signification de la néoafricanité, il convient de considérer l'ouvrage de Jacques Maquet à propos de l'africanité traditionnelle et moderne². Il y définit l'africanité comme « un outil conceptuel qui permet d'appréhender ce qui est commun aux différentes civilisations africaines. Très proche du concept de négritude, il s'en différencie par son orientation. Alors que la négritude avait pour fonction essentielle d'affirmer une personnalité culturelle jusque-là aliénée, l'africanité vise à la compréhension, à l'analyse³. »

En dehors de quelques nuances, le livre admet la diversité de l'Afrique contemporaine et l'auteur semble insister sur l'unité culturelle de l'Afrique qu'il considère comme un fait. Tout en formulant la question de son fondement, elle s'interroge sur l'existence de cette communauté continentale au sud du Sahara.

Au regard de ce bref aperçu, parmi les écueils liés à l'œuvre de Jacques Maquet et des autres auteurs ci-dessus évoqués, les plus significatifs ont trait au caractère folklorique et caricatural des éléments cités à propos de l'africanité. En raison de l'attachement du continent noir, de façon durement irrévocable, à un travail de redéfinition historique, il ne paraît pas inopportun ou inadéquat de promouvoir la réconciliation de l'Afrique avec la cohérence de ses traditions et d'édifier théoriquement la problématique de la culture africaine en pleine transformation.

L'objectif assigné à la démarche consiste à donner de la matière à tous ceux qui s'attardent à l'orée et au seuil des lieux de la décision au sein du continent noir. Restent concernés, les décideurs des politiques culturelles, les promoteurs de l'inculturation religieuse, les étudiants des facultés qui se proposent l'étude des civilisations africaines ainsi que ceux qui portent une passion à l'endroit de la culture africaine. Comme le souligne notre auteure de référence, « si tous gardent en mémoire et tirent les conséquences naturelles de la conviction selon laquelle, le réseau conceptuel qui régit l'expérience africaine dépasse en complexité et en profondeur la singularité insolite des crédulités puériles, le ludisme folklorique des rythmes frénétiques, la spécificité liturgique des ornements bariolés ou l'originalité pittoresque des appellations autochtones »⁴, l'étude aura atteint l'essentiel de sa mission.

Il convient de signaler, pour terminer, que nous sommes en face d'une africanologie qui se présente comme une élaboration théorique dans sa tournure, pragmatique dans sa finalité, culturaliste et fonctionnaliste dans son objet, psychologique dans son registre conceptuel, interconnexionniste ou synchroniste dans sa théorie de l'univers, académique dans sa forme, sectorielle dans sa démarche et exploratoire dans son procédé⁵.

En somme, l'africanologie qui se conçoit comme le but ultime de la re-caractérisation de la néoafricanité s'apparente à une approche théorique à qui échoit une réflexion méthodique et une analyse critique des pratiques sociales, des énoncés idéologiques et des symboliques mythico-religieux qui façonnent la sensibilité néoafricaine. Il s'agit, en d'autres termes, d'une « néo-transcription systématique et académique, dans une perspective pragmatique, des catégories idéologiques en usage par le discours académique sur la culture africaine⁶. »

Dans cette perspective, l'optique africanologique affichée par le théoricien de l'africanité adopte, de manière particulière, une démarche psychoculturelle. Autrement dit, celle-ci s'appuie sur un

¹ *Ibid.*

² Jacques Maquet, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence africaine, 1967.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Tsangu Makumba, *Pour une introduction à l'africanologie*, *op. cit.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 13.

principe qui accorde un dévolu au présupposé idéologique caractéristique du fondement de l'expérience historique des peuples. Elle ne s'attache pas à une analyse des dispositions institutionnelles, linguistiques ou technologiques, sur lesquelles reposent essentiellement les études relatives aux minorités ethniques à l'initiative des ethnologues africanistes, américanistes ou océanistes. Le recours au concept d'africanologie résulte de sa neutralité par rapport à celui d'ethnologie qui semble plus connoté idéologiquement.

La réforme et la régulation du discours sur la société africaine induites par l'africanologie visent à stimuler, orienter et cibler les actions à qui incombe la rénovation culturelle. Cette entreprise transite par une triple action : une clarification des postulats centraux qui organisent la réalité selon l'expérience africaine ; un repérage des mythes essentiels qui signalent l'orientation du complexe culturel négro-africain (il impose leur judicieuse acclimatation) et enfin un discernement qui doit établir une impeccable hiérarchie de valeurs destinées à la redynamisation des aspirations séculaires ou leurs dispositifs historiques (ce qui était loin d'être normalement le cas)¹.

Tout compte fait, la démarche africanologique comporte des implications précises et décisives à qui reste assignée la mission affectée à la facilitation de la rénovation méthodique de la culture africaine : une réaction contre l'impressionnisme (totémisme) qui affecte habituellement les études sur l'Afrique ; une rectification nécessaire des inexactitudes enracinées (syncrétisme) et des préjugés tenaces (irrationalisme) au sujet de la pensée africaine et enfin, une clarification indispensable des impropriétés lexicologiques (participation ontologique), largement diffusée par l'enseignement facultaire².

En somme, la singularité de la philosophie africaine nouvelle paraît associée à son entreprise de réorganisation conceptuelle. Celle-ci intéresse quelques notions parmi les lesquelles, la tradition et le panafricanisme, l'afrocentrisme et l'afrocentricité ainsi que les perspectives de la néoafricanité.

À la fin de ce parcours, il nous faut conclure. L'objectif dévolu à ce titre visait l'exposé de la nouvelle conceptualisation de l'africanité par la philosophie africaine actuelle. L'enquête a mis en exergue le fait que la revendication d'une identité philosophique singulière peut être considérée comme une démarche idéologique dans la mesure où cette dernière n'apparaît pas comme la tâche principale de la philosophie. L'histoire de la philosophie fournit de nombreux exemples à l'appui de cette proposition. Ont été évoquées à ce titre, la francité induite par le cartésianisme, la germanité avec l'identité allemande ainsi que l'identité anglaise de la philosophie analytique. Le rapport établi entre la philosophie et l'idéologie découle de la mission dévolue à la politique dans la compréhension de l'identité. L'apport du philosophe et de l'intellectuel dans cette entreprise comprend les tares de la manipulation d'une notion qui prolifère au sein d'une confusion entre une catégorie d'analyse et une catégorie pratique. Un tel constat relève la complexité de toute tentative de conception d'une identité. Comme tel, il n'existe et ne peut exister une définition apodictique de l'africain. Cette entreprise suppose l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine. Qui plus est, à l'image de toute identité, l'africanité se déchiffre comme un projet. Elle induit une réorganisation conceptuelle de la philosophie africaine autour d'une nouvelle considération de la spécificité africaine. D'où l'importance cette exigence qui incite cette philosophie à clarifier son positionnement disciplinaire : sortir ou demeurer dans l'orthodoxie de la discipline.

II – SORTIR OU RESTER DANS LA DISCIPLINE PHILOSOPHIQUE

L'étude de la *RPK* et de *PA*, révèle des divergences, des convergences et des tendances dans leur acception de la philosophie de l'africanité et la philosophicité de la philosophie africaine. L'analyse qui se donne à lire dans le développement précédent révèle un profond accord sur la singularité de la philosophie de l'africanité conçue comme un projet. Toutefois, les deux conceptions inhérentes à

¹ *Ibid.*, p. 391.

² *Ibid.*, p. 392.

leurs productions comportent des incidences sur le positionnement disciplinaire de leurs auteurs. La tâche assignée à cette nouvelle section consiste en la vérification de chacune de leurs orientations par rapport à la discipline philosophique. Si les auteurs de la *RPK* font l'option de rester dans l'orthodoxie de la philosophie dite « universelle », ils entendent aussi inscrire leur démarche dans une perspective pluridisciplinaire voire interdisciplinaire. Tout en assumant l'ancrage disciplinaire de la philosophie *africana*, ceux de la revue *PA* font, quant à eux, le choix de l'institution d'une nouvelle discipline, en majeure partie, métaphilosophique. Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une négation de la discipline mais d'une orientation différente. Pour rendre compte de ces approches complémentaires et antithétiques en même temps, nous commencerons l'analyse par une tentative de réponse à la question de savoir si la philosophie africaine peut s'apparenter à une discipline comme les autres. Nous poursuivrons la démarche par la reconnaissance des choix épistémologiques de la *RPK* quant à ses rapports avec les maîtres à penser de la discipline. Nous terminerons enfin la démarche par l'évocation des ressorts de l'entreprise de la philosophie *africana* dans sa représentation de la philosophie.

1. La philosophie africaine est-elle une discipline comme les autres ?

L'adjectivation de la philosophie africaine résulte de la revendication par l'Afrique d'un discours philosophique africain. Comme telle, il lui incombe un travail de clarification de son statut épistémologique. Au-delà de sa pertinence présumée, cette requête paraît complexe eu égard à l'épithétisation d'autres rationalités à l'image de la « philosophie chinoise », la « philosophie continentale », la « philosophie juive », la « philosophie chrétienne » ... qui n'ont pas besoin de produire une attestation de leur identité. En raison de cette spécificité revendiquée au sein de la tradition philosophique se pose d'emblée le problème de la nécessité de savoir si cette philosophie africaine est une discipline comme les autres. Cette section procédera sommairement à l'examen de quelques enjeux inhérents à cette interrogation. Elle s'articule autour de trois points importants : qu'est-ce qu'une discipline ? La philosophie africaine et les enjeux portant sur son statut épistémologique ; la philosophie africaine entre particularisme et universalisme.

a) Qu'est-ce qu'une discipline ?

Depuis son émergence sur la scène intellectuelle, hormis la définition de son identité, incombe à la philosophie africaine la clarification de son statut épistémologique. À ce titre, cette séquence s'interroge pour savoir si la philosophie africaine peut être considérée à l'image d'une discipline comme une autre. Nous initierons cette prospection par l'histoire du concept de discipline. Nous essaierons ensuite de relever quelques-uns de ses critères d'identification. Nous terminerons le débat par un exposé se rapportant au défi de la considération due à la philosophie envisagée comme une discipline parmi tant d'autres.

D'une manière générale, la notion de discipline s'élabore sur un certain paradoxe. D'où la difficulté de cerner la charge sémantique qui lui est attachée. Cette situation découle de l'utilisation ancienne du terme en dehors de tout souci de lui conférer un contenu adéquat. Nonobstant son caractère vétuste, son sens actuel conçu comme « un principe de spécialisation de la recherche qui se veut à la fois logique, par sa référence à une théorie unifiée de l'intelligibilité, et fonctionnel, par ses principes d'organisation de la diversité des connaissances¹ » semble récent. En effet, la « disciplinarisation » des sciences « semble alors se substituer au langage d'une organisation des savoirs et des savoir-faire en “ spécialités ” ou “ métiers ” pour couvrir l'ensemble “ naturel ” des sciences et des arts, en le justifiant par une conception encyclopédique de la connaissance². »

¹ Jean Boutier, Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (sous la direction de), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. Enquête, p. 7.

² *Ibid.*, p. 7.

Du point de vue de sa genèse, suivant l'histoire européenne des institutions scientifiques, le développement de la discipline procède d'un « long processus de professionnalisation d'une nouvelle signalétique, l'unification des nomenclatures de la communication scientifique et la répartition des savoirs dans une classification qui se voulait raisonnée¹. »

Au-delà de ce que la discipline se définit comme « un ensemble d'unités discursives dont la configuration particulière délimite une aire autonome de recherche et d'expérimentation », celle-ci se comprend aussi comme « un mécanisme social de différenciation intellectuelle. Elle est également une micro-institution, au sens que Durkheim attribuait à ce terme, c'est-à-dire un instrument de contrôle social dont relève la régulation idéologique des activités scientifiques. On entend donc ici par discipline un mode de connaissance systématique qui se réalise à travers la diversité des enjeux sociaux institutionnalisés². »

À ce stade, nous retiendrons la définition de Jean-Louis Fabiani qui conçoit la discipline à l'image d'un « corps de savoir entendu comme articulation d'un objet, d'une méthode et d'un programme ». Il s'agit de la désignation d'une « activité scientifique comme une forme particulière de la division du travail dans le monde social³. »

Dans la perspective de cette citation, l'existence d'une discipline appelle, en premier lieu et de manière prosaïque, « la constitution et la reconnaissance préalable d'un objet commun – d'une théorie ou d'une loi » relevant, pour reproduire le vocabulaire de Thomas Kuhn, de la « science normale »⁴.

Par ailleurs, si la pertinence de ce premier critère semble minorée par le fait que depuis le XIX^e siècle, la discipline « ne se forme plus autour d'un noyau discursif central » en raison surtout de « la perméabilité des frontières épistémologiques », sa réalité paraît, en second lieu, tributaire de son édification « dans la représentation matérielle du groupe. En réalité, l'inscription sociale véritable de la discipline c'est le groupe en tant que micro-institution⁵. » Autrement dit, en recourant au concept kuhnien de « matrice disciplinaire », son efficience s'avère inséparable d'une « adhésion commune de spécialistes à une discipline particulière et la possession d'un certain nombre d'éléments ordonnés (les généralisations symboliques, les paradigmes métaphysiques, les valeurs) constituant le paradigme de la discipline⁶. »

En somme, à la question de toute tentative de compréhension de la discipline, les deux premiers critères ressortissent à « la relation continue entre un corpus doctrinal spécifique et l'activité occupationnelle d'un groupe⁷. » Le troisième vocable à même de contribuer à sa caractérisation renvoie à l'institution, mieux aux « enjeux institutionnels » à qui revient la détermination de la forme disciplinaire dans la mesure où ce défi reste marqué « par le pouvoir, supporté par les producteurs, de définir le corpus doctrinaire à être transmis, le curriculum, les règles d'apprentissage et finalement les méthodes de certification et de sanction⁸. »

Pour clore cette approche notionnelle, il importe de convoquer ici la notion (bourdieusienne) d'*habitus* disciplinaire qui se propose la récusation du « dualisme stérile qui met en opposition une conception internaliste de la discipline, qui isole la connaissance de son contexte d'élaboration, et une conception externaliste qui s'emploie à l'inverse à la réduire à ses dimensions sociales ou historiques⁹. »

¹ *Ibid.*

² Michel Leclerc, « La notion de discipline scientifique et ses enjeux sociaux », *Politique*, n° 15, 1989, p. 23.

³ Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Cas de figure », 2010, p. 26.

⁴ Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Alberto Cambrosio, Peter Keating, « The Disciplinary Stake : the Case of Chronobiology », *Social Studies of Science*, Vol. 14, 1993, p. 328.

⁹ Leclerc, *art. cit.*, p. 50.

Dans cette optique, « l'habitus disciplinaire dévoile ainsi une discipline qui est résultat d'une lente construction socio-technique et dont l'ensemble des connaissances produits est " la conséquence de la mobilisation de réseaux hétérogènes ".¹ »

En d'autres termes, l'édification d'une discipline s'avère indissociable de la légitimation d'un objet particulier d'une part et, d'autre part de la latitude d'en décider les modalités sociales de production et d'enseignement².

Au regard de ce qui précède, la philosophie africaine apparaît-elle comme une discipline comme tant d'autres ?

En Europe et en France de manière particulière, la philosophie africaine peine à acquérir le statut d'une discipline à part entière. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le fait qu'il n'existe pas de facultés affectées à l'enseignement de cette discipline, encore moins d'unités de valeur la concernant. Cette situation contraste avec son adoption, déjà évoquée, par de nombreuses universités outre-Atlantique offrant des modules de philosophie africaine à leurs étudiants.

Se pose, en outre, la question de l'étiquetage des ouvrages, des articles et des recherches renvoyant à la philosophie africaine. L'adjectif « africain » accolé aux travaux de cette philosophie laisse supposer la réalité d'une division implicite du travail.

Autrement dit, s'il semble incomber au chercheur et au penseur africain d'axer leur recherche uniquement sur l'Afrique et en vue de l'Afrique, il demeure impartit au chercheur et au penseur européens d'engager leurs recherches dans une perspective universelle, dans la mesure où « la référence à l'Europe et à l'Amérique n'apparaît presque jamais dans les titres de leurs écrits, même quand les sources sont exclusivement occidentales³ »

Par ailleurs, notre analyse gagnerait à relever le défi attaché au classement des ouvrages de philosophie africaine dans les bibliothèques. Ceux-ci ne sont pas souvent disposés dans les rayons de philosophie mais dans ceux relatifs à l'ethnologie et à l'ethnophilosophie. Pour preuve, il convient ici de citer l'expérience du philosophe congolais Okolo Okondo à propos de son ouvrage *Herméneutique et praxis. Recherche d'une philosophie de la culture et du développement* paru dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*⁴.

« J'ai remarqué – affirme-t-il – que mes collègues et moi, nous nous trouvons dans la partie de l'*Encyclopédie* dénommée conceptualisation de la pensée traditionnelle [...] Selon l'*Encyclopédie*, tous les penseurs africains d'aujourd'hui semblent évoluer uniquement dans le champ de l'ethnologie et de l'ethnophilosophie [...] L'aventure éditoriale, bibliothécaire et critique de mon livre est exemplaire du niveau de méprise et de préjugé que comporte le débat sur la nature réelle de la pensée dite régionale par rapport à la pensée à prétention universelle⁵. »

Tout compte fait, dans une certaine mesure, les injonctions à l'endroit de la philosophie africaine s'agissant de sa philosophicité et de son africanité peuvent laisser transparaître la « réalité » d'un processus de domination consommé, de la victoire d'un renforcement généralisé des normes et des pratiques « scientifiques » occidentales au détriment des rationalités régionales ou ethniques desquelles dépend la philosophie africaine. En d'autres termes, nous sommes en face de la consécration de la prépotence, dorénavant sans précédent, des institutions, des pratiques et des théories « scientifiques » de la zone atlantique nord sur le reste du monde.

L'une des manifestations de la subordination s'observe à travers la lutte par l'Occident contre l'émergence de trajectoires épistémologiques originales désormais conçues comme de simples fictions folkloriques, des « rêveries pastorales » à qui incombe de contenter certaines arrogances indigènes surannées. Le triomphe de cette hégémonie se nourrit d'une puissance politique et économique sans exclure un déséquilibre dans le domaine « scientifique » qui s'apparente à une

¹ *Ibid.*

² Leclerc, *art. cit.*, p. 51.

³ Benoît Okolo Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité », in *RPK* Vol. XXII, n° 39-40, p. 48.

⁴ La dénomination initiale de cet ouvrage a été modifiée par l'auteur suite à la suggestion de l'éditeur proposant l'ajout du concept d' « africain » sur le titre ou le sous-titre.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

hérésie se développant dans les marges de l'empire et dont le seul intérêt réside dans sa spécificité propre.

Cette suprématie scientifique qui s'appuie sur une forte propension à la standardisation, à la « normalisation » des savoirs sur les sociétés s'avère plutôt stérile et semble loin d'être irréversible. Se profile derrière les oripeaux du concept, la réalité du monde qu'il convoque et qui contraste avec la perception qui en découle : contrairement au discours normatif de la *doxa* épistémologique hégémonique, il existe une grande diversité épistémique que ne peut occulter toute tentative d'englobement autoritaire. Les perspectives culturelles et techniques qui découlent des effets de l'accroissement des échanges dus à la mondialisation, consolident, de manière paradoxale, l'affirmation des identités épistémiques et redoublent, par le fait même, les oppositions au sein du domaine politique et dans celui relatif à la production des sciences qu'elles soient sociales ou philosophiques.

En conclusion, nous ne pouvons résumer cette séquence sans signaler avec le philosophe congolais Benoît Okolo Okonda que toute pensée régionale ou ethnique ne peut se mouvoir qu'au sein même de la philosophie quand lui est surtout assignée la tâche de la catégorisation des identités des peuples à l'intérieur d'un « contexte de lutte ou de compétition et lorsqu'on veut reconnaître des apports spécifiques¹. »

Cette remarque nous met en lien avec notre prochain parcours qui correspond au lien entre la philosophie africaine et la mission qui lui est dévolue de clarifier son intentionnalité épistémologique.

b) La philosophie africaine et la question de son statut épistémologique

D'une façon générale, la philosophie africaine semble récente et ancienne à la fois. Depuis son institution comme discipline « scientifique », la philosophie africaine comprend l'exigence de la définition de son statut épistémologique. Son caractère récent se manifeste à travers le répertoire de textes fondateurs qui remontent, dans leur majeure partie, au XX^e siècle. Elle paraît ancienne du fait de l'existence de philosophies traditionnelles sous des formes culturelles qui s'étalent dans le temps et dans l'espace. La prise en compte de cette contradiction apparente semble attachée à l'ambiguïté même du concept de philosophie en général.

En effet, la philosophie désigne, en premier lieu, un ensemble de réflexions pratiques enracinées dans la culture et la raison en tentant d'explicitier de manière rigoureuse et critique les aspects inhérents au vécu d'un monde. En deuxième lieu, elle ressortit, comme le signale la séquence qui précède, à une discipline universitaire comportant un ensemble de codes, de normes, de praticiens reconnus et de coutumes².

Dans cette perspective, la philosophie africaine fait face à une lutte permanente entre les similitudes et les différences liées à ces deux acceptions de la philosophie.

Pour les partisans de l'effectivité d'une philosophie en dehors du cadre d'une discipline, le caractère nouveau de la philosophie africaine ne peut être récusé. Pour d'autres, aucune structure disciplinaire ne peut s'avérer viable en l'absence d'un travail d'engagement critique dans un monde en mutation. Ce qui signifie que l'existence d'une philosophie africaine ne peut faire l'objet d'un débat si l'on considère sa plausibilité au sein de l'Afrique traditionnelle et pourrait, par le fait même, constituer un modèle de philosophie pour le reste du monde.

Dans une certaine mesure, la philosophie africaine ne se considère pas tant comme un champ ou un sujet au sein de la philosophie à l'aune d'un ensemble de questions culturelles originales à propos des préoccupations philosophiques générales. De nos jours, la philosophie africaine traite de la métaphysique, de l'épistémologie, de l'axiologie et de la méthodologie ainsi que de tous les problèmes et de toutes les possibilités liées au philosopher interculturel et le réalise dans des domaines qui intéressent tous les continents.

¹ Okolo Okonda, *art. cit.*, p. 41.

² Cette perspective est celle du philosophe américain Bruce B. Janz, dans un ouvrage déjà cité.

Au-delà de cette réalité, les praticiens de la philosophie africaine sont en proie à une frustration qui renvoie à la permanence du débat relatif à l'existence et à la nature de cette philosophie. Cette frustration paraît concomitante à la récusation de l'Afrique telle qu'évoquée dans la première section de cette étude.

Il importe de signaler qu'à défaut d'apparaître comme une singularité africaine, la qualification des philosophies chinoise, indienne, tibétaine, sud-américaine, juive, chrétienne voire islamique butte devant la même stigmatisation alors que celles-ci revendiquent une importante textualité articulée autour des idées et des questions historiquement attestées¹.

D'aucuns estiment qu'il semble pertinent d'axer l'interrogation sur la portée et la philosophicité des discours rationnels indiens, chinois et tibétains perçus comme des « philosophies d'ailleurs ». Cet étiquetage « philosophique » des savoirs considérés comme des « spiritualités » ou des « sagesse » se déchiffre comme une démarche source de confusion. Un tel jugement comporte une dose de subjectivité dans la mesure où les pensées religieuses ne bénéficient pas du même traitement que les sciences ethniques. Une telle tolérance résulte certainement de la prétention à l'occidentalité de la philosophie en raison des relations que ces religions entretiennent avec la philosophie grecque.

En d'autres termes, les philosophies juive, chrétienne et islamique seraient conçues comme des philosophies « d'ici », tandis que les voies d'approche de la réalité qui doivent leur émergence au sein de traditions religieuses différentes sont considérées comme des philosophies « d'ailleurs ». Il n'est pas à exclure la réalité selon laquelle les rationalités hébraïques, arabes ou persanes encourent le même ostracisme au sein de l'histoire de la philosophie à l'initiative du XIX^e siècle européen.

À la réfutation implicite de l'efficacité d'une philosophie africaine, s'ajoute une prise en compte par les philosophes européens de son effectivité. L'une des causes explicatives de cette discrimination résulte de l'épithète « africain » accolé à cette philosophie et qui semble induire une rebutante idiosyncrasie. Peut-il exister une singularité dans la culture ou la tradition africaine qui serait de facture philosophique ? Dans l'hypothèse de la réalité de cette spécificité, sur quels fondements reposerait-elle ? Peut-on fonder l'existence de la philosophie africaine sur des éléments caractéristiques de l'universalité de la philosophie, à savoir la Raison, en sachant que celle-ci reste toujours située ?

Derrière l'adjectivation de la philosophie africaine se profile la croyance selon laquelle l'adjectif africain exigerait la convocation d'un dispositif conceptuel inhabituel pour rendre compte de cette philosophie africaine, alors que la pratique de la philosophie africaine par le philosophe européen le conduirait à porter un regard rétrospectif sur la philosophie continentale dans le sens de l'évaluation de sa transmission à d'autres univers.

Tout compte fait, comme le suggère le philosophe américain déjà cité, il se trouverait une tension entre la conception « spatiale » et « platale » de la philosophie africaine. La philosophie africaine se définit comme une philosophie spatiale quand elle se pense elle-même dans les limites d'un territoire perceptible sur une carte, d'une part, et d'autre part quand elle tente de récupérer le territoire intellectuel qui lui a été assigné aux XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles par la philosophie des Lumières.

Et la philosophie africaine s'avère platale quand elle accorde son dévolu à une analyse phénoménologique visant l'explication du sens du monde vécu par l'Africain pour les Africains. Elle apparaît comme déjà circonscrite et unifiée ni par la géographie, ni par l'identité de ses praticiens et encore moins par ses concepts et son histoire, mais plutôt à travers ses problématiques adéquates. Loin de minorer ces différents aspects qui ne revendiquent pas une certaine exclusivité dans sa constitution, la pertinence de la philosophie africaine dépend de la nature des problèmes et des réponses qu'elle produit.

En somme, la réfutation ou la revendication d'une philosophie africaine ne peut aujourd'hui faire abstraction, au-delà de tout ce qui précède, de la réalité d'une philosophie qui se construit, à l'image de toutes les autres, suivant les préoccupations inhérentes aux contingences des temps et des lieux. Comme le signale d'ailleurs le penseur congolais Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo, la philosophie

¹ « Philosopher en Afrique »..., *op. cit.*, p. 611.

africaine « existe à travers les textes historiquement attestés, en tant que réflexion systématique et rationnelle, vécue en Afrique, sur le sens de l'existence humaine dans le monde et particulièrement dans le monde africain. Il est de la responsabilité de tout philosophe africain et africaniste de faire de cette “ philosophie africaine ” un lieu permanent de la quête universelle de savoir et d'action, pour une Afrique et un monde toujours plus humains¹. »

Au regard de cette assertion, il ne semble pas inopportun de considérer le problème de la philosophie africaine dans son rapport entre universalisme et particularisme.

c) La philosophie africaine entre universalisme et particularisme

Dans « La philosophie africaine comme particulier universel », le penseur camerounais Meinrad Hebga soutient, dans la perspective du discours qui se donne à lire dans la séquence précédente, l'hypothèse selon laquelle, à l'image de toute philosophie, la philosophie africaine peut être conçue comme un particulier universel. Dans la définition et l'acception de la philosophie africaine, soutient-il, il importe de se garder contre un universalisme ingénu et illusoire. Tout universel concédé à un individu ou à une aire culturelle se présente comme un particulier porté à l'infini par le biais d'une courageuse induction hardie².

Nonobstant sa réalité, la teneur de l'universel ne peut donner lieu à une exposition vouée à l'adoration des esprits. Autrement dit, tout savoir endogène paraît nécessairement singulier et, par conséquent, plural. La difficile remise en cause de cette vérité indubitable trouve ses manifestations dans les productions philosophiques des penseurs européens illustres ainsi que dans celles des penseurs africains. À l'appui de ce propos, deux exemples méritent d'être évoqués : des particularismes européens hissés au rang d'universel et des particularismes africains érigés en universel.

En premier lieu, les particularismes européens érigés en universel. À défaut de concéder une attention particulière à la différence entre les disciplines « scientifiques », le philosophe grec Platon fait usage des ressources du répertoire présent dans son contexte pour produire sa science : mythologie, théologie, éthique, géométrie, arithmétique, droit coutumier des ethnies de l'Hellade, botanique, musique du terroir. Il n'y a et ne peut y avoir de philosophie platonicienne en dehors des éléments perceptibles au sein de son contexte culturel qui ne revendique aucune universalité. Platon est de nationalité grecque. Type-idéal de rigueur et de pertinence, la philosophie platonicienne apparaît comme une philosophie et non pas « la » philosophie. Il s'agit d'une philosophie hellène. En tant que telle, elle se définit comme une rationalité culturellement datée s'agissant de ses contenus et diffère totalement des logiques telles que théorisées par des auteurs comme Friedrich Ludwig Gottlob Frege et de Giuseppe Peano, ou de Alfred North Whitehead et de Bertrand Russell³.

Dans la même optique, Martin Heidegger recourt au folklore germanique dans ses développements métaphysiques dont la portée universelle n'est pas à démontrer. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer son livre *Chemins qui ne mènent nulle part*. Les travaux de cet important philosophe allemand à l'image de ceux de ses prédécesseurs, Kant, Fichte, Hegel ou Nietzsche, restent des œuvres traitant philosophiquement des questions humaines à l'aune de la culture occidentale, voire allemande.

Dans la même perspective, dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, le philosophe Jürgen Habermas engage une observation du nazisme et de l'antisémitisme qui s'affichent comme des

¹ Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo, « Avant-propos » in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, op. cit., p. 8.

² Meinrad Hebga, « La philosophie africaine comme particulier universel », in Ernest-Marie Mbonda (dir.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée africaine », 2013, p. 103. Cette séquence demeure, en partie, tributaire de cet auteur.

³ Friedrich Ludwig Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, « Points essais », 1971 ; Alfred North Whitehead, *The function of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1929 et Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1983.

doctrines historiquement circonscrites. Au-delà de la conviction que celles-ci concernent un peuple situé, l'auteur y recourt en vue d'une incidence sur l'universel.

En second lieu, il existe des particularismes africains érigés en universel. L'un des exemples à même d'illustrer cette configuration concerne le philosophe rwandais Alexis Kagame. Il tente dans *La philosophie bantu comparée*¹, en évitant un enfermement dans son ethnie d'origine, l'analyse de maints documents de provenance française, allemande, belge et africaine en partant de la philosophie aristotélicienne. Ses études relatives à l'examen de nombreux mythes cosmogoniques se recourent avec celles du penseur congolais Théophile Obenga dans *La philosophie africaine de la période pharaonique*².

Tout compte fait, parler de la philosophie africaine concède d'avoir une autre perception de l'histoire de la philosophie qui ne peut se réduire à la philosophie occidentale. Il est ici question d'une ouverture à l'humanité tout entière. Conçue comme une discipline « scientifique », une telle démarche l'incite à revoir son positionnement par rapport aux autres disciplines dans le cadre universitaire. La pérennisation d'une domination occidentale sur les savoirs, dans un contexte mondial marqué par la mondialisation économique et scientifique, apparaît comme une entreprise surannée.

En d'autres termes, sous le prisme d'une discipline « scientifique » à l'image de l'histoire de la philosophie « européenne ou européanisée », la philosophie se déchiffre comme revendiquant sa genèse d'une tradition de la pensée occidentale. Une telle prétention s'avère, de nos jours, intenable en raison surtout de la globalisation dont l'une des conséquences concerne la communication entre différents peuples qui se déploient sur la scène internationale. L'égalité épistémologique peut être perçue, dès lors, comme le point de départ d'un dialogue nouveau à même de favoriser une interprétation et une critique mutuelles³.

Par ailleurs, l'Occident ne peut plus être considéré comme le seul cadre d'expression du philosophe occidental. Sa pratique philosophique intéresse désormais la sphère symbolisant toute l'humanité avec des implications variant en intensité. Dorénavant, en prise avec un monde qui se perçoit comme une maison commune, la philosophie africaine s'invite à la table de l'économie-monde. D'où l'intervention de ses philosophes au sein de ce nouvel aréopage sur des sujets se rapportant à ce mode récent du vivre en commun planétaire. En proie à la même réalité au-delà de la diversité contextuelle, le face-à-face entre l'Europe et l'Afrique se présente comme une composante incontournable.

Dans cette perspective, les thématiques afférentes à la philosophie africaine remettent en cause la science européenne elle-même à qui paraît dévolue la mission de se penser elle-même. Il lui incombe, à cet effet, de se concevoir en tenant compte de l'autre et de son regard. Pour le dire autrement :

« Pensées africaines et occidentales sont ainsi engagées dans un jeu de miroirs kaléidoscopiques fournissant des lieux de rencontre où s'entremêlent les images, les reflets de soi et de l'autre. Cette croisée des perspectives et cette fragmentation des regards permettent de pratiquer la rencontre dans ce qu'elle a de plus inattendu, lorsqu'elle nous dépouille de ce que nous sommes pour nous révéler à nous-mêmes. Toute identité n'existe que dans son opposé ou dans le différent. Je ne peux me penser que parce que je suppose que c'est là ce qui me différencie des autres. Et en même temps, en regardant l'Autre, je me perçois en lui car je discerne notre commune humanité⁴. »

Reste donc assigné à l'intelligence d'engager un travail de mise en regard de la rationalité non-occidentale avec l'histoire de la philosophie, dans un vis-à-vis avec la raison européenne avec son dehors ; faute de quoi, ce dehors risque d'être enseveli sous les catégories européennes. Il apparaît donc nécessaire de considérer les discours rationnels extra-européens qui mettent à l'épreuve la

¹ Alexis Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

² Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

³ Jean-François Mattéi, *Encyclopédie Philosophie Universelle*, Vol. IV : « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998, p. 1222.

⁴ Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 18.

« science » européenne. Il ne s'agit pas d'adopter une attitude relativiste, mais de mener une réflexion, de rechercher un éclairage mutuel pour cogiter à propos de ce qui n'a pas été pensé¹.

La philosophie africaine se meut dans le cadre de la menace de deux écueils divergents : le risque d'enfermement dans un ghetto culturel en dehors d'une considération due à l'universel d'une part et, d'autre part, le risque d'aliénation de ceux qui déploieraient leur industrie à se contenter d'être des répétiteurs érudits et patentés de la pensée occidentale établie en rationalité universelle.

La tentation d'isolation conduirait à travers la quête d'une authenticité africaine, suivant les termes des auteurs comme Paulin J. Hountondji, Marcien Towa, Elungu et Fabien Eboussi-Boulaga à un « ostracisme » vis-à-vis des grands courants philosophiques qui postulent une universalité certaine. Dans ce sens, il importe de définir la philosophie africaine sous le prisme de la rencontre et de la création dans une mutation qui conduit à une reconsidération de la notion même de philosophie. Elle se présente, dorénavant, comme une nouvelle démarche philosophique qui intègre l'ancien et le nouveau en opérant une harmonisation entre le différent et la définition de la singularité de son identité. Son institution dépend de ses emprunts à l'égard des autres savoirs rationnels, « tout en devenant le réceptacle et le lieu de propagation des pensées occidentales. L'Afrique renouvelle ainsi la philosophie en proposant une manière autre de philosopher, en multipliant les approches et les perspectives, en donnant aux notions de rencontre et de création toute leur importance et vitalité². »

Cette conviction est celle de Paulin J. Hountondji quand il soutient que le contournement de la tradition philosophique existante ne paraît pas la voie la plus idoine en vue de la constitution d'une philosophie africaine « authentique », non pas une pseudo-philosophie mais une philosophie africaine dans l'optique même du terme, c'est-à-dire, une philosophie avérée. Son effectivité ne sollicite pas une récusation totale de l'apport de la philosophie « internationale ». Elle requiert son assimilation en vue de son dépassement³.

Fort de tout ce qui précède, l'inscription au sein de l'universalité philosophique semble indissociable d'une procédure visant à tempérer la glose par une recherche originale. La dialectique entre l'universalisme et le particularisme reste tributaire du déploiement de la philosophie africaine dans son contexte avec une mise en relief d'autres traditions philosophiques.

Pour conclure cette séquence, il convient de reprendre ce constat selon lequel, se profile, dans toute adjectivation de la philosophie, un lien étroit entre la revendication d'une philosophie ethnique et sa justification idéologique. Dans le cas qui nous concerne, la philosophie africaine tente d'inscrire son action dans une dialectique entre particularisme et universalisme. C'est pourquoi, au-delà de l'exigence relative à la clarification de son statut épistémologique, l'existence de la philosophie africaine ne peut pas faire l'objet d'un débat. D'où l'intérêt de considérer le positionnement disciplinaire de nos deux revues considérées par rapport surtout à leur philosophie de l'africanité.

2. Le positionnement disciplinaire de la philosophie de l'africanité de la *RPK*

Hormis les divergences et les concordances inhérentes à la philosophie de l'africanité de la *RPK* et de *PA*, leurs différentes conceptualisations de l'identité africaine comportent des convergences et des constances. La portée de leur démarche s'observe à travers les incidences de leur conception relative à la singularité sur leur positionnement disciplinaire par rapport à la philosophie. Dans cette perspective, les auteurs de la *Revue philosophique de Kinshasa* font l'option de rester dans l'orthodoxie de la philosophie dite « universelle ». Ils entendent, néanmoins, inscrire leur exploration dans une optique pluridisciplinaire voire interdisciplinaire. Pour rendre compte de cette démarche, nous commencerons par l'évocation des ressorts du choix de la *RPK*. Nous nous pencherons ensuite sur la portée pluridisciplinaire et transdisciplinaire de cette démarche. Nous

¹ François Jullien, « Penser autrement », Moufida Goucha (dir.), *Philosophie et culture @ Philosophie et transculturalité*, Paris, UNESCO, 2004, pp. 105-106.

² « Vous avez dit « philosophie africaine » ? »..., *art. cit.*, p. 619.

³ Paulin J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Éditions Maspéro, 1977, p. 82.

nous proposons de clore la séquence en évoquant l'inscription de cette entreprise dans les préconisations, déjà évoquées, du philosophe belge Janz Crahay.

a) Rester ou non dans l'orthodoxie disciplinaire avec la RPK

Pour répondre à la double exigence qui lui incombe, la définition de son identité et la clarification de son statut épistémologique, au-delà de la recherche de l'africanité attachée à la RPK, se profile la volonté de demeurer au sein de la discipline philosophique telle qu'elle se conçoit par la philosophie occidentale tout en revendiquant une singularité africaine.

Pour tenter de comprendre cette option, il convient de rappeler l'esprit de la typicité de la philosophie évoquée par Paulin-Joseph Hountondji : « J'affirme, pour ma part, que cette univocité doit être maintenue. Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes, poser les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces *différences de contenu* n'ont de sens qu'en tant que différence de contenu, renvoyant comme telles, à l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation¹. »

Cette allégation du philosophe béninois possède la tendance d'accréditer la thèse de l'inscription de la philosophie africaine en tant que discipline appartenant à la sphère disciplinaire occidentale. Cette démarche est celle de la nouvelle génération philosophique congolaise qui, en dehors de la prise en compte de questions « singulièrement » africaines ne s'appesantit pas exclusivement sur la localisation de la philosophie. Elle contraste donc avec la réaffirmation de l'africanité dans les recommandations du département de philosophie et des religions africaines de l'UCC : « Nos jeunes philosophes doivent être formés de sorte qu'ils soient à même d'élaborer un véritable discours philosophique africain adressé aux Africains, évitant le double écueil qui consisterait soit à s'embarquer dans la philosophie dite universelle soit à s'enliser dans le folklore, l'archéologisme². » Cette préoccupation de l'université congolaise paraît inséparable du problème de la double conscience épistémologique ou critique du philosophe africain qui concerne le problème de la spécificité africaine. Dans ce domaine, « le philosophe postcolonial africain ne peut ignorer les enjeux géopolitiques de la raison depuis la montée des bourgeois en Europe. En effet... la montée de la bourgeoisie européenne est allée de pair avec une appropriation métaphorique de la raison des droits politiques et des privilèges³. »

Au regard de ce qui précède, le fond du débat à propos de l'orientation disciplinaire des philosophes africains ressortit notamment à la difficulté de définir une discipline aussi complexe que la philosophie. L'une des approches les plus idoines dans cette optique concerne la pratique même de la philosophie. S'impose toujours, en dehors de toute option problématologique, la détermination de ce qui a trait au spécifiquement africain. Une telle démarche appelle certainement la médiation de l'autre qui, à travers l'examen de la pratique du philosophe africain, semble à même de relever ce qui renvoie objectivement à l'africanité de la pratique de ce philosophe. La plus-value apportée par cette perspective touche la position d'un problème général qui intéresse la légitimité de la philosophie africaine qui s'apparente, en dernière instance, à une philosophie singulière.

Pour faire le lien avec la première partie de cette recherche, il incombe à toute entreprise philosophique qui réclame une spécificité de justifier le sens de sa démarche. Cette assertion s'appuie sur le fait que la totalité de la réalité se présente comme l'objet du discours philosophique. Il n'existe pas de réalité qui peut se soustraire à son industrie. D'où l'importance du questionnement consécutif à la légitimité de toute pensée ethnique. Et comme le signale cet auteur, « en chaque cas, la réponse à cette question ne saurait être donnée [...] que par le progrès et l'aboutissement de l'enquête philosophique même. Car menée à sa fin, celle-ci doit faire voir comment elle se ramène à

¹ Hountondji, *Sur la philosophie africaine...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

² Ntedika Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines »..., *art. cit.*, p. 14.

³ Kawahiredi, *L'Afrique, entre passé et futur...*, *op. cit.*, p. 204.

la philosophie ; comment donc elle s'en est détachée. Il est cependant possible de montrer, de façon tout à fait générale, que la démarche particularisante est inévitable et, partant licite¹. »

Tout compte fait, en assumant de s'inscrire dans l'orthodoxie de la discipline, la philosophie africaine ne se départit pas de sa vocation d'un discours rationnel régional qui « affirme en permanence les conditions particulières de son enracinement : ses fondements, ses finalités et ses objets propres. Mais cette pensée est-elle vraiment différente de la pensée à prétention universelle ? Puisque cette dernière, sans le dire, cache difficilement son enracinement, ses fondements, ses finalités sociales et ses objets, liés à la région de sa production². »

En d'autres termes, « la pensée régionale ou ethnique n'est que l'autre face de la pensée universelle. Toute pensée est universelle dans sa visée, régionale dans son enracinement. L'affirmation des pensées régionales et ethniques n'est là que pour promouvoir plus d'universalité dans un contexte de liberté, d'égalité et d'échange³. »

Au-delà du constat relatif au statut de toute rationalité à teneur philosophique recherchant une singularité, la philosophie africaine dans le cadre de la *RPK* s'avère en proie à trois options telles qu'elles se dévoilent dans le bilan réalisé à l'occasion de la *Semaine philosophique de Kinshasa* organisée pour son vingtième anniversaire⁴.

La première option ressortit à celle inhérente à la troisième génération des philosophes africains qui envisagent l'intégration de la philosophie africaine dans le mouvement philosophique général du contexte contemporain. Du fait de la singularité de l'époque actuelle, cette démarche appelle la considération d'une approche philosophique dénuée de tout enracinement. Dans cette optique, la spécificité de la philosophie africaine resterait simplement assujettie à quelques « nuances particulières de sensibilité et d'expression⁵. »

En dehors de cette tentative, la seconde renvoie à la tentation perceptible auprès de philosophes africains d'inscrire leur procédé dans le sillage de la problématique mondiale dans le sens de ses enjeux « totalisants » avec une prise en compte des idiosyncrasies locales des pays africains.

Enfin, la troisième possibilité concerne l'assomption à partir d'un discours spéculatif du substrat des diverses manifestations sur lesquelles se réalisent l'actualisation des traditions culturelles du continent noir. Pour y parvenir :

« La méthode ici, serait essentiellement celle d'une herméneutique ; il s'agirait de dégager grâce à un effort approprié d'interprétation, les significations latentes, les expressions culturelles et peut-être avant tout la vie du sens qui est sous-jacente aux structures des langues africaines. Il ne s'agirait donc nullement d'une simple description, mais d'un travail de dévoilement qui aurait pour tâche de transposer les structures immanentes d'une culture dans le milieu du concept. Et la vertu propre du concept, dans cette perspective serait d'introduire une modalité originale et historiquement située de la perception et de la célébration du sens dans un espace universel de confrontation⁶. »

Tout compte fait, « chacune de ces possibilités a sa vérité, de telle sorte qu'il faut peut-être concevoir la tâche de la pensée africaine comme une tâche complexe en laquelle doivent s'entrecroiser trois moments : celui de l'originalité culturelle, celui de l'universalité abstraite (imposé par l'universel de la technoscience), celui de la situation historico-politique. En effet, le

¹ Débat entre les professeurs Ngindu et Lutuza Kabe sur « Le Bwame, la superstructure de la société Lega, frein ou moteur au développement ? », in *La philosophie africaine...*, *op. cit.*, p. 174.

² Okolo-Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité », *art. cit.*, p. 49.

³ *Ibid.* Dans la même optique, pour le philosophe camerounais Eboussi-Boulaga, « la philosophie, constituée ailleurs ou à une autre époque, quand elle est transportée dans un autre lieu, insérée dans d'autres configurations, adressée à d'autres destinataires, s'expose à signifier différemment. De cette différence, il convient de partir même si " l'on sait ", ou postule qu'elle doit être délaissée », in Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu...*, *op. cit.*, p. 186.

⁴ *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1996, Kinshasa, FCK, 2002.

⁵ Georges Ndumba, « " Afrocentrismes " et interculturalité », *art. cit.*, p. 254.

⁶ *Ibid.*, p. 254.

pluralisme authentique n'est pas seulement acceptation des différences, mais aussi garantie des dialogues entre des différences fécondes¹. »

En somme, comme le signale le philosophe congolais Albert Kasanda Lumembu, en dehors de la pléiade de chauvinismes inhérents à son déploiement, la philosophie s'emploie à se départir de tout cloisonnement. « Elle est un savoir libérateur, en ce sens qu'elle confère à l'homme, à tout l'homme qui s'y applique, le pouvoir d'inventer, voire de créer des solutions aux problèmes fondamentaux de l'existence. Dans cette perspective, son enseignement est plus qu'urgent dans une Afrique ambiguë [...] Cet enseignement ne peut être rien d'autre qu'un chantier ouvert qui, dans la confrontation et malgré ses vicissitudes internes, vise la promotion d'un esprit critique et l'établissement d'une base de dialogue avec d'autres formes de penser »².

Ce constat nous met en lien avec notre analyse suivante qui se rapporte, hormis l'option en faveur de l'orthodoxie disciplinaire, à la prise en compte par la *RPK* d'une notion de la philosophie africaine qui recourt à plusieurs disciplines.

b) Une approche de la philosophie africaine qui brasse plusieurs disciplines

En dehors du choix de la *RPK* au profit de la discipline dans sa posture traditionnelle, la constitution de la philosophie africaine appelle une démarche bâtie sous le prisme d'un brassage d'une pléiade de disciplines. Il s'agit d'une industrie qui subordonne l'essor de la philosophie africaine à l'aune de la pluridisciplinarité, de l'interdisciplinarité et de la réalité des autres rationalités africaines.

D'une manière générale, la pertinence de l'entreprise d'un philosophe résulte de sa latitude à opérer une certaine abstraction nonobstant les limites inhérentes à l'entreprise. Depuis son institution comme « discipline », la philosophie africaine semble avoir concédé un privilège à une approche totalisante qui accorde la préséance au tout par rapport aux parties, « l'affirmation de la quiddité ou de l'essence à l'expression des particularités ou à l'interaction entre celles-ci³. »

Une telle perspective aboutit à une perception symétrique de la nature et des rapports sociaux qui ne concorde pas avec les faits eux-mêmes. Se profile une contradiction manifeste entre la philosophie et les autres domaines de la pensée au rang desquels, les sciences sociales, les sciences politiques ou économiques. L'entrée en interdisciplinarité de la philosophie africaine vise le renoncement à son complexe de supériorité dans le but de se « connecter » à ses consœurs parmi lesquelles, l'ethnologie, la théologie et la linguistique.

En effet, « si l'affirmation de la différence culturelle était, hier, un titre de fierté justifiant le recours presque exclusif à ces disciplines, aujourd'hui, le constat des inégalités sociales et économiques est un motif d'inquiétude appelant à l'écoute des autres domaines de recherche⁴. » Dans cette optique, pour la Faculté de philosophie qui publie la *RPK* :

« Il ne suffit pas que le philosophe soit initié à l'histoire de la philosophie et aux branches philosophiques traditionnellement enseignées dans les Universités occidentales, et qu'on s'attende pour le reste à une génération spontanée de la philosophie africaine. Il ne suffisait pas non plus que nos philosophes apprennent à manier les instruments et les méthodes de travail habituels en philosophie dans les Écoles d'Europe et d'Amérique, et que pour l'appréhension des réalités africaines ils ignorent tout ce que l'anthropologie culturelle, la sociologie, la psychologie, la linguistique, les littératures orales peuvent nous apprendre scientifiquement sur l'homme africain, ou se contentent, en ce domaine, de leur bon sens et de leur bonne volonté⁵. »

¹ *Ibid.*, p. 255.

² Albert Kasanda Lumembu, « Leurres et lueurs de la philosophie africaine », in *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud, Alternatives Sud*, vol. X (2003)4, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 18.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁵ Konde, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines »..., *art. cit.*, p. 14.

Cette exigence qui révèle l'importance de la sortie des approches mono-disciplinaires découle des attentes des générations attachées à un « philosopher autrement » sur lequel nous reviendrons dans nos analyses ultérieures. Par conséquent, « étant donné que les grands problèmes de l'Afrique actuelle sont ceux de la totale désorientation des esprits, du sous-développement, de la domination, de l'injustice et de l'analphabétisme, les sciences sociales constitueraient, de façon fondamentale, des “ disciplines d'appui ” à une philosophie d'orientation pour la vie¹. »

Ces disciplines d'assistance proposées par ces auteurs s'articulent autour de la philosophie politique, de la science et de la sociologie politiques ; de la philosophie morale et juridique, du droit (constitutionnel, législatif, administratif et des droits de l'homme principalement) ; de la philosophie sociale, de l'économie politique ; de la philosophie des sciences ; de l'anthropologie philosophique et culturelle ; de la psychologie sociale et de la psychanalyse et enfin de l'éthique ainsi que des institutions africaines².

Pour justifier cette option, les auteurs ci-dessus évoqués soutiennent l'idée selon laquelle :

« Plutôt que de nombreux cours sur la tradition philosophique occidentale (sous le fallacieux prétexte qu'elle serait universelle et donc indispensable à toute l'humanité), nous pensons que pareille perspective d'enseignement philosophique centré sur les domaines vitaux et pratiques de l'existence africaine, en ayant recours aux méthodes et techniques éprouvées en Afrique et hors d'Afrique, contribuerait à écarter l'attitude résignée de neutralité ou d'indifférence [...] face aux souffrances et aux aspirations de nos communautés d'existence. Autrement dit, nous estimons que seule la philosophie pratique [...] est susceptible d'être efficace dans la lutte pour le développement véritable de l'Afrique³. »

Hormis cette vision, l'élaboration de la philosophie africaine appelle la médiation de la théologie. Au lieu d'insister ici sur la portée de ce constat déjà évoqué dans nos développements précédents, il convient plutôt de s'appesantir sur la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité. Comment s'explique cette interdisciplinarité ? Elle se présente comme une tradition dans l'histoire académique africaine. Il suffit, pour s'en convaincre, de retenir l'étendue du rôle assigné aux études partant de l'ancrage africain dans les domaines liés à l'anthropologie, l'art, la littérature, la philosophie, l'économie ou les sciences politiques. La possibilité de nombreuses contributions, revêtant une portée générale pour ces différentes disciplines, semble assujettie aux diverses recherches initiées en Afrique. Le livre du philosophe congolais Yves-Valentin Mudimbe avec la collaboration de Bates et O'Barr apparaît comme l'un des ouvrages qui expriment la pertinence de cette démarche⁴. Dans son évaluation de cet ouvrage, ce philosophe soutient l'idée selon laquelle, « les études africaines, comme tout autre domaine de même type, ne se définissent pas par une discipline. Elles ne le sont pas, elles relèvent d'un espace géographique et de son histoire. Elles ne peuvent que s'actualiser dans l'interdisciplinaire et cela, dans le sens ordinaire du mot⁵. »

Dans cette optique, « si ces études africaines couvrent un domaine, le particulier y est toujours donné dans un rapport à autre chose. Il est à considérer, au moins, dans une double étendue : l'historique et le synchronique. C'est pourquoi l'interdisciplinarité marque nécessairement toute étude ayant trait à la dynamique de ce domaine. À cause de cette particularité, l'interdisciplinarité se problématise elle-même. Elle est son meilleur atout et son péril permanent⁶. »

En dehors de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité, en raison de l'option problématologique de la philosophie africaine, sa constitution sollicite la participation des autres rationalités africaines. Comme le souligne d'ailleurs le philosophe congolais Mundaya Baheta, il paraît sans conteste « que dans notre Afrique d'aujourd'hui les solutions à des problèmes ne

¹ « Philosophons autrement », *art. cit.*, p. 82.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ Bates R., Mudimbe et J. O'Barr, *Africa and the Disciplines*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

⁵ Yves-Valentin Mudimbe et Mathieu Hilgers, « Réflexions sur l'interdisciplinarité et le pouvoir de l'épistémologie », in *Médiations interdisciplinaires, Anthropologie et société*, Volume 37, numéro 1, 2013, p. 154.

⁶ *Ibid.*

peuvent être envisagées à travers une des voies et des méthodes qui relèvent de la division du double héritage qui nous marque d'une façon ou d'une autre de sorte à chercher ce qui est Africain pour le dissocier de ce qui ne l'est pas. Nous ne pouvons donc pas nous dispenser de l'exigence de repenser cet héritage en élaborant des modalités nouvelles susceptibles de nous permettre de mieux considérer nos réalités propres... de nous engager dans la voie de "Nouvelles Rationalités Africaines" »¹.

Ces savoirs qui se révèlent à travers les croyances, les coutumes, la sagesse et les proverbes renvoient à la tradition africaine. À ce titre, « c'est au sein de la tradition vivante et authentique que l'Africain étoffe son bagage théorique par l'ensemble de connaissances tirées de l'expérience vécue dans la société dans la complexité des relations le reliant aux autres sous la régence des lois gouvernant les rapports entre les consciences. Il s'y initie à la conquête de la nature par l'ensemble des techniques élaborées par la société traditionnelle pour travailler et transformer le monde². »

La plus-value apportée par les discours rationnels africains ressortit au fait que la quête par l'Afrique de son authenticité opère un croisement avec elles en amont et en aval de la démarche scientifique moderne. En effet, « toutes ces formes de la rationalité africaine restent valables aujourd'hui compte tenu de la crise des valeurs à laquelle a conduit en Afrique l'adoption des jeux en enjeux de la rationalité occidentale. Elles peuvent être raisonnablement réassumées pour équilibrer la formation de l'homme africain qui, aujourd'hui, même avec ses grands titres acquis à l'école occidentale, ne paraît pas en général moins ridicule comme enfant dès lors qu'il est appelé à agir dans des cadres de vie et de sagesse africaines³. »

Au regard de ce qui précède, la constitution de la philosophie africaine appelle la prise en compte de l'homme africain qui ne peut être considéré comme un fantôme. Il s'agit d'un individu réel dont la tentative de saisie fait appel à la linguistique, à la théologie, à la philosophie du langage et aux sciences humaines quand elles s'assignent la révélation des conditions concrètes de formation de la vérité.

Tout compte fait, la philosophie se déploie au sein d'un contexte situé dans le temps et l'espace. Le positionnement disciplinaire de la *RPK* peut entériner la recherche philosophique d'une africanité par surcroît. Ne sommes-nous pas là devant une prévision du philosophe belge Franz Crahay ?

c) L'africanité de la philosophie par surcroît ou la revanche de Crahay

Telle qu'elle se donne à lire dans l'analyse précédente, la première réponse inhérente au positionnement disciplinaire de la *RPK* concerne son inscription dans la perspective de la philosophie universelle. Cela se traduit par l'abandon, depuis quelques décennies, par les philosophes africains ou les africains philosophes du terrain relatif à la discussion portant sur la légitimité philosophique attachée à leur discours en accordant un privilège à l'acte de philosopher à qui incombe de « prendre en mains de manière rationnelle et critique la destinée du continent⁴. »

Cette vision contraste quelque peu avec la pratique philosophique préconisée par le département de philosophie et des religions africaines dont dépend la *RPK*. Elle rejoint plutôt la visée philosophique des nouvelles générations philosophiques en colère, fidèles à l'orthodoxie de la discipline.

Cette démarche conçoit son travail philosophique à l'intérieur du cadre de la philosophie pérenne qui reprend les différentes approches des maîtres de la discipline. Ne sommes-nous pas en face de la présomption de Franz Crahay qui préconisait l'émergence d'une africanité par surcroît ? Pour cet auteur, en effet, les Africains se devaient simplement d'apporter leur contribution à la philosophie dite universelle dans la mesure où une « africanisation que motiverait avant tout le désir de se différencier à tout prix ferait fausse route parce qu'elle reviendrait à se refuser le bénéfice du bon

¹ Mundaya Baheta, *art. cit.*, p. 217.

² Mundaya Baheta, « Tradition, rationalité et développement », in *Tradition, spiritualité et développement*, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa (du 5 au 11 avril 1992), pp. 119-128.

³ Mundaya, « Rationalité et philosophie africaine : les enjeux d'un discours philosophe africain », p. 219.

⁴ « Rationalité philosophique : les enjeux d'un discours africain », p. 211.

usage de “réflecteurs”. Elle conduirait, le cas échéant, à quelque système de pensée probablement original, mais gravement exposée à demeurer en marge de la civilisation de l’universel à quoi l’Afrique, comme le soulignent Alioune Diop et d’autres, ambitionne légitimement de contribuer »¹. Dans cette perspective, le philosophe belge reprochait aux Africains leur option en faveur d’une philosophie de la différence et émettait le vœu que les philosophes africains se consacrent à des questions philosophiques ponctuelles. Nous ne reviendrons pas ici sur les rapports entretenus entre la philosophie africaine et la philosophie universelle sur lesquels nous avons consacré une séquence dans les analyses précédentes. Il convient néanmoins de signaler que le projet poursuivi par le département de philosophie et des religions africaines visait la formation de philosophes de métiers, aptes à engager une réflexion à la fois critique et radicale, d’influencer fortement leurs contemporains et d’aider les sociétés africaines à conduire leurs actions en profondeur et en toute indépendance.

Par ailleurs, en dehors de l’acte de philosopher dans le sillage de Crahay, il importe de signaler avec Paulin Hountondji que le décollage conceptuel apparaît comme une entreprise en réalisation perpétuelle. En effet, « tous les hommes pensent, sous tous les cieux, dans toutes les civilisations, même s’ils intègrent dans leur discours des séquences mythologiques (comme Parménide, Platon, Confucius, Hegel, Nietzsche, Kagame, etc.), et même si ce discours repose dans sa totalité (comme c’est presque toujours le cas) sur des fondements idéologiques fragiles, dont une vigilance critique doit, à chaque instant, le libérer. Les civilisations africaines sur ce plan, ne font pas exception à la règle². »

Autrement dit, « mythique ou scientifique, idéologique ou critique, le langage est toujours amené, dans l’épreuve sociale de la discussion, à se parfaire et à franchir par bons succès tous les degrés de la rigueur et de la précision. Il reste donc avant tout, en Afrique, à l’engager dans cette épreuve sociale, à le laisser développer sa propre histoire grâce à l’écriture et, ce qui en est le complément nécessaire, grâce à la démocratie politique³. »

Dans le même sens, l’une des failles de l’entendement de Franz Crahay concerne le choix de l’interlocuteur, du destinataire du discours. Contrairement à la nouvelle génération philosophique congolaise qui préconise l’inscription à tout prix dans l’optique des auteurs essentiels de la discipline, Hountondji fait la proposition de considérer l’Afrique comme le premier destinataire de la philosophie africaine.

« Il nous faut aujourd’hui – dit-il – mettre fin à cette extraversion scandaleuse. Le discours théorique est certes une bonne chose. Mais nous devons à tout prix, dans l’Afrique d’aujourd’hui, l’adresser en priorité à nos compatriotes, le proposer à l’appréciation et à la discussion des Africains eux-mêmes. C’est seulement ainsi que nous pourrions promouvoir en Afrique un véritable mouvement scientifique, et mettre fin à ce vide théorique effroyable qui ne cesse de se creuser chaque jour davantage, dans une population lasse, indifférente aux problèmes théoriques, dont elle ne voit même plus l’intérêt⁴. »

Face à cette interrogation, d’aucuns estiment que la tâche qui incombe à la philosophie africaine consiste à la disparition du sujet au profit du seul discours. Il s’agit de la constitution d’un langage à même de favoriser l’oubli de son auteur. Une telle approche pose le problème du statut d’une démarche philosophique qui travaillerait à minorer la place du sujet. La solution à cette énigme ressortit au recours à la méthode qui, dans le cadre de la philosophie africaine, vise la réévaluation des concepts pour les abstraire des circonstances socio-culturelles qui les rendent prisonniers d’une civilisation.

Nous sommes là comme le soutient le philosophe congolais Mutuza Kabe, devant une démarche idoine en vue de l’apparition d’une philosophie spécifique et plus précisément de la philosophie africaine. Il va sans dire que « la position épistémologique des philosophes africains est peu

¹ Crahay, *art. cit.*, p. 83.

² Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »...*, *op. cit.*, pp. 25-26, note 26.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

confortable. Ils se reconnaissent d'une part comme consommateurs d'une philosophie déterminée, imposée et acceptée sans une critique radicale ni de la part des maîtres, ni de la part de disciples. D'autre part, le fait que les philosophes africains soient contraints à s'exprimer dans les langues étrangères rend encore leur position moins confortable¹. »

L'impasse à laquelle aboutit une telle situation risque sa confirmation en dehors de tout travail de réévaluation des concepts et de récusation de la position hégémonique de la philosophie occidentale compte tenu de son auto-érection en monument proposé à l'adoration des Africains « appelés à contempler la beauté, l'harmonie afin d'en incarner les traits². »

En d'autres termes, la constitution de la philosophie africaine reste associée à la séparation entre le glossaire philosophique occidental et les conditions socio-culturelles qui inscrivent ses concepts au sein d'une civilisation singulière. Une telle option concède une importante place à la langue utilisée par le philosophe ; un élément qui se présente comme un instrument à mobiliser pour la poursuite d'une finalité.

Il importe de signaler ici que cette démarche n'apparaît pas comme une nouveauté dans l'histoire de la pensée. Demeure, néanmoins, le problème de son absence dans le contexte africain. Sa justification ne peut faire l'objet d'un débat. En effet, comme le signale le philosophe congolais ci-dessus cité, la vision occidentale de l'Afrique s'élabore à travers un placage sur le passé africain dans le but d'en réduire la complexité en favorisant « des schémas connus » d'une glose découlant de l'histoire européenne. « Leur adaptation réelle aux situations africaines qu'ils sont censés expliquer n'a jamais été sérieusement examinée. Ils portent d'ailleurs eux-mêmes un poids de prestige et de jugement qui leur confère un caractère sacré, et pourtant n'expliquent rien du cheminement propre à l'Afrique³. »

Derrière ce débat relatif au positionnement disciplinaire de la *RPK* se dessine une conception de la philosophie africaine. En raison de la complexité de l'entreprise, l'analyse de la pratique de la philosophie se définit comme l'approche la plus idoine. À ce titre, l'africanité de la philosophie africaine semble indissociable de sa désignation par la perception de l'autre. Il revient à toute rationalité philosophique particulière la justification de son statut dans la mesure où son projet s'articule autour de la totalité de l'être qui renvoie au tout de la pensée et du discours humains. La légitimité de toute spécificité résulte de ce qu'il n'existe pas de réalité qui se dérobe à son questionnement. Dans tous les cas, la réponse à cette interrogation se déchiffre comme l'aboutissement de l'enquête philosophique elle-même. Il lui est donc impartie la tâche de montrer son inscription dans le domaine philosophique et les risques d'un éventuel éloignement. La possibilité d'affirmation du caractère inévitable et licite de toute science singulière paraît attachée à une telle démarche.

À son stade actuel, la *RPK* inscrit son entreprise dans le sillage de l'orthodoxie disciplinaire de la philosophie en général. Elle intègre, néanmoins, un examen adéquat des données des civilisations et cultures africaines sans omettre les productions des écrivains négro-africains. Ce constat nous met en lien avec l'option préférentielle de la revue *Philosophia Africana* qui oscille entre l'orthodoxie et la promotion d'une perception de la philosophie de l'africanité à l'aune d'une nouvelle discipline.

3. Le positionnement disciplinaire de la revue *Philosophia Africana*

La philosophie africaine telle qu'elle se donne à lire dans la *RPK* conçoit son africanité à l'intérieur de la discipline philosophique. Tel ne semble pas le projet de la philosophie *africana* qui adopte une position plus complexe en inscrivant son entreprise à l'intérieur et à l'extérieur de la discipline. *Philosophia Africana* apparaît comme l'une des rares revues savantes qui, aux États-Unis, se consacre à la philosophie de l'africanité, nonobstant le fait que de nombreuses productions

¹ Mutuza Kabe, « Le Bwame, la superstructure de la société Lega, frein ou moteur du développement », in *La philosophie africaine...*, op. cit., p. 172.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

philosophiques acceptent de publier des écrits relevant de cette nouvelle « discipline ». Pour expliciter cette orientation, nous débiterons la recherche avec l'étiquetage de cette revue dans le domaine de la discipline philosophique. Nous tenterons ensuite de répondre à la question de savoir si la philosophie *africana* s'apparente à un domaine universitaire spécifique. Nous terminerons la séquence en examinant la tâche de la décadence disciplinaire à lui assignée par ses concepteurs.

a) La philosophie *africana* s'inscrit dans le domaine de la discipline philosophique

Dans notre section se rapportant à sa définition, nous avons découvert que la philosophie *africana* se perçoit comme une notion heuristique, c'est-à-dire une approche qui suggère des orientations pour les efforts philosophiques des philosophes professionnels et d'autres intellectuels qui se consacrent aux préoccupations concernant les personnes et les peuples africains ou d'ascendance africaine. Lui incombe de faciliter l'organisation des études et des pratiques « philosophiques » passées, présentes et futures par et dans l'intérêt des peuples d'origine africaine. Son positionnement disciplinaire correspond à celui qui lui semble dévolu par ses pères fondateurs : une immatriculation au sein de la discipline philosophique.

En effet, la philosophie *africana* s'inscrit bel et bien dans le domaine de la discipline philosophique. Il ressort de nos analyses précédentes que la production, la justification et la validation des connaissances au profit des peuples d'ascendance africaine se peuvent être considérées comme une entreprise récente. Pourtant, de telles démarches se présentent comme un ouvrage aussi ancien que les peuples africains eux-mêmes¹.

Au regard de ce propos introductif, la philosophie *africana* se déchiffre comme une notion de « rassemblement » permettant de recueillir et d'organiser des productions philosophiques et connexes (écrits, discours etc.) et des pratiques (de recherche, de conférence, d'enseignement, etc.) et des traditions des Africains et des peuples d'ascendance africaine².

Nonobstant les orientations initiales implicites dans le terme de philosophie *africana* qui suppose un rapport entre le discours philosophique et un peuple racial ou ethniquement identifié, la philosophie *africana* se déploie au sein de la discipline philosophique. Plusieurs raisons peuvent être évoquées à cet effet.

La première raison qui atteste de l'ancrage disciplinaire philosophique de la philosophie *africana* concerne sa reconnaissance et sa légitimation par le domaine universitaire et académique ainsi que par les différentes associations nationales et internationales de philosophie. D'origine récente, celle-ci date des dernières décennies dans le cas des États-Unis d'Amérique. L'acceptation de la philosophie *africana* comme discipline philosophique, dans un tel contexte, s'accompagne de son approbation par plusieurs autres domaines de la connaissance.

Mérite d'être signalée ici de manière particulière, son adoption par les institutions prônant des efforts interdisciplinaires concertés consacrés à la récupération, à la réhabilitation et à la production de nouveaux savoirs sur les peuples africains et d'ascendance africaine. À l'appui de cette proposition, il importe de citer le Centre d'études et de recherches sur l'Afrique de l'Université Cornell (New York) dans les années 1960, de l'Association pour l'étude de la vie et de l'histoire nègre, de l'Association des études africaines ; sans omettre la revue *Phylon* fondée par W.E.B. Du Bois.

Dans la même perspective, l'apport d'autres organisations de philosophes et d'autres érudits joue un rôle essentiel dans son étiquetage. À cet effet, hormis la Société pour la philosophie africaine en Amérique du Nord, on peut retenir, la Société pour l'étude de la philosophie africaine, le Comité des Noirs en philosophie de l'American Philosophical Association. Il n'est pas à exclure certaines

¹ Cette séquence s'inspire de Lucius T. Outlaw Jr, « *Africana Philosophy* »..., *art. cit.* pp. 90-98.

² Dans l'optique des critères d'africanité évoquant dans le chapitre relatif à la philosophie de l'africanité, la philosophie *africana*, à l'image de la philosophie africaine inclut le travail des personnes qui ne sont ni africaines ni d'ascendance africaine. Elle concerne tout chercheur qui reconnaît la légitimité et l'importance des préoccupations philosophiques et des activités discursives des personnes d'ascendance africaine et contribuent à soutenir de tels efforts.

conférences qui, quoique peu régulières, participent à cet office, à l'image des conférences annuelles sur la philosophie et le combat organisées principalement par J. Everet Green, assistées de plusieurs autres et récemment hébergées par la New School University. Tout comme la Conférence annuelle Alain Locke consacrée aux explorations des liens entre la racialité et la philosophie. D'autres manifestations sont organisées dans les départements de philosophie et des religions au sein de divers collèges et universités à travers les États-Unis.

Peuvent aussi être évoqués ici, l'existence des programmes d'études supérieures dans un certain nombre d'universités qui décernent des diplômes en philosophie *africana* même si ceux-ci se spécifient par leur incapacité à attirer de nombreux étudiants aux États-Unis¹.

Cette remarque nous conduit à la deuxième raison de l'étiquetage philosophique de cette philosophie *africana* à travers le constat de l'existence d'un personnel qualifié dans ce domaine philosophique.

En effet, dans l'optique de son appartenance universitaire, la disciplinarisation de la philosophie *africana* semble aussi observable à travers l'apparition d'un nombre important de personnes africaines ou d'ascendance africaine recrutées, maintenues et promues par les départements et les programmes des établissements d'enseignements supérieurs en Amérique. Existente, en outre, un calendrier d'activités pertinent et des conférences fréquentes relatives au domaine de la philosophie *africana*.

En outre, hormis la reconnaissance professionnelle et la légitimation de la philosophie africaine par l'université et les différentes associations nationales et internationales de philosophie, le troisième motif renvoie à la réalité de plusieurs ressources disponibles en matière de philosophie *africana*. Il se trouve de nombreuses publications sous forme d'articles dans des revues de philosophie ayant trait à son domaine.

Tous ces éléments apportent leur contribution à la construction et à l'enrichissement de la base littéraire qui facilitent l'enseignement, la recherche à même de favoriser la réalité des communautés discursives affectées à un engagement philosophant au profit de la philosophie *africana*. Qui plus est, le projet s'enrichit de la participation et des contributions d'un nombre croissant de personnes, d'étudiants et de professionnels qui ne sont ni africains, ni de filiation africaine.

À ce titre, la disponibilité des conceptualisations de la philosophie *africana* comme une entreprise disciplinaire à l'initiative des études africaines et afro-américaines ne fait l'ombre d'aucun doute. Il suffit, pour preuve, de citer les travaux de Maulana Karenga et de Molefi Asante ainsi que de nombreux philosophes travaillant sous l'égide de la philosophie *africana*.

Enfin, pour clore cette séquence, il importe de souligner que la démarche ne peut être conçue comme une action aisée. L'inscription de certaines œuvres ci-dessus citées dans le domaine de la philosophie *africana* appelle une approche réfléchie et critique de la part des philosophes. Ces recherches suscitent des inquiétudes découlant des conditions sociologiques de leur production (par exemple, les réseaux professionnels et personnels qui ont tendance à ne pas se chevaucher) et des différences idéologiques.

Une telle situation provient de ce que de nombreux professionnels se meuvent au sein d'un contexte culturel anémique marqué par une tendance logocentrique et eurocentrique. La formation de ces philosophes met en exergue un attachement viscéral à l'égard des figures et des textes canoniques « occidentaux » considérés comme les parangons de la philosophie. Restent vouées aux gémonies à travers cette démarche, les idées relevant des disciplines telles que l'histoire, l'anthropologie, la science politique, l'économie, l'art, la musique et la danse.

Il en est de même de la minorisation des programmes d'études interdisciplinaires à l'instar des études africaines, caribéennes, américaines et latino-américaines. Tout comme la trop faible prise en considération des efforts philosophiques des femmes noires qui ont eu les mêmes effets. De telles

¹ De plus, il n'y a pas de programme de doctorat aux États-Unis qui possède la masse critique de philosophes avec les convictions, les compétences, le soutien ministériel et institutionnel ainsi que d'autres ressources nécessaires pour devenir les principaux sites de production, de validation et de médiation de la philosophie *africana*. Le développement d'un programme d'études supérieures de premier ordre en philosophie africaine aux États-Unis s'apparente à l'un des besoins pressants du présent et de l'avenir prévisible.

limitations empêchent l'élaboration de conceptualisations appropriées à même d'aider à la réalisation des préconisations de la philosophie *africana*.

Se pose enfin le problème de l'objet de la philosophie *africana*. En suivant les pistes heuristiques du concept « *africana* », en tant qu'individus africains et descendants d'africains au sein du continent africain et des diasporas africaines, la démarche se heurte immédiatement à des défis pour identifier les objets de l'enquête.

Nous ne pouvons mettre un terme à cette section sans une référence au dévolu accordé par cette philosophie au rapport entre identités et conceptions philosophiques. Cette insistance semble engager la promotion des objets d'études impliquant la formation d'un champ déterminé comprenant des efforts philosophiques des groupes raciaux et ethniques apparentés. Or l'identification des peuples historiquement et culturellement situés apparaît comme une tâche qui reste assignée, entre autres, aux historiens, aux anthropologues et aux ethnologues. L'assomption de cette optique suggère que les explorations sur la philosophie *africana* se conçoivent historiquement et comparativement comme des approches ethnophilosophiques¹. Ce constat dessine une importante orientation caractéristique de ces traités qui s'appuient sur une suspension téléologique de la discipline philosophique.

b) La Philosophie *africana* et la suspension téléologique de la discipline

La philosophie *africana* se déploie sous le prisme de la discipline philosophique. Du fait de la construction de son objet qui fait appel à un lien de cause à effet entre philosophie, identité et africanité, son entreprise s'avère indissociable de l'adoption d'une posture ethnophilosophique. Une telle démarche paraît inséparable d'une suspension téléologique de la discipline philosophique qui inscrit sa démarche dans une perspective de décadence disciplinaire pour adopter le vocabulaire de Lewis Gordon. Pour cet auteur, la décadence discipline se conçoit comme « l'effort fourni pour rendre complets les modèles théoriques dans les sciences humaines, de manière à ce que les hypothèses méthodologiques s'appliquent à l'ensemble du réel². »

La teneur de ce choix découle de ce que, dans l'idée de ses concepteurs, la philosophie *africana* appelle l'exploration de l'ossification des disciplines. Incombe à la théorie de la suspension téléologique de la discipline de permettre aux savants et aux intellectuels de favoriser une prise en compte de l'ouverture des idées et des buts par rapport aux visées primesautières des différentes disciplines « scientifiques ».

Par rapport à sa genèse, le concept de suspension téléologique trouve ses origines dans l'oeuvre de Soren Kierkegaard dans *Crainte et tremblement* à l'occasion de sa critique du système du philosophe Hegel³. Dans *L'appel à la religion et à la philosophie africana*, les promoteurs de la philosophie *africana* préconisent la reprise de cette disposition qui ne doit pas se limiter aux discussions sur l'éthique. Peut lui être aussi dévolue la mission de l'évaluation métathéorique de la théorie et de la discipline. Il suffit, pour illustrer le propos, de considérer la création dans le domaine philosophique par le professionnalisme d'une conception quasi déontologique du travail philosophique à l'aune de la recherche d'une cohérence intrasystémique. Dans ce sens, la suspension téléologique de la philosophie « implique que la philosophie aille au-delà de la philosophie et peut-être d'autres possibilités disciplinaires⁴. »

L'histoire de la philosophie met en relief la réalité selon laquelle la quasi-totalité des « grands philosophes » proviennent soit de la périphérie de la discipline soit de leur capacité à poser des questions qui, en leur temps, apparaissaient malgré la portée de la discipline elle-même. En d'autres

¹ Il importe que les études de la philosophie *africana* prennent en considération l'histoire et la culture des peuples, des nations, des États-nations, des régions d'où émanent les articulations philosophiques au menu de ses discussions.

² Lewis Gordon, *Disciplinary Decadence : Living Thought in Trying Times*, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2006.

³ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages, 2000.

⁴ Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène* n° 235-236, juillet 2011, p. 136.

termes, l'émergence de la « grande » philosophie semble tributaire de penseurs dont la revendication de la qualité de philosophe n'apparaît pas comme une priorité¹.

Il importe de noter ici que la suspension téléologique de la discipline ne peut représenter un apanage de la philosophie. Son extension ressortit à l'assomption du risque par chaque discipline de la mise en veilleuse de la priorité ontologique de son champ ou de son statut en vue de la poursuite d'un but ou d'une cause plus grande. Pour les peuples noirs du monde moderne, la résolution en faveur d'une telle démarche découle de deux réalités : les rapports entre philosophie, race et racisme d'une part et d'autre part, entre la survie et la liberté.

Tout d'abord, le rapport entre philosophie, race et racisme dans les études noires, africaines et afro-américaines. Ces études partent du postulat que l'existence même d'une pensée africaine dépend de la prise en compte de la race et du racisme. À défaut d'apparaître comme incontournable, les réflexions à propos de cette thématique intéressent fortement les sciences humaines dans l'espace américain. Et cette propension pour la race et le racisme s'avère à l'origine de deux sortes d'erreurs disciplinaires.

La première se présente à un écueil méthodologique avec deux dimensions qui lui semblent propres. Il s'agit *primo* d'une dimension soulignée par W.E.B. Du Bois depuis bientôt deux siècles. Celle-ci correspond à la tendance scientifique sociale qui consiste à considérer les gens de couleur comme des problèmes au lieu de les étudier comme des personnes ayant des problèmes. *Secundo*, se pose le problème de la méthode déjà évoqué par Franz Fanon dans *Peau noire masque blanc* quand il affirme que « c'est une bonne forme d'introduire un travail en psychologie avec une déclaration de son point de vue méthodologique. Je serai abandonné. Je laisse les méthodes aux botanistes et aux mathématiciens. Il y a un point où les méthodes se dévorent². »

Dans son commentaire relatif à cette assertion, Lewis Gordon soutient l'idée qu'il reste plus aisé d'étudier ce qui ne pense pas, c'est-à-dire, ce qui ne possède pas la latitude de retourner le regard et de vous étudier. « C'est comme regarder un doigt pointé au lieu d'observer l'endroit pointé par le doigt ». Autrement dit, en tant qu'êtres signifiants, l'action des êtres humains pointe toujours au-delà de l'humain. L'être humain demeure le plus souvent impliqué dans une activité orientée vers l'avenir dont la tendance est de tester la teneur des généralisations à la manière des lois. C'est pourquoi, les sciences humaines procèdent au mieux de principes et reposent sur une question d'interprétation. Les meilleures « lois » de la nature que nous puissions trouver ou développer se déchiffrent comme celles que nous avons tendance à partager avec les animaux que nous dépassons par la parole et la culture³.

Pour revenir à Franz Fanon, « la seule possibilité de retrouver son équilibre est de faire face à l'ensemble du problème. Car toutes ces découvertes ne mènent qu'à une seule direction : faire admettre à l'homme qu'il n'est rien, absolument rien et qu'il doit mettre fin au narcissisme sur lequel il s'appuie pour imaginer qu'il est différent des animaux. Cela ne vaut rien de plus ni moins que la reddition de l'homme⁴. »

La deuxième erreur ressortit à la décadence disciplinaire comme telle. Ce phénomène concerne l'erreur du réductionnisme disciplinaire. Le phénomène touche l'ontologisation de la discipline – littéralement, l'effondrement du « monde » académique dans sa perspective disciplinaire. De nombreux chercheurs se présentent comme les témoins de ses manifestations : des littéraires qui récusent les spécialistes des sciences sociales qu'ils estiment pas très littéraires ; les spécialistes des sciences sociales qui prétendent que les littéraires manquent de scientificité dans leur démarche ; les naturalistes qui rejettent les humanités sur la base de leur manque de « rigueur scientifique » ; les historiens qui contestent tous ceux qu'ils ne trouvent pas assez historiques et les philosophes qui rejettent tous ceux qu'ils ne considèrent pas comme des philosophes – et surtout les historiens pour être moins historiques. Les spécificités selon chaque discipline, prennent une variété de « ismes »⁵.

¹ *Ibid.*

² Franz Fanon, *Peau noire masque blanc...*, *op. cit.*, p. 12.

³ Lewis Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, p. 21.

⁴ Fanon, *Peau noire masque blanc...*, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, *op. cit.*

Pour illustrer le propos, dans la théorie à propos des races, se profile un biologisme qui incite le biologiste à prévoir des concepts à intégrer dans l'organisme en dehors de la prise en compte des processus sociaux qui rendent ces significations normatives. Il en va de même du psychologisme qui présume que la race et le racisme peuvent être perçus comme des dimensions d'une perspective individuelle.

En dehors de ce constat, existe une forme plus pernicieuse qui correspond au nominalisme métaphysique au sein de laquelle, les institutions et les structures linguistiques deviennent fictives. Dans ce cas de figure, la sociologie sert de correctif à la seule condition qu'elle ne s'effondre pas dans le sociologisme. L'importance de cette démarche présuppose soit le caractère quantitatif ou démographique de la race ou du racisme, soit la réduction de tous les phénomènes raciaux et racistes au monde social. L'entreprise comporte le risque d'échec immanent à toute démarche affectée à l'étude des dimensions naturelles et psychologiques de la condition humaine. Les hommes ne se conçoivent pas seulement comme des êtres sociaux.

L'une des défaillances consécutives à l'approche textuelle littéraire intéresse la tentation de croire que les réponses aux questions raciales s'avèrent intratextuelles et intertextuelles. Une telle croyance présume de l'existence préalable des réponses qu'il suffit de décoder. Dans l'hypothèse de la réalité de textes publiés et de manuscrits non publiés, de prétendus théoriciens de la « cause noire » pensent que la spécialisation en théorie raciale consiste simplement à déterminer la position d'un théoricien racial particulier.

Au-delà du problème consubstantiel à la race et au racisme, la deuxième thématique inhérente à la philosophie *africana* renvoie au problème de la survie et de la liberté. Les soucis de survie et de liberté génèrent deux préoccupations philosophiques et corrélatives de l'être et de la libération. Elles se rapportent à l'identité du Noir dans ses dimensions ontologiques. De nos jours, ces préoccupations à propos de l'identité et la libération se complexifient par deux réalités caractéristiques de la réflexion théorique académique : le néopositivisme et l'herméneutique postmoderne.

En termes philosophiques, à l'image des mécanismes régissant le positivisme, le néopositivisme recherche une forme d'exactitude perceptible au sein des sciences sociales à travers une minorisation du « sens » et de l'« interprétation ». La singularité de l'herméneutique moderne concerne plutôt la considération du monde à l'aune de l'interprétation dans une attitude qui porte préjudice à la vérité et à l'objectivité – en réalité à l'égard de la réalité elle-même.

À ce stade, la convergence entre les deux implique leur tendance obsessionnelle à accorder un privilège à la méthodologie par rapport à la « vérité ». Pour le néopositiviste, il n'y a et ne peut y avoir de vérité autre que celle acquise par les biais des méthodes des sciences exactes. L'herméneutique moderne postule l'idée selon laquelle la recherche de la vérité ne dépend pas d'une quête d'exactitude. Elle reste subordonnée à des processus d'interprétation. À ce titre, les deux démarches ne peuvent faire abstraction du dynamisme de la vérité : la « vérité » peut-elle s'avérer dynamique ?

Notre insistance sur les limites herméneutiques et postmodernes demeure justifiée par leurs incidences sur la théorie raciale. Elles découlent, en majeure partie, de plusieurs clichés consécutifs à cette théorie, partant du binarisme à l'anti-essentialisme en passant par la symétrie. À cause de cette situation, de nombreux théoriciens, au rang desquels K. Anthony Appiah et Naomi Zack, récusent la portée de la notion de race.

En réponse à la requête relative à l'invalidité scientifique du concept de la race, se pose la question de savoir si les sciences naturelles pourraient revendiquer l'exclusivité du traitement du problème racial avec la pertinence escomptée. En effet, celles-ci semblent à l'écoute de la force dirigeante de la réalité.

Toutefois, le fait que les sciences naturelles n'apparaissent pas comme les seules formes d'investigation systématique accrédite la thèse selon laquelle, la notion de race met en exergue leurs failles dans cette entreprise. Les disciplines qu'elles englobent (physique, chimie et biologie) se trouvent inaptes à expliquer certains phénomènes. Mieux, il existe, de manière plus générale, de nombreux concepts dont le traitement illustre les écueils de la science.

À titre d'exemple, Karl Jaspers dans *Philosophy of Existence* et Keiji Nishitani dans *Religion and Nothingness* révèlent que la religion peut se concevoir comme une limite, non pas seulement pour la science, mais aussi pour la philosophie¹. Cet écueil met en relief la nécessité de l'adaptation des données d'investigation à l'unicité de leur domaine de pensée. L'argument contre la race sur la base des sciences de la nature souffre donc aussi de l'erreur d'autorité.

En raison des avatars attachés à l'entreprise des différentes disciplines qui se proposent la considération des interrogations liées à la race et au racisme, à la libération et à la liberté, la philosophie *africana* constituerait-elle une nouvelle discipline ?

c) La philosophie *africana* : une nouvelle discipline ?

D'une manière générale, la philosophie *africana* inscrit sa démarche dans le domaine de la discipline philosophique. En raison de son objet qui s'attache à la race, au racisme, à la libération et à la liberté, elle opte en faveur d'une suspension téléologique de la discipline. Perdure, dès lors, la question de savoir si celle-ci ne s'apparente pas à une nouvelle discipline. Pour répondre à cette requête, nous partirons de son appellation qui suggère la réalité d'une philosophie particulière, d'un système, d'une méthode ou d'une tradition philosophique. Nous citerons, à l'appui de cette opinion, quelques éléments de définition de cette philosophie *africana* par Lucius Outlaw qui la conçoit comme :

« Un concept métaphilosophique du troisième ordre, un concept-chapeau qui subsume et organise des 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 générations². »

Par rapport à cette assertion, la philosophie *africana* se déchiffre comme un espace et un forum qui permet une investigation sur des problèmes africains quelle que soit l'origine des philosophes ou des intellectuels à l'origine de la démarche. Une telle entreprise dépasse le cadre de la discipline universitaire.

Il s'agit d'une option qui résulte, entre autres, de la difficulté et des défis associés à l'identification des objets de cette philosophie *africana*. En effet, l'entreprise butte devant le défi de la détermination de la mesure ou de la base à partir de laquelle, il semble adéquat de regrouper sous un seul titre différentes populations et pratiques discursives par le biais de l'esquisse d'une collectivité proprement relationnelle en dehors d'une juxtaposition arbitraire de communautés sans rapports entre elles.

L'un des motifs de cette inquiétude réside dans l'énormité des étendues géographiques et historiques du continent et de la diaspora ainsi que des complexités socioculturelles qui découlent des contacts africains avec d'autres peuples et d'autres cultures. La possibilité de la pérennité de la philosophie *africana* reste tributaire de la considération due à l'histoire du continent africain tout comme la formation et la persistance des peuples d'origine africaine dans les diasporas.

Pour le dire autrement, la conception de l'africanité peut être considérée comme une entreprise ardue en raison de ce que les Afro-américains et les différents groupes apparentés font partie intégrante d'agrégats de populations plus grands. À ce titre, l'analyse de cette « population » appelle la prise en compte de l'ancrage dans les cultures de certaines régions de l'Afrique. Nous sommes en face d'une opération qui consiste à l'évaluation adéquate des réinterprétations

¹ Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, University of Pennsylvania Press, 1971 et Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, 1983.

² Outlaw, *Africana Philosophy...*, *art. cit.*

extensives des structures sociales du continent noir. En dehors de la saisie de ce contexte d'analyse et de comparaison, les recherches portent le risque d'apparaître comme tout simplement « sociologiques », c'est-à-dire, analytiques et anhistoriques. D'où l'importance, comme le souligne Melville Herskovits, de la composante historique qui paraît étrangère aux intérêts directs et aux procédures¹.

Une telle approche appelle un égard à l'endroit de l'histoire acculturative des sociétés noires du Nouveau Monde. Dans ce sens, incombe à la philosophie *africana* l'étude de la dynamique culturelle des contacts des groupes raciaux et ethniques dans les sociétés comptant des populations importantes de personnes d'ascendance africaine.

Pour Herskovits, ces études nécessitent le développement d'un modèle de culture viable qui englobe des aspects tels que la technologie, l'économie, l'organisation sociale, les institutions non parentales, la religion, la magie, l'art, le folklore, la musique et la langue.

En ce qui concerne chacun de ces aspects, les peuples d'ascendance africaine devraient être étudiés pour déterminer dans quelle mesure ils avaient été conservés pendant les contacts interculturels qui les ont « inmanquablement affectés au sein de l'ensemble de la culture ethnohistorique. Cette dernière acception présuppose la perception des cultures comme des ensembles dynamiques mais limités en proie à des changements consécutifs à l'adjonction de nouveaux courants ou à la recomposition des courants dominants.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur l'assomption des préceptes culturels non africains par les personnes d'ascendance africaine qui conjecture la distinction des éléments culturels africains et non africains. Nous évoquerons plutôt la variation du degré d'acceptation de ces substrats non-africains qui ressort de la comparaison entre la technologie avec l'économie d'une part et, d'autre part entre la religion ou la musique. Une pléiade d'éléments de la religion et de la musique dérivés des cultures continentales africaines et conservées dans les cultures de la diaspora descendent de l'Afrique. Le changement suscité par les croyances et les pratiques liées à la technologie et à l'économie n'entame pas leur résistance et leur persistance.

En outre, la mutation de la culture diffère en intensité par rapport aux positions socio-économiques des individus qui composent une société afro-américaine donnée. La rétention de l'africanisme à l'inverse de l'acculturation opportuniste se manifeste au sein de la communauté par le développement d'une strate particulière.

Les incidences de ces ébauches sur la philosophie *africana* et sa philosophie de l'africanité s'avèrent considérables. Il leur revient l'évaluation des variations probables au sein et entre les systèmes de croyances et des valeurs des peuples d'ascendance africaine en fonction des positions socio-économiques de ceux qui les détiennent et les propagent. Emergent, dès lors, des questions de recherche importantes. Par exemple, dans quelle mesure les systèmes de croyances et de valeurs varient-ils en fonction de la situation socio-économique au sein des ethnies d'origine africaine et entre elles dans divers contextes socio-économiques ? Comment les évolutions sont-elles influencées par l'éducation formelle au niveau du collège et de l'université ou par le type d'établissements fréquentés (publics ou privés, historiquement et/ou principalement blancs ou noirs) ou par les périodes historiques ?

Il reste aussi possible d'évoquer la variété relative au rapport entre la philosophie populaire et la philosophie professionnelle (une distinction soulevée par de nombreux philosophes africains contemporains comme cela s'observe dans la première partie de cette recherche).

Tout compte fait, au regard de ce qui précède, les travaux de philosophie *africana* méritent leur inscription dans le domaine des études ethnohistoriques en s'appuyant sur les éléments culturels des peuples africains et descendants d'africains. Il s'agit là de la voie la plus idoine à même de favoriser le développement d'études comparatives, critiques et herméneutiques des divers contextes de la vie des peuples africains et des descendants d'Africains.

Il importe d'ailleurs de faire le constat que plusieurs philosophes professionnels s'attèlent urgemment quoique différemment à l'affinement de l'interrogation relative à la formation de la

¹ Melville Herskovits, « Sur certains modes de comparaison ethnographiques », in *The New World Negro : articles choisis dans les études afro-américaines*, Bloomington, Indiana University Press, 1966, pp. 71-81.

personnalité dans des situations multiculturelles. Cette tâche se conçoit comme une préoccupation majeure pour maintes personnes d'origine africaine dans les Amériques à propos surtout de l'éducation de leurs enfants¹.

Il paraît possible de percevoir au sein des sociétés afro-américaines comment différents éléments culturels construisent leur propre unité. Hormis l'opportunité de la dissection à laquelle ceux-ci peuvent donner lieu dans leurs composantes historiques, toute personne, expérimentant les sanctions subliminales d'une entité sociale établie de longue date, perçoit ladite unité. Le traitement du problème se rapportant à l'inculturation met en exergue le développement de la personnalité comme le suggère l'exemple du dessein affecté à l'assimilation de l'enfant noir dans des cultures de dérivation multiple.

Plusieurs interrogations surgissent de cette entreprise : quels projets éducatifs et acculturatifs apparaîtraient comme les plus idoines en vue de la formation et de l'évolution des personnalités des enfants et des jeunes d'ascendance africaine dans les différents lieux sociaux ? Ne s'agit-il pas d'un défi par rapport à la notion de « double-conscience » de Du Bois s'agissant de l'auto-compréhension des Noirs dans le Nouveau Monde et plus particulièrement aux Etats-Unis d'Amérique ?

Si ces questions continuent d'occuper les chercheurs, les artistes et les militants de la cause noire, se pose toujours le problème des types de récits historiques à produire en vue de fournir des bases dans la structuration de la philosophie *africana* et de sa philosophie de l'africanité. De larges histoires régionales et continentales se présenteraient, à ce titre, comme des éléments les plus adéquats affectés à cette tâche. Cela solliciterait, toutefois, la prise en compte des histoires particularistes de royaumes, de peuples, d'États-nations, d'unités économiques, d'organisations, d'institutions et de mouvements se rapportant à l'Afrique continentale et à la diaspora.

Dans cette optique, la géographie ne peut être considérée comme un facteur essentiel d'organisation en matière de philosophie *africana*. Sauf dans le cas de la détermination initiale des objets d'études. Cette limite au recours à ce principe procède du fait que les frontières géographiques n'établissent pas des frontières imperméables par rapport aux flux culturels. En effet, de telles frontières semblent constamment traversées par les pratiques structurantes des économies politiques qui apparaissent comme les moteurs de la formation de nouveaux courants culturels.

Par ailleurs, la conception de l'africanité par la philosophie *africana* accorde une attention particulière à l'ordonnement de diverses données ethnographiques dans le continuum de leur déploiement et du degré d'intensité de la persistance ou de la transformation des éléments culturels dans le flux particulier au cours du temps.

La manière dont des éléments, tels que le nom et le rôle d'une divinité ou d'un saint, le complexe des rites de mort, les attitudes envers les jumeaux, l'utilisation spécialisée de la magie comme auto-assistance protectrice ou agressive peuvent être extraits d'un réglage original et retravaillé dans un autre contexte.

De ce qui précède, le développement épistémologique de la philosophie *africana* reste tributaire de la mise en exergue d'études comparatives transculturelles des systèmes de pensées tels qu'ils se donnent à lire dans les répertoires culturels de divers peuples africains et d'ascendance africaine.

En somme, notre analyse de la philosophie *africana* met en lumière un positionnement différent de celle de la *RPK*. Tout en reposant sur l'étude de la race et du racisme qui constitue son objet de prédilection, elle présume des limites de la pensée que constitue toute approche destinée à son examen. D'où la nécessité d'une inscription au sein de la discipline philosophique. Une telle démarche se déploie autour de l'exigence d'une suspension téléologique de la discipline. Il lui incombe néanmoins, une ouverture qui donne à la philosophie de se définir comme un espace d'échange sur les sujets qui touchent à la libération de l'africain ou des personnes d'ascendance africaine.

¹ Il s'agit d'une interrogation qui a constitué le cœur de l'attaque juridique réussie contre la ségrégation dans les écoles publiques consolidées par la Cour suprême des États-Unis dans l'affaire *Brown v. Board of Education de Topeka Kansas* en 1954. Aujourd'hui, de nombreuses personnalités mènent des campagnes pour l'émergence des écoles et des programmes scolaires « afrocentrés » pour les enfants noirs de nombreux districts.

Pour clore ce titre, il convient de rendre compte du chemin parcouru. L'objectif assigné à cette étude était de tenter de répondre à la question de l'orientation disciplinaire de la philosophie de l'africanité de la *RPK* et de celle de la revue *PA*. Nous avons commencé l'analyse par un débat général sur l'appartenance disciplinaire de la philosophie africaine. La philosophie africaine est-elle un domaine de recherche comme les autres ? Partant de l'acceptation de la discipline qui renvoie à un corps de savoir articulé autour d'un objet, d'une méthode et d'un programme, au-delà de la justification continue de son statut épistémologique à lui assignée, nous sommes parvenus à la conclusion selon laquelle, la philosophie africaine se présente comme une philosophie qui continue à se construire à l'image de ses consœurs, suivant les contingences du temps et de son environnement. Dans cette perspective, la philosophie africaine se spécifie par les conditions singulières de son enracinement. Son caractère de philosophicité ordinaire ressortit à sa prétention à l'universalité. Au regard de cette séquence notionnelle, nous avons entrepris l'étude du positionnement disciplinaire de nos deux revues. Nous avons découvert que la *RPK* fait l'option de rester dans l'orthodoxie de la discipline philosophique. Et sa conceptualisation de l'africanité semble inséparable de l'adoption d'une démarche pluridisciplinaire. La revue *PA* opère plutôt le choix de l'institution d'une nouvelle discipline. Sur la base de sa dénomination latine, elle revendique la prétention de couvrir un large territoire partant de l'Afrique aux diasporas noires en passant par l'Amérique. À ce titre, son entreprise repose sur la philosophie académique. Elle recourt néanmoins à d'autres idées telles que la suspension téléologique de la discipline philosophique et la décadence disciplinaire. Son acception de l'africanité s'avère, à ce titre, inséparable de la constitution d'une nouvelle discipline à l'aune de l'ethnophilosophie et de l'ethnographie. Cette remarque nous donne l'occasion de porter l'interrogation sur la compréhension de la philosophicité et de l'africanité de la philosophie africaine actuelle.

III – PHILOSOPHIE ET AFRICANITÉ DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

L'enquête autour de laquelle tourne cette recherche a trait à la philosophicité et l'africanité dans la *RPK* et la *PA*. L'objet d'étude de ce quatrième chapitre intéresse la considération de la singularité africaine qui découle de l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine. Cette démarche se manifeste, en premier lieu, par la conceptualisation d'une nouvelle africanité. Elle s'élabore, en second lieu, à partir d'un positionnement pour ou contre l'orthodoxie de la discipline philosophique. Au-delà des divergences entre les deux revues considérées, l'examen révèle des ressemblances qui s'expriment à travers un nouveau statut épistémologique concédé à la philosophie africaine. L'objectif assigné à cette section consiste en la présentation des convergences dans l'état actuel du débat sur la philosophicité et la philosophie de l'africanité de la philosophie africaine dans l'optique de nos deux revues de référence. Trois moments composeront cette étape. Il s'agira de l'évocation de la thématique relative au dépassement de la problématique l'existence ou non de la philosophie africaine. Nous nous appesantirons ensuite sur l'émergence d'un « philosopher autrement » inhérent à la philosophie africaine présente. Nous terminerons l'étude par l'esquisse du type-idéal du philosophe de la philosophie africaine nouvelle.

1. Le dépassement de « la problématique de la philosophie africaine »

L'histoire de la philosophie africaine met en exergue le fait que les premières générations philosophiques africaines semblent avoir déployé toute leur entreprise pour tenter de répondre à la question de la définition de sa démarche épistémologique et de son africanité. Force est d'admettre, aujourd'hui, que les discours qui se donnent à lire dans les travaux de ces personnalités paraissent entériner la fin de cette controverse. Se profile donc un dépassement de la problématique consécutive à la philosophie africaine. Dans cette optique, cette séquence s'emploiera d'abord à la

position présente de la philosophie africaine s'agissant de l'efficience ou non de la philosophie africaine. Elle essaiera, ensuite, de montrer la vacuité du dilemme établie entre philosophie pratique et philosophie contemplative. Nous terminerons le parcours par l'option en faveur du développement d'un « philosophe-engagement-pragmatologique ».

a) Existe-t-il ou non une philosophie africaine ?

Le caractère illustre de la problématique de la philosophie africaine ne fait l'ombre d'aucun doute. Il incombe à cette section la clarification de la situation actuelle de la philosophie africaine. Dans un passé non lointain, évoquer le destin de cette philosophie se déchiffrait comme une entreprise périlleuse, au-delà de l'attestation de la réalité d'une importante littérature africaine de facture philosophique conçue à l'aune d'une pensée politico-idéologique ou sous le prisme du domaine mystico-religieux. Il ne nous semble pas superflu de signaler les incidences de la publication de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels se rapportant à la prise de conscience par des auteurs africains et non-africains de la matérialité « des valeurs fondamentales et des conceptions du monde spécifiques du continent noir » de portée philosophique. En dehors de de cette prise de conscience qui ne s'apparente pas à une célébration de la philosophie africaine, l'ouvrage du religieux belge comportait l'avantage et le défaut de poser la problématique de la philosophie africaine.

La réponse à la question de la vitalité ou non de la philosophie africaine ou non produit deux tendances contraires. Il s'agit, en premier lieu, de l'orientation ethnophilosophique qui se situe dans l'optique du révérend Père Tempels. En second lieu, se profile une approche qui récuse la matérialité de cette philosophie.

Pour de nombreux auteurs, les deux postures se recoupent autour de l'idée qu'il n'y aurait pas de philosophie typiquement africaine dans l'économie générale de l'héritage culturel de l'Afrique contemporaine. Il n'existerait qu'une parodie balbutiante de la philosophie d'obédience occidentale. Dans la même perspective, ferait aussi défaut le principe d'une philosophie africaine à qui échoit la position de la question de la résolution efficiente et systématique des graves problèmes inhérents au continent noir.

Au total, la justification de l'efficience de la philosophie africaine peut apparaître comme une entreprise qui a mobilisé les philosophes africains pendant plus d'un demi-siècle. L'une des difficultés immanentes à cette aventure découle de l'absence d'univocité du concept de « philosophie », en raison de ses différentes applications suivant son déploiement au sein de divers environnements géographiques. La philosophie se définit, comme nous l'avons déjà signalé dans notre séquence portant sur l'adjectivation de la philosophie africaine, comme une activité mentale. Son caractère universel ne fait, dès lors, l'ombre d'aucun doute et son concept peut être perçu dans son univocité. Une caractéristique qui mérite, aux yeux de Paulin Hountondji, d'être considérée. « Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes ni poser les mêmes questions d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces différences de contenu n'ont de sens qu'en tant que différence de contenu renvoyant comme telle, à l'unité principale d'une même discipline, d'un même style d'interrogation »¹. Dans le même sens, pour le philosophe camerounais Bidima, la réponse à la question de l'identité de la philosophie africaine appelle, de manière préalable, la conceptualisation de la philosophie prise dans son ensemble. Il s'agit, à ses yeux, d'une « question insoluble puisqu'il n'y a pas une définition de la philosophie, mais des définitions appartenant à des histoires particulières »².

Cette option dont la pertinence paraît justifiée par la réalité selon laquelle la philosophie africaine ne pose plus le problème de son identité, mais celui relatif à la recherche dans les domaines se rapportant aux questions liées à la politique, à l'éthique, à la religion, à l'éducation, au développement, à la communication et au statut de la science. La philosophie africaine se conçoit comme un engagement de soi qui conduit l'Africain à porter la réflexion sur son avenir et

¹ Hountondji, *Sur la philosophie africaine...*, op. cit., pp. 52-53.

² Bidima, *Le philosophie négro-africaine...*, op. cit., p. 4.

l'adversité attachée à son histoire. Suivant les préconisations aristotéliennes, il n'incombe pas à la philosophie « d'informer, de traverser dans l'esprit des auditeurs un certain contenu théorique, mais de les former et il s'agit aussi de mener une recherche commune : c'est cela la théorétique »¹.

En somme, en dehors de ses failles, la certitude de la philosophie africaine ne peut faire l'objet d'un débat. Son effectivité reste tributaire de la diversité de ses productions à propos de thématiques multiples, de sa capacité à se remettre en cause s'agissant de la conscience critique à son propre égard. Qui plus est, sa validité s'observe par l'existence des œuvres et des travaux à facture philosophique attestée.

La philosophicité de ces travaux ne semble pas subordonnée à des critères reconnus universellement. Le concept de philosophie est à entendre ici dans un sens plus large qui inclut, *ipso facto*, des travaux de philosophie et ceux d'autres disciplines. Il en est de même d'écrits aptes à être exploités par le philosophe, en dehors de leur différence eu égard aux travaux consécutifs à l'analyse conceptuelle du type de ceux pratiqués habituellement dans les départements de philosophie des universités africaines et autres.

En ce qui concerne l'africanité, les critères retenus comportent un sens large susceptibles d'être résumés succinctement : les écrits philosophiques d'auteurs africains publiés ou restés inédits ; les écrits composés pour l'obtention d'un grade universitaire en philosophie au sein d'une université africaine ; tous les travaux philosophiques sur l'Afrique ; tous les écrits diffusés en Afrique dans des revues et ouvrages collectifs de philosophie, ainsi que toutes les investigations présentées dans des réunions de philosophie se déroulant en Afrique ou portant sur l'Afrique, n'importe où dans le monde. La provenance de ces œuvres ne discrimine aucune origine et nationalité. Il s'agit d'ouvrages résultant d'auteurs africains et non-africains².

Il convient ici d'admettre que l'émergence de cette philosophie n'apparaît pas comme un long fleuve tranquille. Le premier écueil relatif à ce constat renvoie à l'éparpillement et à la dispersion de la littérature africaine philosophique perceptible au sein des revues aux styles notionnels et théoriques hétéroclites.

Il ne faut pas omettre, dans la même perspective, l'absence d'ouvrages de synthèse. Cette faille possède comme adjuvant le caractère protéiforme des thématiques afférentes à cette philosophie africaine. Il en est de même de la difficulté, pour de nombreux africains, d'accéder à la production scientifique découlant des unités et des centres de recherche du continent. Enfin, se pose avec acuité la question déjà évoquée de la clarification du statut épistémologique de cette philosophie, « appelée à se situer dans son intentionnalité définissante par rapport à un dessein général au sein de la pensée dans laquelle elle s'inscrit inévitablement³. »

Tout compte fait, au-delà des défaillances ci-dessus évoquées, l'effectivité de la philosophie africaine ne fait plus l'objet d'une quelconque réfutation. En effet, le caractère protéiforme « des recherches sur lesquelles elle s'engage et la conscience critique qu'elle a prise d'elle-même ont fini par imposer la réalité de cette philosophie africaine dont la vitalité est attestée par des œuvres et des travaux à teneur philosophique conformée⁴. »

Il ne paraît pas inadéquat de souligner pour clore cette séquence que la philosophe africaine ne déploie plus son activité, comme durant les dernières décennies, sur l'énigme consécutive à son identité et à son existence. Elle s'intéresse dorénavant à l'établissement d'un débat, d'une réaction, d'un jugement critique s'agissant de la réalité africaine d'aujourd'hui. Cette démarche excède les domaines de recherche qui se singularisent par leur diversité et leur extension continue.

Elle ne porte plus, en outre, son dévolu sur l'exhumation du passé et la canonisation des mœurs et des cultures héritées de la tradition dans le but de rivaliser avec l'Occident. La philosophie africaine se déchiffre comme le moment de la réalisation d'une conscience critique à l'aune d'un savoir formulé autour d'un agir social. Se dessine derrière cette affirmation le « pouvoir de la philosophie en Afrique, c'est-à-dire sa capacité à s'instituer dans la société, à aider à la transformation des

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 139.

² Coll., *La philosophie africaine. Bilan et perspectives...*, op. cit., pp. 20-21.

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

consciences et à l'élaboration d'une destinée meilleure pour tous en Afrique et dans le monde »¹. En raison de l'engagement problématologique contenu dans cette assertion, cette philosophie africaine ne peut faire fi de la question du dilemme philosophie pratique/philosophie contemplative.

b) Le dilemme Philosophie pratique/Philosophie contemplative

L'étude des acteurs de l'africanité met en lumière l'apparition de nouvelles générations philosophiques en colère qui font l'option d'un « philosophe » destiné à la résolution des questions qui se posent à leurs différents contextes. Si cette tendance apparaît comme une constance dans le contexte américain, cette approche découle, dans le cas de la *RPK*, de l'adoption d'une philosophie « gallinaire » à qui incombe la prise en compte de la réalité africaine. Il s'agit d'un « philosophe pragmatologique » bâti autour de trois dimensions : épistémologique, méthodologique et téléologique. Elle met en exergue le problème du positionnement disciplinaire de la pratique philosophique à propos de la distinction entre l'orthodoxie et la spécificité de la philosophie africaine. Et cette interrogation se manifeste à l'occasion du dilemme entre la philosophie pratique et la philosophie contemplative.

Pour revenir à la philosophie elle-même, le débat renvoie à une tendance affectée à confiner la philosophie africaine dans sa seule fonction « pratique » et à la réduire à une philosophie engagée donc à une philosophie « politique ».

Comme le souligne d'ailleurs le philosophe congolais Benoît Okolo-Okonda, « bien qu'orienté principalement sur la situation de l'Afrique », le problème reste universel « si l'on prend en compte la 11^e thèse de Marx sur Feuerbach : “ Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer ”². »

Dans cette optique, la validité de la philosophie découle de son interprétation de la nature et de sa capacité à travailler pour le changement social. Une telle assertion passe sous silence le fait que l'émergence d'une pensée contemplative à l'image de celle de Parménide, de Platon et du néo-platonisme semble à l'origine de la transformation du monde. Qui plus est, avec la minorisation des apparences sensibles et des manipulations, la mathématique euclidienne avec la physique son adjuvant ont produit une mutation d'où découle l'univers des machines et de la civilisation technicienne³.

Cette remarque nous conduit à axer la démarche sur l'insistance dévolue à la « philosophie du développement » qui, même si elle concourt à corriger la tendance « économiste » et « matérialiste » qui la caractérise, ne se fonde pas sur cette acception de la philosophie. S'esquisse derrière cette recherche d'une philosophie pratique, la définition de la philosophie dans le sillage de la tradition marxiste marquée par un clivage entre une rationalité conçue comme contemplative et une autre perçue à l'aune d'une praxis à même de favoriser la transformation du monde⁴.

Il ressort de ce qui précède l'idée suivant laquelle la pertinence de toute action s'accompagne toujours de la portée d'une méditation préalable. À défaut de promouvoir des solutions pratiques en vue de la résolution des problèmes qui se posent aux sociétés africaines, la tâche du philosophe pourrait se limiter à pourvoir à l'éclairage de la réalité au moyen de sa réflexion.

Si l'acte de philosopher se propose de procurer une sagesse pratique aux hommes, au-delà du maintien du bénéfice pratique et social de la philosophie, qu'elle soit africaine ou autre, cette réalité ne peut lui concéder de faire l'économie de l'assomption, sans retenue, de sa fonction « spéculative » voire « contemplative ».

Une telle option lui procure la faculté d'observer l'existence dans le but d'agir sur elle avec la pertinence escomptée. Cette interprétation qui ne peut être récusée fait l'unanimité au sein de la confrérie des philosophes du « concret ». Le processus de la connaissance appelle la nécessité de

¹ Ngoma-Binda, « Du pouvoir politique de la philosophie africaine », in *RPK*, n° 21-22, 1998.

² Okolo-Okonda, « Nouvelle discours sur l'universalité »..., *art. cit.*, p. 48.

³ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, III^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, p. 8.

⁴ *Ibid.*

l'inscription et la prise en compte par le philosophe des concepts qui se déploient à l'aune de l'universalité. L'existence de la philosophie paraît inséparable de la matérialité d'un cadre conceptuel dont la constitution découle de l'expérience et d'autres apports qui la dépassent.

Au-delà de cette acception de la philosophie africaine, existe une deuxième démarche qui fait le choix de philosopher en accordant un dévolu aux thématiques, aux courants et aux philosophes majeurs de l'histoire de la philosophie. Cette tendance peut être perçue, dans le cas de la RPK, chez les étudiants en DES qui en 1989 avaient émis le vœu de minorer l'africanité de la recherche telle que préconisée les Conseils et le département de philosophie et religions africaines de l'Université catholique du Congo. Leur volonté de relativiser voire de déconsidérer cette option découlait de plusieurs raisons. « Ils exprimaient leur crainte de voir se rétrécir leurs champs de recherche et surtout, peut-être, d'être eux-mêmes coupés ou privés de l'expérience et de la pensée des grands maîtres¹. »

À ce stade, la quête de sa source d'inspiration de la rationalité philosophique par un auteur ne transite pas nécessairement par les méandres d'un cheminement long et tortueux. Elle réside dans les différents ressorts inhérents de son cadre de vie habituel. En raison de l'absence d'un domaine « réservé » en matière de philosophie, toute « expérience humaine » peut faire l'objet d'un travail à teneur philosophique. Dès lors, la détermination du statut épistémologique de la philosophie africaine, qui se présente comme le leitmotiv de cette étude, résulte de la rigueur d'une réflexion seconde sur toute expérience singulièrement africaine, qu'elle soit originairement africaine ou médiatisée par l'apport de l'étranger.

Nous n'insisterons pas ici sur cette disposition qui constitue, à nos yeux, le moment philosophique d'une pensée. La philosophie se conçoit comme une reprise en pensée explicite, une thématisation des idées que peuvent contenir l'expérience humaine ; elle est, par rapport à toute expression de la situation humaine, une délibération seconde, un avis portant non plus sur les produits de l'homme, mais avant tout sur les conditions de possibilités de ces produits, c'est-à-dire, en dernière analyse, sur l'homme lui-même, sur la condition humaine fondamentale.

Le « décollage conceptuel » évoqué dans la définition de la philosophie africaine contemporaine semble inséparable de cette exigence, tout comme de la nécessité de cette réflexion seconde. Ce postulat se déchiffre comme l'un des critères de philosophicité relatifs à la validation des travaux en philosophie africaine.

L'affirmation de cette perspective comporte un aspect impératif seul apte à assurer la singularité de la philosophie par rapport aux sciences empiriques qui partagent l'objectif affiché de la recherche de sens du phénomène humain observé, de la compréhension du réel par le truchement des méthodes plus attachées à la description qu'à l'investigation ; autrement dit plus compréhensives que judicatoires².

Dans le même ordre d'idées, Gabriel Marcel soutient que « l'expérience philosophique, si elle commence nécessairement comme un solo instrumental, tend dans son développement à devenir concertante »³ et elle l'est dans la mesure où elle se confronte à d'autres pensées, car s'opposer à elles équivaut, d'une certaine manière, à s'appuyer sur elles. Dans tous les cas, l'expérience philosophique implique une communication vivante, un dialogue avec d'autres philosophes.

L'existence d'une « communauté de recherche » ne peut être récusée. Tout comme la réalité d'un « philosopher en commun » où tous les philosophes restent en débat avec tous les autres par le truchement d'une conscience témoin, celle qui cherche à neuf, *hic et nunc*. L'une des illustrations les plus significatives, à l'appui de ce propos, concerne Paul Ricœur (et c'est un exemple parmi tant d'autres) qui, de tous les philosophes originaux, se présente comme « l'un de ceux qui ont avec plus de patience, d'humilité et de profit, refait le plus grand nombre de courses classiques, en suivant la

¹ Ngimbi Ntseka, *art. cit.*, p. 117.

² Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychologie de la connaissance objective*, Paris, J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1975, p. 17.

³ Gabriel Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968, p. 25.

trace des explorateurs d'autrefois ; l'un de ceux qui ont suivi comme coéquipiers le plus grand nombre d'expéditions montées par leurs contemporains, avant d'en diriger eux-mêmes »¹.

L'une des conclusions concernant les notes et les exemples ci-dessus convoqués consiste en l'acceptation de la part du chercheur africain de la « philosophia perennis » afin qu'il lui soit loisible de s'en approprier l'esprit et l'intentionnalité profonde. Nous sommes en face d'une approche à même de favoriser son ouverture au dialogue avec son passé ou son présent culturel.

La plus-value escomptée d'un tel dialogue informatif dans les deux sens renvoie à l'apparition d'une contribution apte à considérer le terroir africain comme le point de départ des explorations relatives à la philosophie africaine. Il s'agit là d'une démarche qui, parmi tant d'autres, pourrait combattre le placage inhérent à certains travaux philosophiques présentant l'Afrique comme le champ d'application de longues enquêtes de terrain alors que ceux-ci proviennent d'autres univers. Ceux-ci se spécifient souvent par leur neutralité axiologique déficiente.

En somme, quelle que soit l'acceptation de la philosophie de l'africanité considérée, nous ne pouvons faire abstraction du fait que « la pensée régionale paraît se définir d'abord comme une pensée autre que la pensée de l'Occident, qualifiée d'emblée de pensée universelle. Ce point de vue n'est soutenable que lorsqu'on universalise le particulier et qu'on particularise l'universel². »

Et au-delà du dilemme philosophie contemplative/philosophie pratique, la philosophie africaine fait le choix d'un « penser-engagement-philosophique » pragmatologique.

c) L'émergence d'un « penser-engagement-philosophique » pragmatologique

Depuis quelques années, le débat à propos de son effectivité n'apparaît plus comme l'un des objectifs principaux de la philosophie africaine à l'image de l'abandon de la discussion autour du rapport entre la philosophie contemplative et la philosophie pratique. Cette situation résulte de l'émergence, au sein du personnel académique africain, d'une classe de philosophes africains qui font le choix d'un chemin nouveau. Celle-ci inscrit sa démarche dans la perspective d'une rationalité qui se présente aussi comme une action articulée autour d'une auto-détermination à l'aune d'un « philosopher-engagement pragmatologique ». Il s'agit d'une réflexion-action conçue sous le prisme d'une activité qui, dans son déploiement historique et temporel, intègre un aspect éthique (le bien), une perspective esthétique (le beau) et une dimension mystique (l'amour-agapè)³. Cette génération organise son industrie à l'aune de trois dimensions : épistémologique, méthodologique et téléologique.

D'un point de vue épistémologique, la tâche de la philosophie africaine nouvelle se fonde sur une contestation de certaines positions théoriques relatives au penser-philosophique-africain. Cette réfutation se conçoit comme une triple opposition théorique et une proposition fondamentale concernant : le rejet de l'afro-pessimisme méthodologique et métaphorique ; le refus de l'idéologie du retard, la récusation de la dispersion théorique, la possibilité du couronnement théorique et existentiel des Africains réels.

En dehors de l'épistémologie, la deuxième dimension de l'exigence pragmatologique de cette philosophie concerne la méthodologie. La méthode pragmatologique appartient à une analyse portant sur l'ordre des êtres et des choses avec une attention reconnue aux effets réels (pratiques) qui fondent cette opération et à ceux relatifs à son issue. Celle-ci se focalise sur l'objectif assigné à la philosophie africaine nouvelle dans son option vis-à-vis de la pratique, de l'action et de l'activité. Elle s'intéresse aussi aux substrats matériels qui ordonnent l'agencement de la pensée sans exclure la portée pratique qui découle de l'application théorique.

¹ Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps 72 », 1971, p. 8.

² Okolo-Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité »..., *art. cit.*, p. 49.

³ Stève Bonbongaud, *Les enjeux philosophiques d'une philosophie africaine nouvelle : propositions pragmatologiques*, Kinshasa, Éditions du Centre de recherches pédagogiques, 2008.

De manière spécifique, cette philosophie se tourne vers l'institution de la logique, de l'activité à propos du rapport entre la parole et l'action des Africains. À défaut de prétendre au même statut que certaines philosophies visant une réflexion sur l'action, à travers sa dimension pragmatologique, la philosophie africaine nouvelle recourt à certains de leurs éléments. Elle fait un usage de quelques-unes de leurs représentations, parmi lesquelles, le blondélisme¹, le pragmatisme et l'analyse structurale pragmatologique initiée par le philosophe italien Giuseppe Bufon².

Au regard de l'apport du philosophe italien, toujours dans le domaine méthodologique, cette philosophie africaine possède des modalités d'un « dire » pragmatologique qui se déploie autour de quatre déterminations : un dire interpellateur, un dire instaurateur, un dire incitateur et un dire évaluateur.

Si le dire interpellateur ressortit au repérage des pertinences et des incongruences sociopolitiques et technoscientifiques ainsi que de toutes les errances inhérentes au continent noir, le dire instaurateur renvoie à la refondation des discours et des pratiques. Le dire incitateur vise, quant à lui, l'engagement pratique et une contribution responsable de chacun dans l'édification de l'ordre de l'activité, la mise en œuvre des théories pratiques, tandis que le dire évaluateur correspond à la récapitulation dynamique du mouvement d'épanouissement, c'est-à-dire, l'évaluation historico-temporelle des objectifs fixés et leur impact dans la construction d'un ordre existentiel nouveau.

En somme, la méthode pragmatologique de la philosophie africaine nouvelle tourne autour de trois opérations fondamentales : une prise en compte de manière égale et valorisante des pensées et traditions locales, des discours et des productions philosophiques, de préférence, africaines ; une promotion de leur étude par le biais de leur structuration propre dans le but d'en mesurer la validité et la pertinence ; une valorisation des principaux éléments à même de permettre l'œuvre d'émancipation des Africains ou de promouvoir leur orientation vers cette exigence.

Hormis l'épistémologie et la méthodologie, cette philosophie africaine nouvelle s'appuie, en troisième lieu, sur une dimension téléologique. Celle-ci s'appuie sur sa faculté à servir l'épanouissement des Africains, leur libération et leur développement. Cette entreprise touche les aspects politique et socio-économique, le progrès matériel ainsi que la démocratie occidentale. Elle récuse l'approche développementale unilatérale impartie à cette démarche et qui fait le lit de l'afropessimisme et de l'idéologie du retard.

Elle vise enfin la détermination pragmatologique des institutions essentielles de la philosophie africaine en sollicitant leur orientation vers une joie maximale d'exister des masses africaines. Cette finalité peut être perçue comme la base théorico-pratique à partir de laquelle s'exerce ce travail de libération, c'est-à-dire, la culture, la politique, la société et l'économie africaines.

La philosophie africaine nouvelle s'inscrit dans un projet de résolution des problèmes inhérents au continent noir. Elle recourt ainsi à l'éthique, l'esthétique et la mystique. Sa démarche qui favorise l'enracinement de la philosophie en Afrique prouve son utilité pour les Africains qui, au-delà de leur adversité, font le choix de leur épanouissement en vue d'une « vie bonne ».

¹ Tout d'abord, Maurice Blondel. Le défi de cet auteur intéresse la construction de manière scientifique d'une philosophie alliant la métaphysique à qui incombe de dire l'être et la morale à qui paraît impartir de dire le devoir être. Au-delà de la spécificité de la science de l'action, il existe, selon Blondel, des exigences communes à toute science. Il paraît donc possible de « transporter dans la critique de la vie » au moins l'essentiel de la méthode générale des sciences.

² L'un des ouvrages les plus importants de cet auteur italien comprend une critique radicale une vision traditionnelle de la philosophie. L'évolution de son parcours personnel le conduit à l'acquisition d'une méthode qui le conduit à la conception de cette nouvelle problématique philosophique. Il définit cette démarche dans deux séquences de cet ouvrage à savoir *Problématique pragmatologique : Du langage* et *Éléments pour une analytique structurale pragmatologique*. En mettant en cause la méthode philosophique, Giuseppe Bufon soutient qu'il incombe à la philosophie de ne plus apparaître comme « gnoséologique ». Il importe qu'elle se révèle à travers la vie et les « choses ». Cette démarche possède comme préalable la reconnaissance du fait que les choses se déchiffrent comme relevant du logos et que ce sont les hommes qui leur confèrent un statut. « Eux dont l'activité, immensurable réseau de leurs relations réciproques et constante évolution en complexité, transforme, disons, le monde encore insignifiant et inapte au dialogue, en 'choses' précisément, en signes, en 'intégrons' de sens... bref en *pragmata* étant tout à la fois *logoi*, capables d'engendrer par les hommes de nouveaux discours et de produire de nouvelles 'choses', et comme tels constituant avec les hommes et pour les hommes le langage pragmatologique ».

En effet, dans une histoire du continent noir marquée aujourd'hui par une adversité chronique, il revient à la philosophie africaine de s'avérer opérante. Dans le cas contraire, elle apparaîtra comme « un bavardage, une distraction d'intellectuels en mal de divertissement. Ceci dit, la philosophie au lieu d'être considérée comme la servante des sciences qui ont fait leur preuve dans la maîtrise de la gestion de l'environnement, [...] reprendra sa place d'antan et sa considération originelle qui fait d'elle la " mater scientia ", la mère de la science¹. »

Une importante conséquence découle de cette assertion du philosophe congolais. Il s'agira pour la philosophie africaine d'une préférence en faveur de la mission d'apporter un éclairage à l'évolution de la société africaine vers sa pleine éclosion. Il suffit, pour s'en rendre compte, de ré-évoquer le consensus autour de cette préconisation de la nouvelle génération de philosophes congolais tel qu'elle se donne à lire dans l'éditorial des *Cahiers philosophiques africains* à l'initiative du professeur Tshibangu wa Mulumba :

« Par une sorte d'unanimité dans le refus d'une certaine philosophie, les philosophes réunis à Lubumbashi semblaient faire de l'anti-philosophie. Mais ce n'était qu'une apparence. Il n'en est rien au fond ; l'anti-philosophie des philosophes et Philosophie se joignant, au bout de compte, dans une philosophie repensée [...] un vivant témoignage d'une pensée en quête de sa propre identité, après s'être découverte dans une espèce d'engrenage presque sans issue. L'engrenage épidermique de la " négritude " [...] Il s'agit de savoir si, en Afrique, la philosophie doit être une source de " lumière ", ou bien une lumière qui s'éclaire et, en s'éclairant, éclaire². »

Dans cette optique, la nouvelle philosophie qui se dessine comporte un intérêt à l'égard de l'approfondissement de ses propositions épistémologiques et de la vulgarisation de ses idées.

Tout compte fait, cette philosophie africaine tente de changer la perception du continent noir conçu comme une terre de désolation, des épidémies, des dictatures, des fondamentalismes et des conflits récurrents.

Pour Jean-Godefroy Bidima, l'Afrique ne possède pas la misère comme unique caractéristique : « Elle est aussi un terreau de possibilités, un espace où des individus élèvent leurs problèmes au niveau du concept. S'y posent les problèmes éthiques de justice, politiques d'autorité et de légitimité, éducationnels et religieux. La philosophie devient dans ce cadre non une simple activité universitaire, mais un engagement de soi où l'africain interroge son avenir et ses incertitudes au regard de son histoire³. »

En d'autres termes, la philosophie africaine donne d'envisager le continent noir comme un lieu d'émergence de nouveaux responsables épris de paix et de développement, c'est-à-dire, des promoteurs et des créateurs de « passerelles » afin qu'advienne un espace de vie, d'espérance, d'amour et de joie. Nous sommes là en face d'un enjeu relatif à la construction d'une Afrique qui, par sa renaissance sollicite une autre place au sein de la scène internationale.

L'apport de ce continent à cette plateforme internationale concerne l'harmonie, le rythme, la communion et la mystique. Les Africains restent porteurs d'une logique différente de la raison calculante caractéristique de l'individualisme et du consumérisme occidental : leur participation au projet de régénération du monde et d'humanisation de la mondialisation, telle que la prévoit Michel Kouam. En effet, vécue d'Afrique, « la vraie mondialisation serait à l'image de l'harmonie musicale et d'un ajustement des couleurs symbolisant la richesse des continents »⁴.

Dans le contexte américain, la convocation du pragmatisme par la philosophie *africana* s'appuie sur le recours aux travaux du penseur Richard Rorty⁵. Dans son histoire sociale de la philosophie

¹ Biangany Gomanu, « Culture et idéologie comme facteurs du développement (Le rôle du philosophe négro-africain) », in *Philosophie africaine et développement, Actes de la VIII^e Semaine philosophique de Kinshasa*, du 2 au 8 décembre 1984, FTC, Kinshasa, 1984, p. 293.

² Tshibangu wa Mulumba, Éditorial, *Cahiers philosophiques africains*, n^{os} 3-4, Lubumbashi, PUZ, 1973, pp. 3-4.

³ Bidima, *op. cit.*, p. 123.

⁴ Michel Kouam, « Harmoniser la mondialisation par la musique et la danse », *RPK*, Vol. XV, n^o 27-28, p. 116.

⁵ Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme : Essais 1972-1980*, trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cametti, coll. « L'ordre philosophique », 1993, Paris, Seuil, 1999.

américaine, cet auteur revient sur la teneur de l'opposition objectivité/solidarité. Après la domination sur plusieurs décennies du pragmatisme de John Dewey, la philosophie américaine semble avoir engagé un travail de professionnalisation. S'imposait donc une étude approfondie du rapport entre objectivité et pratique sociale. Si l'action se déchiffre comme l'élément attestant de la nitescence de la vérité, incombe aux pragmatistes de mettre en relief les moyens et les usages qui concourent à la construction de leur acception de la vérité. Aussi le déploiement de l'action pourrait s'apparenter en dernier ressort à un avatar du pragmatisme.

En somme, cette première séquence du dernier chapitre portait sur le développement d'une philosophie nouvelle pragmatologique. Nous sommes partis du sens et des enjeux de cette philosophie africaine nouvelle. Entre autres tâches, il reste imparti à cette philosophie de promouvoir une réorganisation conceptuelle dans le but de favoriser l'identification de sa singularité. Celle-ci nouvelle travaille à la déconstruction des concepts afin de permettre son assomption par les masses africaines.

En conclusion, un tel mandat requiert de la part de la philosophie africaine un abandon momentané des « sentiers battus », particulièrement celui relatif à la métaphysique qui intéresse la recherche de l'être en tant que être pour se muer en une *praxis*. À l'image des praticiens de toutes les autres disciplines scientifiques, le philosophe africain accorde une priorité aux thématiques afférentes aux réalités existentielles des « populations » africaines. Cette démarche sollicite l'adoption d'un « philosopher autrement ». Nous nous proposons dans notre prochain examen d'essayer de relever les traits qui caractérisent une telle pratique de la philosophie.

2. Philosopher autrement : les tendances actuelles de la philosophie africaine

La philosophie africaine se présente comme l'ensemble de traités relatifs aux recherches africaines et africanistes touchant l'analyse scientifique de la société ainsi que des textes produits sur cette philosophie. Pourtant, la quasi-totalité de philosophes africains présument que cette philosophie se meut dans une perspective qui s'apparente à une « reconduction tenace des concepts et modes de penser de la philosophie occidentale¹. » Cette assertion traduit la réalité d'une possibilité d'un « philosopher » différent à qui revient la production d'une argumentation « en faveur de la mise sur pied des structures concrètes susceptibles de rendre le philosophe ... africain, plus performant dans le service qu'il est appelé à rendre à sa société². » Cette section se propose de rendre compte des critères de ce « philosopher autrement ». Au plan de son agencement, il comporte trois points qui ressortissent aux trois tendances de cette philosophie africaine nouvelle : comprendre la philosophie africaine dans un sens non étroit ; penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre et enfin penser la philosophie en Afrique comme une instance de critique sociale.

a) Concevoir la philosophie africaine dans un sens non restrictif

Pour initier cette séquence qui s'interroge sur les tendances actuelles de la philosophie africaine nouvelle, apprécier cette philosophie dans une optique non limitative apparaît comme la première qu'il nous semble opportun de développer. La caractérisation de la philosophie africaine dans le sens de sa spécificité découle de l'évocation de cette réalité.

Dans cette optique, de nombreux auteurs estiment qu'il importe de favoriser une vision de la philosophie africaine qui ne corrobore pas la définition limitative de la philosophie continentale des XIX^e et XX^e siècles. Il s'agit là de la promotion d'une démarche qui accorde son dévolu à une perception large et souple de cette philosophie africaine.

¹ « Philosopher autrement »..., *art. cit.*, p. 77.

² *Ibid.*

Pour le philosophe Odera Oruka, l'un des partisans de cette option, « la philosophie est une réflexion rationnelle et critique sur l'homme, la société et la nature »¹. Et comme telle, elle recourt à des principes rationnellement et objectivement attestés ou « homologués », subordonnés à la saisie et à l'interprétation des fins premières inhérentes à l'homme et à son environnement existentiel ainsi qu'à la compréhension de la nature des choses dans leur essence même. Notre auteur s'inscrit ainsi dans la perspective de Wiredu qui considère la philosophie comme une « enquête libre des principes premiers de la vie humaine – les principes les plus fondamentaux, c'est-à-dire ceux qui sous-tendent la vie humaine »².

L'usage de cette acception étendue de la philosophie reste tributaire de ce que l'institution d'une philosophie africaine s'explique par son déplacement sur le continent noir. Une telle industrie appelle la nécessité d'une dérogation par rapport à une approche drastique et rigide de la philosophie. « En fait, l'ouverture de la philosophie au-delà de ses limites restreintes au discours technique systémique et académique, parce qu'elle ne s'accompagne pas de l'élargissement, en retour, du corpus philosophique occidental, apparaît comme un moyen de réserver la philosophie au sens strict, c'est-à-dire rigoureux, à l'Occident et d'attribuer de manière exclusive la philosophie comme discours mythologique, voire mystique ou religieux à l'Afrique, contribuant de la sorte au mythe d'un Occident seul rationaliste et d'une Afrique mystérieuse et peu rationnelle³. »

La promotion d'une détermination non stricte et non rigoureuse de la philosophie ne peut être estimée comme l'apanage de la philosophie africaine. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de citer le penseur Joël Thoraval qui met en relief le constat de la similarité entre le statut de la philosophie africaine et celui de la philosophie chinoise : « On ne saurait en effet articuler une conception restrictive en Occident et une conception élargie en Chine, sous peine de distorsions considérables, renforçant le mythe de l'Occidental “ rationaliste ” opposé à l'Oriental moraliste ou mystique... Mais le résultat probable d'une telle libéralité interprétative est de conduire à une comparaison de la “ pensée ” occidentale et de la “ pensée ” chinoise, où toute spécificité proprement “ philosophique ” court le danger d'être dissoute⁴. »

La recherche d'une singularité philosophique différente de la philosophie occidentale peut conduire à une spécificité démesurée à laquelle peut prétendre la philosophie africaine. Une telle démarche comporte la lacune de l'assignation excessive et particularisante d'une philosophie à un peuple particulier. La quête à tout prix d'une différenciation par cette philosophie à l'égard de l'Occident comprend le risque d'un repli en articulant son entreprise sur les aspects se rapportant aux croyances et aux contours attachés à chaque peuple.

Pour éviter un tel écueil, Odera Oruka conçoit une manière « simple » d'octroyer une philosophie à un peuple particulier en renonçant à toute idée de particularisme déterminé. Malgré les prétentions à dénoncer « la consécration du sens vulgaire » du terme de philosophie, Hountondji continue à employer celui-ci pour désigner les sagesses populaires collectées par les ethnophilosophes⁵. Il ne pense pas l'évolution particulière de la philosophie au sein du monde occidental. Pour lui, la philosophie comprise en un sens large repose sur un entendement trivial, populaire de la philosophie, celle qui qualifie de philosophie celui qui sait faire face aux vicissitudes de la vie.

Cette dernière était pourtant celle des philosophes de l'antiquité grecque. Elle a été dépréciée par des philosophes des XVII^e et XIX^e siècles soucieux de savoirs davantage théoriques que pratiques. Odera Oruka comprend que cette approche moins magistrale n'altère pas aussi radicalement la philosophie. Elle ne lui retire pas de sa valeur, elle ne l'entache pas et ne la diminue en rien.

Au regard de ce qui précède, le stade de la recherche incite à penser que le débat relatif à la philosophicité de la philosophie africaine semble clos et n'aboutit pas à une perception claire de ce

¹ Département de Philosophie de Yaoundé 1, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in <https://sites.google.com/site/uy1philo/Home/enseignements/qu-es-ce-que-la-philosophie>

² Kwasi Wiredu, « Le concept de communication humaine : une perspective philosophique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XXXII, (1980), n° 2, p. 214.

³ Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, p. 168.

⁴ Joël Thoraval, « De la philosophie en Chine à la “ Chine ” dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie ? », *Esprit*, n° 201, mai 1994, p. 25, en note.

⁵ Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, p. 168.

qu'elle représente. Se profile toujours une confusion qui se donne à lire dans certains travaux de penseurs africains qui ont tenté de s'appesantir sur la question. À dire vrai, deux acceptions se disputent l'autorité s'agissant de la définition de cette philosophie, une compréhension étendue et une approche limitée. Il s'agit de deux entreprises qui entretiennent un lien non conflictuel et éminemment complémentaire qui récuse l'exclusion.

Tout compte fait, toute tentative d'élaboration d'une philosophie dans une perspective « ethnique » révèle plusieurs lacunes. L'une d'elles concerne le privilège concédé à un discours articulé autour d'une « disposition communautaire » et une autre bâtie à l'aune d'une singularisation démesurée. Se posera toujours le problème de la revendication d'une particularité africaine et les nécessités attachées à l'universalité de la rationalité philosophique. Telle est le tribut à payer pour ne pas sombrer dans les dérives à même de favoriser le repli, le renfermement sur soi et la dispersion dans un universalisme obscur. Il incombe donc à la philosophie de concevoir son rapport avec la culture dans la clarté afin de donner l'occasion à la philosophie africaine d'apparaître comme un projet et un espace qui encouragent la relation. Une telle démarche aboutit à la considération de la philosophie continentale comme une philosophie parmi tant d'autres, c'est-à-dire, non comme pas toute la philosophie et encore moins le type-idéal de toute philosophie.

Par ailleurs, cette représentation comporte comme adjuvant le fait de discréditer la philosophe africaine comme de la philosophie à défaut de recouper obligatoirement toutes les formes de la philosophie occidentale. En effet, toute pensée conjuguée nécessairement, dans un même mouvement, les attributs de pluralité et de particularité. À l'appui de ce propos, il importe de citer le philosophe congolais Benoit Okolo-Okonda qui soutient que la prétention à l'universalité se trouve aujourd'hui récusée par la postmodernité. En effet, « la post-modernité adresse un ensemble de critiques à la modernité : absence de liberté, diktat, uniformisation, bureaucratisation, culture élitiste, société de consommation... À la place d'une raison totalitaire, elle propose une raison fragmentée, progressive, qui se corrige au contact de la quotidienneté et qui prend sa source dans les profondeurs insondables des traditions. Elle se propose une société qui autorise une véritable liberté et une jouissance variée et sans contrainte¹. »

Dans la même perspective, cet auteur aboutit à la conclusion suivant laquelle, la question de la nature de la philosophie « ethnique » se porte en terme heuristique. En effet, « devant une pratique donnée, comment nommer l'universel qu'elle représente et comment dire le particulier qu'elle déploie ? Il faut éviter le culte de la différence qui ne voit que d'irréductibles singularités. Il faut éviter aussi d'universaliser sous prétexte que l'universel est déjà atteint. En réalité, l'universel et le particulier ne sont que des horizons qui s'éloignent toujours². »

En conclusion, avec la tentative de saisie de la philosophie dans un sens non restrictif, nous sommes dans une première phase d'évocation des fondements de la philosophie africaine nouvelle. Notre enquête appelle une deuxième attitude qui renvoie à la perception de la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre.

b) Penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre

En dehors des enjeux relatifs à l'émergence d'un autre « philosopher » concernant la philosophie africaine, le deuxième site de la philosophie africaine nouvelle se rapporte à sa perception comme un mouvement et un lieu de rencontre³. Cette vision s'inspire du philosophe français Marc Crépon qui préconise le dépassement de l'idée de philosophie nationale. « Loin d'impliquer le repli sur un caractère ou un esprit particuliers, elle serait la condition nécessaire à une réflexion sur la diffusion de la philosophie à travers les langues et les cultures. [...] Les “ signes nationaux ” propres à telle ou telle philosophie ne serait pas des marques d'allégeance à une culture ou de repli sur une

¹ Okolo-Okonda, « Nouveau discours sur l'universalité »..., *art. cit.*, p. 42.

² *Ibid.*, pp. 44-45.

³ Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 169. Cette séquence porte les marques de « ... pour penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre » de cet ouvrage, pp. 169-187.

identité, mais les vecteurs du transfert, les conditions d'un passage entre un point de départ et un point d'arrivée »¹.

De cette assertion découle la conséquence selon laquelle, une philosophie « ethnique » ne peut se percevoir sous le prisme d'une enclave rigoureusement circonscrite, mais à l'aune d'une terre d'accueil. La possibilité d'une telle acception de la philosophie demeure tributaire de sa compréhension comme telle par toutes les autres « pensées régionales », en dehors de leurs adjectivations nationale ou continentale, américaine ou africaine.

Dans ce sens, la philosophie africaine tente de se départir d'une tendance articulée autour de la négation de son existence dans le but de revêtir une définition qui lui concède d'apparaître non pas comme un « lieu clos », mais à l'image d'un espace de rencontres.

En raison du recours par la philosophie africaine de la langue inhérente à la philosophie continentale sur laquelle elle subordonne son déploiement, les liens entre la culture, la langue et la philosophie se meuvent dans la même perspective que ceux qui présidaient aux relations entre les philosophes occidentaux des XVIII^e et XIX^e siècles européens. En d'autres termes, le débat ne se limite pas à la diffusion de la philosophie par le biais des éléments ci-dessus évoqués mais sur le recours à une philosophie « particulière » par un environnement autre que celui de son contexte générateur dont les préoccupations essentielles s'avèrent différentes. Il se trouve, dès lors, patent que la philosophie africaine essaie d'apparaître comme une modalité d'évaluation de la réception, en terre africaine, des philosophies occidentales conçues comme des pays dominants.

Il s'agit ici de relever les traits qui spécifient la constitution ou la ré(constitution) du soi par l'Africain par le truchement de l'usage d'une philosophie qui, émanant d'un contexte singulier, semble soutenu par des problématiques liées à son asservissement, son exploitation, sa colonisation et son avilissement.

À ce titre, la philosophie africaine se conçoit comme une circonvolution, l'intervalle qui permet la déviation des autres philosophies par rapport à leur démarche originare dans le sens de leur renouvellement. Une telle approche lui concède de se reproduire et de se compartimenter. Pour rester dans le vocabulaire de Sévérine Kodjo-Grandvaux, « elle se kaléidoscope. Effets de miroirs inépuisables, les philosophies occidentales et africaines se renvoient les unes aux autres². »

Cette démarche permet, par exemple, une conception de la réalité africaine par le biais de la pensée d'un philosophe européen. Hormis la possibilité de lire l'Afrique par le truchement de Foucault, il paraît inversement probable de considérer « Foucault par l'intermédiaire de Mudimbe »³. Mieux, l'effcience de la philosophie africaine semble inséparable d'une pratique des déterritorialisations à l'endroit de philosophies et de notions qu'elle emprunte à d'autres rationalités. Comme le souligne d'ailleurs notre auteure, « la philosophie africaine, en opérant un détour par un renouvellement des philosophies autres qu'elle convoque, se construit comme rencontre⁴. »

Il importe, de citer, à l'appui de ce propos, les travaux de maints philosophes africains qui relèvent la teneur de cette philosophie africaine à l'aune du mouvement et de la rencontre. Deux auteurs qui soutiennent cette vision gagneraient à être évoqués ici : Souleymane Bachir Diagne et Jean-Godefroy Bidima.

En premier lieu, Souleymane Bachir Diagne, un auteur à l'origine d'une importante œuvre articulée autour d'une interrogation de l'Islam non pas à l'aune d'une opposition binaire simpliste (Islam/chrétienté ; monde islamique/occidental...) mais à partir de ses diverses rencontres, africaines, arabes et indo-pakistanaïses. Son ouvrage consacré au penseur Muhammad Iqbal met en

¹ Marc Crépon, « L'idée de " philosophie nationale " », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, vol. IV : « Le discours philosophique », 1998, pp. 253-265. Dans cette optique, « on parlerait de philosophie française, moins pour rendre compte d'un exercice tributaire de la tradition et de l'esprit français que pour pouvoir interroger ce que deviennent la philosophie allemande, la philosophie anglaise ou la philosophie italienne dans un espace autre que celui des cultures et des langues européennes auxquelles elles sont rattachées – sans que ce rattachement implique nécessairement appartenance ».

² *Ibid.*, p. 170.

³ Manthia Diawara, « Reading Africa Thought Foucault : V.Y. Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject », *Quest*, vol. IV, n° 1, June, 1990, pp. 79-92.

⁴ Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines...*, *op. cit.*, p. 170.

relief une philosophie qui se définit comme une « rencontre spirituelle entre le monde islamique et la pensée européenne »¹. Il y tente une lecture de l'étude du Coran par cet auteur à la lumière des travaux de Bergson, Bataille, Berger et Foucault. Autrement dit, la démarche du philosophe sénégalais se perçoit comme un discours rationnel africain qui s'emploie à rentrer en contact avec toutes les philosophies en général et la philosophie occidentale, en particulier.

En dehors de cet auteur, le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima se présente comme le second auteur qui assume l'option de la conception de la philosophie africaine sous le prisme de la rencontre. Après la mobilisation du terme de médiation dans la définition de cette rationalité spécifique, il convie les Africains à accorder un privilège à une modalité nouvelle de liens avec les philosophies occidentales dans « leur voyage africain »². La démarche ne vise pas la recherche de ses origines par la philosophie africaine mais la poursuite d'un avenir s'agissant de son accueil. Une telle entreprise appelle la prise en compte du fait que la perception des philosophies « ethniques » s'élabore à la lumière d'un échange qui considère la philosophie africaine non pas « “ comme état (*stasis*), mais comme procès, acte ”, c'est-à-dire qu'il ne saurait être question de sa définition mais au contraire de “ son procès de prolifération ” »³. Cette acception de la philosophie reste associée à la préférence accordée au multiple par rapport à l'un et porte son dévolu sur la reproduction des perspectives.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur la critique de l'identité à l'initiative de cet auteur⁴. Il s'agit donc ici d'admettre que « philosopher autrement » consiste à récuser le dilemme latent entre la « transformation de toute pensée en tradition mythique et une considération occidentale des réalités africaines. L'approche philosophique africaine doit se déplacer vers un nouvel espace qui se situe entre ces deux positions et qui permettent de penser l'impensable, le possible et le non-encore⁵. »

Il importe de noter, à ce stade, que les positions de Bidima qui culminent dans sa compréhension de la philosophie africaine, déjà évoquée dans nos analyses précédentes, à l'aune de la traversée, semble ne pas faire abstraction du paradigme de l'identité qu'elle tentait de minorer. Elle instaure une autre vision de l'identité au moyen d'un recentrage de la problématique comprise comme traversée. La plus-value apportée par cette représentation concerne le lien instauré entre le mouvement et le différent en soi qui concède la latitude d'opérer une ouverture à l'endroit de ce qui se présente comme autre et donc extérieur. Dans cette perspective, l'explicitation de la philosophie et de l'identité africaine ne paraît plus inséparable du recours à une industrie privilégiant la fixité et l'immutabilité. La philosophie et l'identité africaine s'envisagent, à ce titre, comme un projet, une potentialité.

En somme, à travers la prise en compte du rapport entre le changement et la différence, Bidima insiste sur la possibilité. Par conséquent, la philosophie africaine ainsi perçue contient les attributs de l'ouverture et du dynamisme qui lui donne d'être considérée comme un espace de création et d'enrichissement de ce qui relève de l'humain dans sa spécificité. Elle se déchiffre comme une voie d'approche de la réalité à qui revient de penser le possible et l'espérance et qui s'emploie à promouvoir une autre expérience du politique. Se dessine derrière cette obligation, l'idée de penser la philosophie en Afrique comme une praxis, une instance de critique sociale.

c) Penser la philosophie africaine comme une instance de critique sociale

Depuis des décennies, le continent noir se caractérise par une crise protéiforme qui donne aux chercheurs après les indépendances d'axer la réflexion sur les modalités à promouvoir pour la construction d'une Afrique qui favorise le bien-être de tous ses habitants. L'efficacité de la

¹ Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Éditions du Rocher, 1996, p. 9.

² Bidima, *La philosophie négro-africaine...*, *op. cit.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Bidima, « La philosophie en Afrique », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV, « Le discours philosophique »..., *op. cit.*, p. 299.

⁵ Bidima, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un “ universel latéral ” », in *Critique*, n° 771-772 : *Philosopher en Afrique*, août-septembre, 2011, p. 677.

philosophie prévue sous le prisme de l'objet « philosophie » dans son versant africain semble associée à cette tâche principale. En effet, face aux aspirations de la société africaine, il incombe au philosophe africain le travail de maîtrise de son propre statut au sein de l'espace africain dans le but d'apporter sa part au développement du continent sinistré.

La considération de la production théorique à l'actif des philosophes africains met en lumière des invariants attachés à plusieurs courants déjà évoqués. Pourtant perdue l'existence d'une philosophie au service de l'idéologie dominante¹. De nombreux pays africains comprennent des penseurs dont les travaux s'articulent autour de la légitimation des partis au pouvoir. En raison du climat politique associé au monopartisme, ces philosophes ont déployé toute leur industrie dans l'explicitation des politiques préconisées par ces régimes. La défense de la politique de l'authenticité par les philosophes à la disposition du régime de Mobutu l'atteste de manière irrécusable.

Face à ces personnalités, émerge depuis la démocratisation des régimes politiques africains, des philosophes « éveilleurs » affectés à la conscientisation des peuples africains dans la lutte contre les antivaleurs de la médiocrité, la superficialité, l'irresponsabilité, l'inconscience et l'immoralité. Dans ce sens, la philosophie africaine se définit comme une instance de critique sociale.

Afin de concéder à la philosophie un rôle au sein de la société, il lui incombe de constituer, avec la plus grande pertinence, comme une instance critique de ladite société. Pour rester dans la perspective du philosophe allemand, Hegel, la philosophie africaine devrait s'apparenter à une pensée de son temps et de sa société. En clair, depuis Socrate, la philosophie se présente comme un travail intellectuel à qui paraît assigné la mission d'assurer la compréhension de la société dans le sens des valeurs qu'elle convoque en vue de sa construction, son développement et son épanouissement. En dehors de ces finalités, l'objectif vise aussi sa transformation et son humanisation².

Il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'aspect spéculatif et métaphysique constitue l'essentiel du déploiement de la philosophie continentale depuis Platon. Il importe, néanmoins, de retenir que ce philosophe conçoit le fonctionnement de la réalité sociale sous le prisme du lien indéfectible entre les idées et des réalités véritables. Se profile, aussi, depuis Platon, l'idée de l'un des impacts de tout travail philosophique qui conduit nécessairement à une pensée politique ou, prétendument, à une éthique affectée à la réflexion et à la proposition des modalités d'harmonisation des relations entre les individus appartenant à une même entité sociale. La prise en compte des travaux des auteurs comme Aristote et Habermas en passant par Descartes, Hegel et Heidegger certifie la véracité de cette proposition.

À ce titre, comme le soutiennent les auteurs comme Tshiamalenga Ntumba et Ngoma-Binda, « la philosophie se comprend ainsi comme recherche, identification et articulation des idées les plus adéquates, les meilleures et les plus belles i.e. celles produisant le bien au sein de la société, en vue d'une belle société, i.e. d'une société vraie, juste et solidaire, forte et heureuse. Ainsi, toute véritable philosophie africaine doit se présenter comme une instance intellectuelle créatrice d'une société vraie, juste et belle en Afrique³. »

De cette assertion émerge le constat selon lequel, la pertinence de la philosophie africaine semble assujettie à la concrétisation de cet idéal à même de lui permettre de revendiquer une place au sein de la cité et de mettre en exergue les raisons de son utilité sociale. L'acquisition par la philosophie africaine de ses lettres de créance découle inévitablement de sa capacité à redorer son blason afin d'être prise au sérieux au sein de la société africaine. L'opprobre dont elle fait l'objet se manifeste à travers les notions de spéculations oiseuses qui sont les caractéristiques qui lui sont généralement reprochées. Tout comme celles relatives à son inutilité dans une Afrique marquée par une crise sociale et économique.

La société africaine sollicite son apport à la réhabilitation du continent noir dans les domaines aussi divers que variés (économique, social et politique) dans le but de favoriser la production de la « joie

¹ Monga Oliga Mbambi, *art. cit.*, p. 224.

² *Ibid.*

³ « Philosophons autrement »..., *art. cit.*, p. 78.

d'exister » pour les populations africaines. Une telle entreprise appelle la prise en compte de plusieurs tâches. Nous en retiendrons quelques-unes.

La première ressortit à l'acceptation de la philosophie africaine comme un rapport dialectique entre la théorie et la pratique. On ne peut, comme le soutient Nkrumah, admettre l'efficacité d'une philosophie en dehors de toute *praxis*. Selon cet auteur, une théorie sans pratique reste vide, tandis qu'une pratique sans théorie paraît aveugle.

L'élaboration de la philosophie africaine demeure inséparable de la considération due à la société conçue comme une entité constituée de besoins, d'aspirations et de combats singuliers pour l'existence et la vie.

La réalité de la philosophie africaine touche à son élaboration en dehors de toute entreprise s'apparentant au recours à une association d'idées d'importation et de spéculations nébuleuses en désaccord avec la vie quotidienne des hommes qui militent en faveur d'une vie plus décente. Il s'agit donc de la promotion d'une philosophie accessible et qui subordonne son épanouissement sur le terroir africain à son attention à l'endroit des « appels, pleurs et râles des hommes concernés souffrant de faim, d'injustices, de misère, de désespoirs et d'impasses inutiles »¹.

Enfin, de la compréhension de la spécificité de leur philosophie par les Africains dépend sa portée comme une œuvre émancipatrice. En tant que telle, elle s'affichera comme une philosophie thérapeutique à qui reviennent la libération interne et externe de l'homme, la maximisation du savoir, de la justice en vue du bonheur et de la félicité liée à l'existence au sein de la société africaine.

Tout compte fait, l'efficacité et l'utilité de la philosophie africaine requiert la considération de la réalité du continent noir en proie « aux affres du sous-développement, de la domination et de la misère. » Il lui échoit le mandat de déployer toute son industrie, au-delà de la théorie qu'elle se doit de mobiliser, « ses chances de pouvoir i. e. ses possibilités d'impact pratique sur l'orientation fondamentale de la société². »

En d'autres termes, l'utilité et l'efficacité en ce qui concerne sa contribution dans le domaine social, la mission affectée à la philosophie africaine renvoie à sa capacité d'apparaître tour à tour rigoureusement théorique et socialement pratique, d'un point de vue thérapeutique et politique. Dans cette perspective, « la philosophie africaine doit se présenter comme une philosophie engagée et capable d'aider l'Afrique à mieux s'armer dans sa lutte pour survivre ; une philosophie capable donc d'aider le pouvoir politique (pour autant, il faut insister, qu'il détient, en Afrique, un très large pouvoir sur la destinée des masses) à décider, à commander, à servir, à faire advenir, pour chacun des citoyens d'Afrique, le maximum de joie d'exister³. »

Cette assertion incite le philosophe africain à un examen de conscience par rapport à sa responsabilité politique qui consiste à éclairer l'homme noir sur sa destinée. Une telle industrie nécessite de sa part, la sortie de l'environnement métaphysique qui le pousse au déni de la réalité en arguant la poursuite des objectifs d'une science « pure » qui ignore le vécu social concret. Il s'agit là d'une réelle illusion qui se situe aux antipodes de la véritable tâche assignée à la philosophie. « Historiquement et objectivement, le philosophe apparaît comme savant-idéologue, comme un penseur engagé, conscient de sa responsabilité politique, comme un philosophe-politique, un philosophe-thérapeute, en prenant des mots dans le maximum positif de leur signification conjuguée⁴. »

Nous sommes là en présence de l'une des conditions qui peut donner aux décideurs politiques de cerner la pertinence des analyses philosophiques à propos de la réalité sociale. Par voie de conséquence, leurs décisions reposeraient sur des assises théoriques adéquates. L'importance d'un tel constat résulte de la raison selon laquelle depuis plus de demi-siècle d'indépendance, « l'Afrique continue de tâtonner, au gré de décisions graves, prises à l'aveuglette, qui se font et se défont à la légère et sans remords, nourries de vagues de sentiments tribalistes et égoïstes, sans philosophie

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

politique globale appropriée à la situation géopolitique issue de la “traite des Nègres” et de sa poursuite, sous d’autres formes, dans le colonialisme et le néocolonialisme¹. »

En somme, les trois éléments évoqués dans cette séquence qui confortent la perception de la philosophie africaine nouvelle à l’aune d’un «philosopher-engagement-pragmatologique» induisent une nouvelle pratique de la philosophie et par conséquent un nouveau statut du philosophe africain qui se définit comme un philosophe-idéologue, un philosophe-politique et un philosophe-prophète.

3. Les figures du philosophe de la philosophie africaine nouvelle

Le développement d’une philosophie africaine contemporaine découle d’un tourment associé à la pratique de la philosophie dans le cadre universitaire africain. Le débat relatif à son existence ou non n’apparaît plus comme une controverse qui mobilise les milieux intellectuels africains. Tout comme la problématique afférente à l’émergence d’un «philosopher» différent. Toutefois, à côté de son pédantisme, cette philosophie se déploie à l’aune de la philosophie occidentale à laquelle elle emprunte ses concepts et ses modes de pensée. C’est pourquoi, pour de nombreux philosophes africains, il lui incombe d’apparaître comme un moyen qui donne aux Africains de travailler de manière adéquate à la construction d’une société débarrassée de toutes les scories qui menacent sa tranquillité. Une telle entreprise sollicite de la part du philosophe africain une triple expertise qui lui permet de se présenter comme un savant idéologue, un philosophe politique et un philosophe prophète.

a) La revendication d’une philosophie idéologique

L’efficacité de toute philosophie qui essaie d’influencer la marche de la société nécessite de contenir une idéologie. Il s’avère que la philosophie africaine actuelle se caractérise par un déficit d’idéologie interne. La recherche de cette «disposition» par cette philosophie se conçoit dès lors à une urgence, si elle escompte viser la pertinence sociale en vue de la diffusion efficiente et adéquate de sa production². Revient à la philosophie africaine d’être une philosophie dotée d’un pouvoir positif réel et capable de conquérir les esprits les plus nombreux possibles.

En effet, l’efficacité d’une philosophie bâtie sur des assises théoriques solides s’accompagne de sa capacité de diffusion, de séduction et d’attrait sur les esprits. Autrement dit, une philosophie dénuée de cet attribut paraît inapte à rayonner et à s’implanter à l’intérieur d’une société particulière.

L’idéologie, à côté de la métaphysique, peut être considérée ici comme une composante essentielle de la philosophie. Cette assertion présume du primat de l’idéologie sur la métaphysique, du pratique sur le théorique. Le caractère idoine de la philosophie ressortit à sa faculté à comporter une idéologie qui confère à l’homme l’aptitude à promouvoir une praxis logique et sensée au sein des interactions sociales.

Perçue à l’aune d’une pensée qui conduit à l’action, celle-ci recouvre une éthique, une panoplie de valeurs harmonieuses qui structurent une entité sociale comme le socle de l’identité, du vivre ensemble et du désir de survie de ses membres par rapport aux autres groupements humains. La différence entre l’idéologie et la philosophie ne renvoie pas exclusivement à l’efficacité des valeurs promues mais aussi et surtout à leurs modalités d’expression et aux canaux pédagogiques de la présentation de leurs acquis à l’individu et à la société tout entière.

¹ *Ibid.*

² Ngoma-Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, Paris, L’Harmattan, coll. «Études africaines», 2004, p. 110.

Sans nul doute, suivant certains aspects, la différence entre l'idéologie et la philosophie reste tenue¹. Si parler d'idéologie s'apparente à une gageure en raison des traumatismes dus au nazisme et au fascisme, postuler la thèse audacieuse de l'idéologisation de la philosophie africaine peut susciter l'indignation. À ce titre, la négation du caractère idéologique de la philosophie aboutit à la récusation de son objet. Refuser de l'admettre conduit à lui départir de son fondement. Une telle tendance favorise son confinement dans les abstractions ternes consubstantielles à la logique, à la théorie de la science, à l'histoire des sciences, à l'épistémologie ainsi qu'aux sciences mathématiques.

Cette acception de la philosophie procède de l'illusion théoriciste qui émerge au XIX^e siècle avec le triomphe de la science et de la technique, qui établit une relation de cause à effet entre la possibilité d'une philosophie africaine et son déploiement sous le prisme de la science dans sa manifestation actuelle. Il existe une discrimination entre la philosophie et la théorie de la science nonobstant le fait qu'elle découle d'elle, à l'image de la logique formelle.

Par conséquent, compte tenu de ses productions, la philosophie africaine contemporaine peut être considérée comme une philosophie-idéologie. En raison de la quête de son identité et de sa spécificité, l'assomption de sa tâche pratique au sein de la société par la philosophie africaine sollicite une démarcation par rapport aux concepts qui ne corroborent pas ses objectifs affichés.

À cet effet, il ne semble pas inutile de signaler que cette revendication idéologique de l'identité d'une philosophie africaine se déchiffre comme la quête d'une singularité africaine en général. De manière patente, cette philosophie se caractérise par un défaut d'idéologie externe qui déploie toute son action à la définition des frontières de sa propre altérité.

Dans cette optique, l'institution d'une idéologie par la philosophie africaine paraît inséparable de la prise en compte des questions liées à la survie du continent noir, à savoir les préoccupations politiques, socio-économiques et écologiques (racisme, exploitation, domination, injustices, etc.). Telle qu'elle se présente actuellement à travers ses productions, la constitution atone de cette philosophie engagée, sociale et politique se spécifie par sa dimension idéologique externe articulée autour des notions de panafricanisme, qui, au-delà de leur vétusté, comportent une certaine portée, tout comme les visées relatives à l'« union continentale » ou la « ligue africaine pour la force et la survie collective »².

À ce titre, la philosophie africaine gagnerait à reconsidérer la teneur idéologique des philosophies initiées par certains *leaders* et hommes d'État africains.

En vue de son déploiement, la philosophie africaine bute, néanmoins, devant quelques écueils qui amenuisent son pouvoir d'expansion idéologique efficiente. Parmi eux, l'usage des langues étrangères héritées de la colonisation apparaît comme l'un des plus révélateurs de l'aliénation de l'Afrique. L'une des conséquences de cette dépendance linguistique renvoie au fait que, au-delà de leur congruence, « les idées philosophiques se diffusent à peine, sinon avec des déformations, qui parfois finissent par rebuter, assimilées à des abstractions nébuleuses et dénuées d'intérêt pratique³. »

En raison du caractère obscur et hermétique de son langage, la philosophie hypothèque son accessibilité à la majorité de la population à laquelle elle s'adresse. La philosophie africaine montrera un côté attractif et méritera du respect au moment où elle s'efforcera de circonscrire le mal africain dans des termes clairs et accessibles par les populations, dans une démarche qui exclut la tendance à la rêverie inutile⁴.

Hormis la langue, le second obstacle ressortit aux lacunes relatives aux contenus de l'enseignement scolaire et universitaire en matière de philosophie. Une enquête engagée par l'UNESCO en 1984

¹ *Ibid.*, p. 116. L'existence d'une parenté conceptuelle entre la notion d'authenticité et la philosophie se profile tout au long des discussions et créations théoriques importantes de l'Afrique, depuis nations nègres et culture de Cheikh Anta Diop (1954) jusqu'aux publications les plus récentes, en passant par la crise du Muntu de Fabien Eboussi Boulaga.

² *Ibid.*, p. 115. L'UCC a affecté quelques *Semaines philosophiques* à cette thématique : *Philosophie et libération* (1979) ; *Philosophie et société* (1980) ; *Philosophie et droits de l'homme* (1982) ; *Philosophie et idéologies politiques africaines* dans le numéro 7-8 de la *Revue philosophique de Kinshasa*.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

met en lumière la réalité de ce que la quasi-totalité de ces programmes d'enseignement de la philosophie dispensés en Afrique peuvent être considérés comme une copie conforme des programmes européens. En d'autres termes, nous sommes en face d'une situation au sein de laquelle, l'Occident sélectionne, en matière de philosophie, voire de toutes les disciplines, les matières à enseigner aux jeunes Africains. Une telle entreprise comporte la faille de priver le continent africain de perspectives et d'objets à même de favoriser son émancipation.

Par ailleurs, le défaut de connotation idéologique de la philosophie africaine provient, en troisième lieu, d'une causalité économique dérivant de la valeur pécuniaire ainsi que du coût relativement élevé des livres et des revues philosophiques. Comme nous l'avons déjà démontré à propos des faiblesses du livre en Afrique, du fait de la cherté des ouvrages, les quelques productions réalisées en Afrique paraissent hors de portée de la population à laquelle pourtant elles se destinent en priorité.

Pour clore cette section, il importe d'évoquer la réalité suivant laquelle une philosophie-idéologie appelle la prise en compte de la question suivante¹ : *étant donnés la situation et les problèmes particuliers de l'Afrique actuelle, de mon pays, de ma communauté d'existence, comment, sur quoi, pour qui et pourquoi dois-je philosopher ?*

Il s'agit là pour le philosophe congolais Phambu Ngoma-Binda d'une interrogation récurrente et soutenue qui a sous-tendu les travaux des auteurs comme Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Jean-François Revel et Jürgen Habermas, en articulation avec leur problématique singulière suivant la visée philosophique de leur contexte national, français ou allemand².

En clair, pour donner à la philosophie africaine de postuler une forte préséance sur la société dans le sens de l'orientation de son action, il lui incombe de rechercher légitimement une portée politique. La réussite d'une telle industrie sollicite la conception d'un contenu idéologique qui favorise la pertinence de sa pratique à travers un champ de pouvoirs protéiformes extérieurs, au sein duquel la politique occupe une place importante. Cette remarque nous conduit au sacre de la philosophie politique qui constitue le second point de notre évocation.

b) Le sacre de la philosophie politique

En dehors de la tentation idéologique de la philosophie africaine, la deuxième tendance qui caractérise la philosophie de l'africanité concerne le sacre de la philosophie politique ou du philosophe politique. L'insistance sur cet aspect ressortit à l'effort revendiqué par la philosophie africaine d'apporter sa pierre à la recherche du bien, à savoir l'unité, la justice, la paix, la gouvernance démocratique, le développement ainsi que la joie d'exister pour chacun des citoyens d'une société particulière.

Dans cette optique, de façon prioritaire, reste impartie à la philosophie africaine la mission de favoriser l'édification de structures et de conditions pouvant permettre le libre épanouissement intégral des individus, des collectivités, de la nation et de l'humanité tout entière³.

En raison de l'influence du pouvoir sur la destinée des individus et des masses, la prise en compte par la pratique philosophique africaine du pouvoir politique comme objet de recherche favoriserait son emprise sur la société.

Dans ce sens, la prétention au pouvoir conçue à l'aune d'une force inflexionnelle dans sa capacité à influencer sur l'orientation de la société concède à la philosophie de se muter volontairement en une philosophie politique, c'est-à-dire, une philosophie attachée à un fonds idoine de valeurs morales à faire assumer.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 124.

³ La responsabilité politique du philosophe africain, *op.cit.* ; Ngoma-Binda, « Le pouvoir politique de la philosophie africaine », *RPK*, Vol. XII, n° 21-22, FCK, janvier-décembre 1998, pp. 99-117 ; *Philosophie et pouvoir politique en Afrique, op. cit.*

Par conséquent, la prise du pouvoir par la philosophie africaine paraît indissociable d'une démarche visant à se départir de sa tendance à l'académisme articulé autour d'une métaphysique socialement désintéressée et à faire du pouvoir politique, l'objet privilégié de ses investigations. La plus-value escomptée d'une telle action se rapporte à l'institution de nouvelles théories du pouvoir en phase avec les aspirations africaines ordonnées autour d'une volonté réelle de vie, de libération et de puissance.

De ce constat découle l'idée selon laquelle la considération de la pensée politique par la philosophie africaine requiert une restructuration de la profession philosophique dans ses objectifs affichés et les modalités de son déploiement.

À ce titre, la prétention par la philosophie africaine à une parcelle de pouvoir sur la société semble inséparable de sa mutation en pensée engagée ; autrement dit, une philosophie et une pensée politique. Mieux, l'efficacité de la philosophie africaine dépend de son aptitude à assumer sa fonction politique au sein de la société par le biais d'une contribution congruente dans la libération de l'homme africain en proie à la domination et au dénuement.

Cette exigence possède comme adjuvant l'attention, d'un point de vue méthodologique, à l'endroit de la conjonction entre la dialectique et l'herméneutique dans une perspective de philosophie critico-prospective, comme le chemin le plus adéquat pour le développement d'une rationalité à même de produire des effets dans l'entreprise intellectuelle de changement des consciences et de la société.

Il va sans dire qu'en tant que forme pratique et opérante de l'activité raisonnante, la philosophie politique se conçoit comme une dialectique politique, autrement dit, une tentative de saisie claire, interrogative et normative des référents structurant et organisant le pouvoir politique. Dans ce sens, pour reproduire l'optique de Spinoza et Paul Ricœur, il revient à la pratique philosophique de se définir comme une assomption de l'effort, du désir d'être et du bien-être de l'homme au centre de l'agir politique. Il s'agit de mettre en relief, de tenter de comprendre et d'évaluer certains principes directeurs pour donner à la société les fondements de son existence.

Par ailleurs, en raison de sa solidarité avec une communauté nationale marquée par la politique et des modalités de gestion du pouvoir, il revient au philosophe d'acquiescer la claire vision de la portée de sa responsabilité intellectuelle et sociale. Une telle attitude de la part du philosophe lui permet d'apporter sa contribution à l'émergence auprès de ses concitoyens d'une conscience aiguë de leur implication intellectuelle et sociale, et de rendre activement service aux efforts politiques affectés à la mutation positive de la destinée commune. Reste en jeu l'apparition d'une lucidité qui sollicite un degré de discernement et d'esprit de service correspondant à la faculté de penser qui le caractérise et auquel il postule.

À ce titre, la quête de son véritable statut par le philosophe le conduit inévitablement vers la vocation politique que lui procurent son capital et la singularité de son expertise intellectuelle.

L'histoire de la philosophie tend à démontrer que depuis la Grèce antique jusqu'à notre époque contemporaine, la politique peut être perçue comme l'une des préoccupations de tous les philosophes de renom. Un philosophe digne de ce nom se conçoit comme un intellectuel qui s'emploie à contribuer efficacement à l'institution et à la vie de la sagesse dans la société et dans le monde. Il cumule, du fait de sa fonction, le rôle d'acteur éthique et politique. Le déploiement de son activité politique se réalise dans un contexte qui est celui de l'acuité et de la tranquillité de la réflexion rigoureuse.

Le caractère politique de cette activité découle de ce qu'elle vise une quête d'ordre et de justice en vue de l'amélioration du vivre en commun au sein d'une entité étatique. La gouvernance politique apparaît comme un objet de choix dans la mesure où l'exercice de la citoyenneté par le philosophe le conduit à promouvoir l'édification d'une société sur les assises du bonheur de l'individu et de la société tout entière. Il importe de soutenir, à la suite de Karl Marx, que les philosophes n'ont jusqu'à présent que tenté de frôler la politique. Leur est désormais impartie la tâche de l'aborder avec franchise, de la mettre au centre de la recherche et des discussions, afin de l'infléchir dans le sens d'une meilleure gestion. Le but visé étant de promouvoir la distribution des mêmes chances entre les individus résidant au sein d'une même société.

Il ne peut faire l'ombre d'aucun doute que l'engagement politique de la philosophie comporte des écueils. L'un d'eux renvoie au reproche adressé au philosophe de se mêler des questions politiques qui s'apparentent prétendument à un apanage des seuls acteurs politiques. À l'image de Socrate, il encourt le risque d'accusation d'usurpation de fonction et de pratique d'une activité subversive caractérisée. En cédant au découragement, le philosophe mettra en veilleuse le patriotisme intellectuel qui lui incombe, tel qu'il se donne à lire dans la maxime suivant laquelle, *salus populi suprema lex* ! Notre loi suprême s'adresse au salut du peuple qui se présente, en même temps, comme le rôle essentiel de notre existence sociale et intellectuelle. Autrement dit, si les « affaires publiques » ne constituent pas le centre d'intérêt du philosophe, celui-ci perd sa capacité d'être compris par les gouvernants et la population. Il en va de la pertinence de sa contribution dans la lutte contre le mal qui se conçoit comme l'un des ouvrages qui leur paraît commun¹.

Pour conclure, il semble dévolu à tout philosophe, à l'image du citoyen, d'accorder une part importante de la réalisation de sa destinée à la sphère politique. Cette dévolution n'exclut pas sa participation libre à cette tâche qui intéresse aussi l'humanité tout entière. La volonté de réfléchir sur la politique et sur la capacité à influencer la gestion politique dérive de cette mission impartie au philosophe africain. La tentation prophétique caractéristique de la philosophie africaine contemporaine découle de cette orientation.

c) La philosophie africaine entre éthique et tentation prophétique

Hormis le sacre de la philosophie politique, la troisième tendance caractéristique de la philosophie africaine ressortit à l'émergence d'une philosophie entre éthique et tentation prophétique. Dans cette configuration le philosophe africain apparaît comme veilleur et éveilleur².

La vigilance se conçoit comme l'une des vertus essentielles du philosophe, non pas seulement de manière spécifique mais surtout de façon structurelle quand elle se drape des oripeaux d'une pensée critique fondamentale. En raison de son enfermement dans un contexte dans lequel l'homme semble soumis à une pléiade de lois qui déterminent son existence et les conditions de sa réalité : son tempérament, ses passions, ses intérêts, les préjugés de famille, de classe, de tribu, de race. Cette position le met dans une situation d'inconfort, produisant une insatisfaction qui se déchiffre comme une source de souffrance. Il lui incombe de s'élever afin d'échapper à cette prison qui définit son mode d'insertion et sa libération à l'égard de ses vues particulières.

Face à cette prétention, le philosophe se doit de faire émerger un sens enfoui dans l'homme, au-delà d'une théorie apportant des solutions abstraites aux questions qui sont les siennes. Il s'agit ici d'un travail d'introspection qui s'avère salvateur. Nous sommes là en face de l'appel socratique au *gnôti seauton* (connais-toi toi-même) qui se présente comme une condition *sine qua non* de la libération de l'homme par rapport à l'emprise de ses passions, des préjugés et des lieux communs qui l'envahissent et contrarient toute tentative d'accession à lui-même et de communication avec les autres.

Dans ce sens, le philosophe devient un éveilleur quand il donne à l'homme de percevoir son existence en interaction avec les autres qui appellent la responsabilité et la prise en charge de l'autre. Cette exigence de responsabilité résulte de ce que la coexistence peut apparaître comme la condition « naturelle » de l'homme. Toute la philosophie de l'intersubjectivité reste associée, dans son ensemble, à cette idée fondamentale³.

En dehors de cette acception de la philosophie africaine et du philosophe africain, il lui échoit la mission de penser « l'intelligibilité du “ donné ” dans sa contingence. Elle pose donc de manière

¹ *Ibid.*

² Ngimbi Nseka, « Le philosophe, veilleur et éveilleur », in *La responsabilité du philosophe africain*, Actes du IX^e séminaire scientifique de philosophie..., *op. cit.*, pp. 85-89.

³ Pour cet auteur, c'est ce qu'une réflexion vigilante, comme celle de Levinas pour ne se référer qu'à lui, montre quand, cherchant à dépasser l'ontologie classique, où les rapports entre Moi et l'Autre sont d'objectivité, elle prône la primauté du rapport éthique », *ibid.*, p. 85.

essentielle une question du sens. L'objectif visé est de mettre entre parenthèses ce qui aveugle l'homme par une évidence apparente¹. »

La crise de sens se révèle à partir de ce contexte. En raison d'une situation politique déshumanisante caractéristique de l'Afrique en proie à une déchéance, le continent noir se trouve en manque de circonspection. De cette situation découle une déperdition d'esprit profondément humain d'une part et d'autre part une instauration d'un nouveau jugement qui s'apparente à un non-sens, du point de vue d'un humanisme bien compris. Cette carence à propos du discernement signifie donc à la fois le passage du plus humain au moins humain et, surtout, la prise de position du philosophe en tant qu'instance critique, c'est-à-dire une instance qui juge.

En d'autres termes, la responsabilité « prophétique » du philosophe est telle que celui-ci doit demeurer lucide pour répondre à l'appel à lui lancé par le contexte politique et répondre de la situation de son peuple. Il interpelle tout en étant lui-même interpellé. Il existe donc une exigence éthique intrinsèque au jeu d'interdépendance entre philosophie et politique. Ce qui est fondamentalement exigé, c'est la liberté et la dignité pour chacun et pour tous. Ici, le penseur doit peser de tout son poids en vue de la libération de son peuple.

En somme, il importe de rappeler que la philosophie africaine vise la libération et la liberté de l'africain. La finalité initiale ne semble pas l'exercice direct du pouvoir, mais une investigation sur le niveau des conditions de possibilité d'un être politique plus humanisant et plus sensé. La question du sens se justifiera par le fait que les sociétés africaines souffrent d'un défaut de sens. En effet, si la démocratie et l'État de droit en font partie, tout ce qui s'y oppose participe du nihilisme et du non-sens. Sa perte reste associée au renversement des valeurs qui s'origine dans une recherche effrénée de la force et de la puissance, dans une perception du pouvoir à l'aune de la force et non sous le prisme d'un service. L'une des caractéristiques de notre époque concerne l'accommodement facile à la réalité (ce qui se fait) et non à l'idéal (ce qui devrait se faire). Le non-sens s'établit comme une certitude.

Pour saisir cette situation, il paraît dévolu à l'homme ou à la société de ne pas faire abstraction du caractère problématique de la vie. La prise de conscience de cette réalité échoit au philosophe du fait de sa capacité, au moyen de son regard incarné, d'apprécier l'intelligence de l'histoire de son peuple. Il représente cette portion de la population capable de la comprendre et tout ce qui paraît à même d'ébranler la forme de vie établie. « Fonctionnaire de l'humanité » et plus particulièrement de l'humanité africaine, il se définit comme celui qui porte concomitamment la réflexion sur l'être et le devoir être de l'homme et de la société².

Cette responsabilité implique une attitude de non-enracinement, c'est-à-dire de discipline et de renoncement à soi-même. Un renoncement qui symbolise aussi le dépassement de la question de pure « subsistance biologique » (nutrition et reproduction) en vue de la dignité et de la liberté.

Le constat qui précède appelle la nécessité d'un tournant philosophique, d'une grande mutation afin de conjurer le nihilisme ambiant. Nihilisme de l'arbitraire politique et de toute attitude déshumanisante. La mise en cause du mode de vie ordinaire se déchiffre comme un appel à une métamorphose en direction de la *metanoia*, une invitation à la transvaluation de toutes les valeurs en vue d'en créer de nouvelles. Une transvaluation sous-tendue par l'interrogation portant non seulement sur « l'origine des valeurs » actuelles mais aussi sur la « valeur de l'origine »³.

Une telle démarche sollicite la considération de la dimension éthique inhérente à la tâche du philosophe en Afrique. L'éthique se conçoit ici comme « la science de ce que l'homme doit être, en fonction de ce qu'il est. Son intention, c'est l'édification d'un univers de personnes ; c'est l'instauration d'une communauté qui promeut l'humain en l'homme et dans laquelle tout homme

¹ Nketo Lumba, « Le philosophe africain : conscience de sa société », in *La responsabilité du philosophe africain*, Actes du IX^e séminaire scientifique de philosophie..., *op. cit.*, pp. 145.

² En effet, au-delà de la question ontologique – être ou ne pas être –, il y a une question plus exigeante. C'est celle de la responsabilité éthique.

³ *Ibid.*

est respecté comme res sacra, comme personne, comme valeur absolue, comme fin en soi, existant en vue de soi¹. »

Au-delà du caractère multidimensionnel de l'homme, il s'avère doté d'une dimension éthique qui lui concède la poursuite des valeurs éthiques ordonnées autour de la recherche du bien, du vrai, du juste, de l'honnêteté...

Dans ce domaine de l'éthique, la revue *PA* fait l'option d'un recours à l'éthique de l'ancienne Afrique et plus précisément de l'Égypte et l'Éthiopie antiques, pour faire face aux défis du monde contemporain. En effet, sous la mouvance de l'émergence de technologies de plus en plus sophistiquées, les dangers de la mondialisation appellent l'apparition de nouveaux modèles d'articulation entre l'éthique et la politique. Il s'agit de modèles à qui incombe d'aider l'assomption de défis liés au changement climatique dans le monde, aux armes de destruction massive et à la pauvreté de milliards d'habitants du Sud. Dans son essai, Charles C. Verharen, « examine la possibilité de la mise en œuvre d'un modèle qui s'inspire de la pensée africaine issue de l'Égypte et de l'Éthiopie². »

Par ailleurs, pour *PA*, la philosophie *africana* fait allusion au pragmatisme prophétique. Ce concept découle de la philosophie de Cornel West qui, à la suite de Richard Rorty, soutient la thèse selon laquelle, la philosophie se conçoit comme un type spécial d'écriture et que la philosophie américaine se présente comme l'ensemble des écrits pragmatiques qui constituent la philosophie ethnique des États-Unis. Dans *Prophétie et délivrance*, il prône une nouvelle vision du rôle assigné à la philosophie qu'il définit comme un afro-christianisme ou comme un pragmatisme prophétique³. L'argument en faveur de ce pragmatisme prophétique semble double. *Primo*, du fait de leur nationalité américaine, il revient aux Afro-américains de s'investir dans la philosophie indigène américaine. *Deuxio*, en raison des problèmes d'ordre social et historique qui sont les leurs, les Afro-américains se doivent de produire un travail critique socialement engagé. Ils peuvent, à ce titre, compter sur les travaux de John Dewey sur le pragmatisme.

Au terme de cette étude, il nous faut conclure. L'ambition de ce chapitre était de scruter la situation actuelle de la philosophicité et de l'africanité de la philosophie africaine. Nous avons découvert, d'emblée, la vacuité du débat relatif à l'existence ou non de la philosophie africaine ; tout comme la réalité du faux dilemme à propos du rapport entre philosophie contemplative et philosophie pratique. Il se profile aujourd'hui une tendance ordonnée autour d'un « penser-engagement-philosophique » pragmatologique. Dans tous les cas, nonobstant sa prétention à une singularité, cette philosophie africaine s'inscrit toujours dans une optique d'universalité.

En dehors de tous ces débats, se dessine une convergence entre les deux revues s'agissant de leur acception de la philosophie africaine qui se déploie à l'aune d'un « philosopher autrement » qui considère la philosophie africaine dans un sens non restrictif, comme un lieu de rencontre et une instance de critique sociale.

En conclusion, revient à la philosophie africaine d'œuvrer au développement d'une nouvelle figure du philosophe attachée à la revendication d'une philosophie idéologique, du sacre de la philosophie politique et d'une philosophie entre éthique et propension prophétique.

¹ Mvumbi Ngolu Tsasa, « Éthique et politique », in *La responsabilité politique du philosophe africain...*, op. cit., p. 105.

² « Driving by increasingly sophisticated technologies, globalization's dangers call for new models for the fusion of ethics and politics. These models must confront the challenges of global climate change, weapons of mass destruction, and the immersion of billions in the Global South. This essay examines the possibility of a model inspired by ancient African thought in ancient Egypt and Ethiopia », in Charles C. Verharen, « Ancient Africa and the Structure of Revolution in Ethics : A Prolegomen for Contemporary African Political Philosophy, in *PA*, vol. 14, n° 1, september 2012, pp. 1-21.

³ West, *Prophesy, Delivrance ! : An Afro-American Revolutionary Christianity*, Westminster John Knox Press, 2002.

Conclusion du quatrième chapitre

Au terme de ce quatrième chapitre, nous nous proposons de revoir le chemin parcouru. L'analyse portait sur l'invention de soi par la philosophe et la philosophie africaine. Nous avons mis en évidence le fait que l'épithétisation de la philosophie comporte une forte propension d'idéologie. Cette situation découle de ce que la philosophie et la politique entretiennent un rapport dans toute assignation identitaire. Hormis ce constat, se profile la complexité de toute entreprise de conceptualisation de l'identité africaine. En effet, s'il n'existe pas de définition apodictique de l'Africain, l'africanité se présente comme un projet. Ce qui conduit à l'invention continue de soi par le philosophe et la philosophie africaine. Cette entreprise s'élabore à partir d'une réorganisation conceptuelle de ladite philosophie. Dans cette optique, si la *RPK* fait le choix de rester dans l'orthodoxie de la discipline, la revue *PA* décide de l'institution d'une nouvelle discipline construite à l'aune du recours plusieurs domaines. Les deux options se recoupent autour de la pluridisciplinarité et de la transdisciplinarité qu'elles encouragent. Quel que soit le projet adopté, la philosophicité et l'africanité de la philosophie africaine semblent attachées à quelques constantes : le dépassement de la problématique de l'existence ou non de la philosophie africaine, l'émergence d'un « philosopher-autrement » et la promotion de quelques figures du philosophe de la philosophie africaine au rang desquelles, la quête d'une philosophie idéologique, le sacre de la philosophie politique ainsi que la philosophie entre éthique et tentation prophétique.

En conclusion, la philosophie africaine n'envisage pas un enfermement dans la négritude et l'africanité. À l'image de tous les actes, les réalités africaines se présentent comme des faits entièrement humains. D'où la possibilité pour les autres de les appréhender et la latitude pour l'Africain, tout en veillant à la sauvegarde de sa singularité, de considérer celles des autres, hormis les horizons culturels inhérents à leur contexte. Le traitement philosophique des problèmes africains appelle une démarche qui tienne compte de la spécificité de ces questions tout en favorisant leur articulation avec les problèmes de l'humanité entière. Le point de ralliement étant le caractère incontournable des principes propres à la raison. La philosophicité de la philosophie africaine paraît donc tributaire de son enracinement dans la raison. Il s'agit là du fondement autour duquel s'établit le dialogue avec d'autres philosophes qui leur permettra d'échanger entre confrères, au-delà de la disparité de leurs origines.

CONCLUSION

Au terme de ce long voyage, il nous faut conclure cette enquête qui avait pour ambition l'évaluation du rapport entre philosophicité et africanité à travers la *Revue philosophique de Kinshasa* et *Philosophia Africana*.

Au-delà de la réalité d'une pensée spécifiquement africaine perceptible dans la promotion d'une voie africaine d'approche de la réalité en Afrique, en Europe, en Amérique et dans les différentes *diasporas*, la publication par le Père Placide Tempels de *La philosophie bantoue* se déchiffre comme l'un des moments fondateurs de la philosophie africaine non pas à l'aune du temps chronologique mais sous le prisme d'un événement théorique et philosophique. En effet, de cet ouvrage découlent de nombreuses études affectées à la justification ou à la récusation de son contenu et de ses thèses essentielles. Son apport dans l'émergence d'un « véritable penser-africain-aux-êtres-et-aux-choses », sous l'égide de la normativité épistémique et la représentativité méthodologique des disciplines scientifiques occidentales ne peut faire l'objet d'un débat.

Par le biais des différentes études qui se sont assignées la tâche d'attester son existence, la philosophie africaine a connu une réelle densité et s'est enrichie en acquis protéiformes : acquis de nature anthropologique et historico-culturel, acquis de portée méthodologique et épistémologique ; acquis de nature académique et heuristique.

Dans ce domaine académique, les Facultés catholiques de Kinshasa semblent avoir joué un rôle essentiel dans la constitution de cette philosophie africaine contemporaine. Haut lieu de la production philosophique en Afrique, la contribution de cette institution procède de plusieurs causes. Il s'agit, en premier lieu, du fait que le Congo apparaît comme le lieu de rédaction par le Révérend Père Placide Tempels de son ouvrage de référence en matière de philosophie africaine. Par ailleurs, en raison des croisements théologico-politico-philosophiques, le développement de la philosophie africaine reste consécutif à l'apparition de la théologie de l'inculturation qui vise l'évangélisation de la culture dans le but de favoriser l'éclosion d'un christianisme à visage africain ; tout comme la mise en lumière de l'idéologie de l'authenticité à qui était dévolue la mission de récuser l'aliénation culturelle héritée de la colonisation et de favoriser la préservation des valeurs traditionnelles des cultures africaines.

Au-delà de la philosophie africaine continentale, l'apport de la philosophie afro-américaine dans l'institution d'un discours philosophique africain s'avère déterminant. En effet, les États-Unis se déchiffrent comme l'un des contextes de la diaspora africaine au sein du Nouveau monde. Conçue comme une philosophie née de la lutte, celle-ci émerge à l'initiative de philosophes professionnels à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle. Ces philosophes de métier déploient toute leur industrie pour aider les peuples d'origine africaine ou d'ascendance africaine à assurer le combat contre l'institutionnalisation de leur esclavage et de leur oppression par le biais d'une rationalité délibérée et normative et d'expression esthétique. Cette démarche semble avoir mobilisé le droit, la religion, la théologie, l'esthétique et le « sens commun » séculier.

Pour résister à l'imposition de la mort ontologique, ces penseurs ont soigneusement observé les asservis et leurs oppresseurs dans la perspective d'une évaluation de la signification morale de tous les aspects de la vie à l'intérieur d'un tel contexte. Ils ont échafaudé des théories concernant les conditions de la liberté, de la justice, de l'existence des identités personnelles et sociales, de la manière de résister et de supporter l'adversité tout en créant des œuvres de beauté. L'important était

de répondre à la question de la manière la plus adéquate de sauvegarder la vie nonobstant la dureté de leur situation.

En dehors de la singularité qui lui reste attachée, la philosophie africaine traite de la métaphysique, de l'épistémologie et de la méthodologie ainsi que de tous les problèmes et de toutes les possibilités inhérentes à son contexte culturel et le réalise dans les domaines qui intéressent tous les continents. À ce titre, elle s'apparente à une discipline comme toutes les autres. En d'autres termes, nous sommes en présence d'une philosophie à portée universelle et à enracinement régional.

Hormis l'effcience de la philosophie africaine avec les apports ci-dessus évoqués, depuis son institution comme discipline, incombent à cette philosophie la quête de son identité et la clarification de son statut épistémologique. En effet, à côté de sa teneur épistémologique, l'existence de la philosophie africaine s'avère indissociable de la définition de son identité. Il s'agit d'une double préoccupation qui renvoie d'une part à la latitude pour cette philosophie d'aider la communauté noire à penser les contours d'une identité négro-africaine et de l'ancrage africain des recherches relatives à cette philosophie africaine.

Dans cette optique, d'un point de vue purement universitaire, nous avons découvert que l'africanité repose sur trois postulats : l'analyse des textes de penseurs africains, l'analyse de la pensée africaine dans les textes non philosophiques et, enfin l'analyse scientifique de situations et des faits de société par le biais des enquêtes.

Dans le cas de la conceptualisation de l'identité africaine, en raison de la marginalisation de l'Afrique par l'Occident pendant plusieurs siècles, le continent africain aliéné se trouve contraint de se définir par, ou contre, des catégories imposées par l'Occident. Nous sommes parvenus au constat selon lequel ces invariants émanant de la philosophie des Lumières peuvent être considérés comme des conceptions qui bloquent l'imagination ou qui ont conduit à la pauvreté relative au débat concernant l'africanité.

En effet, à cause de l'invention de l'Afrique par l'Occident, l'africanité se déchiffre comme une construction européenne. Conçue sous le prisme de la différence, cette singularité africaine repose sur trois critères : la race, la géographie et la culture. Et la pérennisation de cette acception demeure inséparable de l'intériorisation par les Africains de cette identité prescrite. Celle-ci transite par l'école et les moyens de communication sous le contrôle de l'Occident. Cette démarche postule une unité culturelle du continent noir telle qu'elle se manifeste à travers l'art nègre, la parenté linguistique des langues africaines et les institutions comme le mariage, l'organisation politique ainsi que le système de croyances et la vision du monde des Africains.

Pour initier l'étude des revues sur lesquelles porte notre exploration, nous avons, en premier lieu, entrepris l'étude de la philosophie de l'africanité dans la *RPK*. Créée à partir de la visée fondamentale des Facultés catholiques de Kinshasa, lui est impartie la publication de recherches courantes en vue de la promotion de la réflexion philosophique en Afrique et dans le monde. Elle espère favoriser une prise de parole féconde de la part de tous les philosophes africains afin d'apporter leur contribution à l'édification d'une société à la hauteur de la dignité de l'homme, de sa grandeur et de ses aspirations les plus nobles. L'institution de la revue s'inscrit dans un paysage de revues africaines dans une période marquée par le débat relatif à l'existence ou non de la philosophie africaine. Au-delà des préoccupations matérielles liées à son édition et aux problèmes de la proposition des articles, la *RPK* fait les frais des problèmes de diffusion.

Dans le domaine de la philosophie de l'africanité qui nous occupe, nous avons fait le constat d'une idée de la singularité africaine par la revue qui se caractérise par une tentation culturaliste. Celle-ci se manifeste par un privilège accordé à la culture dans l'acception de l'identité et des réalités africaines. Il suffit, à l'appui de cette proposition, de considérer l'évolution de la notion de philosophie africaine suivant les trois âges de la revue : l'effectivité de la philosophie africaine, la démocratisation des régimes politiques africains ainsi que la thématique du développement durable, de l'écologie, de l'assomption de la science et de la technologie en Afrique.

Nous avons tenté la déconstruction de cette approche qui s'emploie à penser l'identité africaine à l'aune des colorations culturelles et traditionnelles. Cette récusation a porté sur le concept d'humanité. Le bénéfice produit par ce concept ressortit au fait que nous sommes en face d'un

invariant universel qui caractérise un individu au-delà de la diversité humaine. Dans cette perspective, si la culture renvoie à la contingence, la singularité africaine ne peut prétendre s'appuyer sur la revendication d'un tel postulat. En clair, la culture et tout ce qui s'y rapportent se déchiffrent comme des manifestations inessentiels.

En second lieu, la convocation de la culture dans la définition d'une spécificité africaine découle de la raison selon laquelle, celle-ci se présente comme le produit de la conscience d'un peuple. Sa constitution ne peut faire abstraction des données liées au temps et à l'espace. Autrement dit, « la culture est une réalité dynamique et collective. Elle est la façon dont chaque société s'adapte aux problèmes vitaux que pose son environnement physique, social et idéologique¹. »

En somme, il ne se trouve pas d'expérience typiquement africaine imaginée dans une démarche qui accorde sa préférence à la différence. En plus, la recherche d'une singularité ne peut être conçue comme la mission dévolue à la philosophie dans son principe même.

Pour clore cette première séquence, nous avons étudié quelques figures tutélaires de la revue attachées à la recherche de l'africanité et qui dévoilent une prédominance de figures sacerdotales. Qui plus est, nombre de ces philosophes africains ont été formés à la théologie avant de s'adonner à la philosophie. Trois noms ont été convoqués dans notre enquête et qui dessinent, d'une manière ou d'une autre, l'espace philosophique de la philosophie africaine à ses origines : Josef Smet, Tshiamalenga Ntumba et Théodore Mudiji.

En dehors des deux premières générations attachées à l'africanité, se dessine depuis quelques décennies l'apparition de nouvelles personnalités se proposant la résolution des problèmes inhérents au continent noir et une autre plus contemporaine qui de se consacre aux problèmes philosophiques classiques.

Après la tentation culturaliste de la *RPK*, nous avons ensuite entrepris l'étude de la revue *Philosophia Africana* qui se caractérise par une tendance racio-communautariste. À l'image de la première publication, nous avons évoqué la revue *PA*, son histoire, sa ligne éditoriale et sa composition ; l'africanité dans cette revue ainsi que les auteurs de l'africanité au sein de cette revue. Produite par l'Université d'État de Ball aux États-Unis, elle se présente comme une revue spécialisée dans la philosophie de l'africanité en Amérique et dans les diasporas des personnes africaines et d'ascendance africaine.

Sa conception de la spécificité africaine porte les stigmates du contexte américain marqué par une tendance racio-communautariste. Elle considère l'africanité sous le prisme d'une identité qui s'appuie sur les caractères raciaux et culturels de ladite identité. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les thèmes majeurs de la revue qui s'articulent autour des questions liées à la race et au racisme, au féminisme et au problème de la philosophie politique, du nihilisme ainsi que l'érosion du *leadership* politique et intellectuel au sein de la communauté noire. Une telle approche de la singularité africaine comporte des failles qui s'observent à travers l'excès de différencialisme et du communautarisme, sans exclure la fragmentation des mémoires afro-américaines qui mettent en cause l'efficacité d'une unité espérée substantielle.

Pour revenir à la philosophie africaine comme telle, nonobstant la perte progressive de l'objectif d'africanité de la philosophie africaine au Congo, celle-ci émerge en Amérique du Nord en raison de son adoption par de nombreuses universités offrant des modules de philosophie africaine à leurs étudiants. Nous avons cité, à l'appui de cette proposition, de citer : la Lincoln University à Baltimore, Columbia à New York, l'Howard University à Washington, l'University of South Florida de Tampa, la Ball State University dans l'Indiana, l'University of Louisville dans le Kentucky, la Binghamton University, la Towson University, la Vanderbilt University de Nashville, l'University of Massachusetts de Boston, ou encore de la Morgan State University de Baltimore...

¹ Achiel Peelman, *L'inculturation : L'Église et les cultures*, Paris, Desclée, 1988, p. 45.

Ces universités recourent aux philosophes africains pour assumer les cours de philosophie africaine et parfois occidentale. Nous sommes en présence, en majeure partie, d'hommes ou de femmes africains titulaires d'un diplôme universitaire en philosophie¹.

Au regard de cette réalité se pose la question de ce déplacement de la philosophie africaine vers le monde outre-atlantique et non vers le continent européen. Ne s'agit-il pas là d'une incidence de la lutte politique des Noirs américains en vue du recouvrement de leurs droits ? Cette réponse ne semble pas entièrement positive dans la mesure où les autres philosophies non-occidentales y bénéficient de la même mansuétude.

S'agissant des auteurs de l'africanité de la revue *PA*, nous nous sommes appesantis sur le contexte américain, le philosophe africain en Amérique et l'apparition d'une génération philosophique non ethnique.

Par rapport aux visions de l'africanité de nos deux revues, il convient de signaler, en somme, que la singularité africaine ne peut être considérée comme une exclusivité des ressortissants des communautés noires qui, au-delà de leur caractère majoritaire, ne peuvent revendiquer l'apanage du continent noir². Les populations africaines qui se meuvent au sein de cet espace, n'apparaissent plus comme les seuls producteurs de l'art et de la culture de l'Afrique suivant l'expression du penseur Achille Mbembe³.

Par conséquent, la conception de l'africanité à l'aune d'un ensemble d'éléments culturels et raciaux conduit à l'impasse. La définition de la singularité africaine peine à s'émanciper des traces relatives aux scories stéréotypiques essentialistes construites en dehors de toute éthique associée à la tolérance. Alors que les aspects associés à la modernité africaine se construisent suivant l'harmonisation d'emprunts raciaux, de régimes politiques démocratique et de régimes économiques divers. On ne peut ici omettre les différentes contributions de l'Afrique sur la scène internationale en proie aux différents flux liés à la mondialisation.

Par ailleurs, persiste encore la conceptualisation de l'africanité sous le prisme des invariants produits par la philosophie des Lumières. Il paraît déplacé de faire reposer tout le travail philosophique africain sur la détermination de ce qui relève de l'africanité de façon simplement arbitraire. Il s'agit plutôt du privilège à concéder à toute projection à qui reviendrait la tâche de rechercher le type de liens individuels ou collectifs qui « relèvent » le degré d'attachement d'un individu ou d'un groupe d'individus au continent africain. La démarche viserait à entrevoir la teneur de ces « fidélités » et la manière dont celles-ci trouvent leur inscription au sein d'un ensemble d'allégeances alliant complexité et contradiction.

Cette acception ne peut ignorer la tendance consécutive au déploiement de toute identité qui instaure une relation entre individus et collectivités avec le reste du monde à l'intérieur d'un contexte en mutation, quelles que soient les époques considérées. Peut-on, à ce stade, soutenir l'idée selon laquelle l'africanité serait un rêve sans fin ?

À défaut de porter un intérêt massif à cette interrogation, la portée de la démarche comporte plutôt sur le risque d'isolement de l'Afrique en raison de l'affirmation soutenue d'une spécificité qui ne laisse aucune place à la notion de l'Autre.

Tout ce qui précède présume de la conviction selon laquelle, la philosophie africaine ferait fausse route en choisissant l'enfermement dans la négritude et l'africanité. En raison de leur appartenance à l'humanité, les expériences africaines ne peuvent être conçues comme étrangères à cette situation. Deux conséquences découlent de ce constat. Elles se prêtent à l'interprétation des autres. Nonobstant la différence inhérente aux horizons culturels de leur déploiement, les philosophes africains revendiquent la latitude, tout en maintenant leur singularité, d'analyser les réalités des

¹ Le ghanéen Kwame Appiah enseigne à Princeton, le camerounais Jean-Godefroy Bidima à Tulane, le sénégalais Souleymane Bachir Diagne à Columbia, le nigérian Segun Gbadegesin à Howard, le kényan Dismas Masolo à Louisville, le congolais (RDC) Valentin-Yves Mudimbe à Duke, le ghanéen Kwasi Wiredu à l'Université de Floride, cf. Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, p. 15.

² Mbembe, « Afropolitanisme », in *Africultures*, n° 66, 2006, pp. 9-15 ; Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Bayart, coll. « L'espace du politique », 1996.

³ Mbembe, « Afropolitanisme »..., *art. cit.*, p. 7.

autres. La pertinence de l'approche philosophique des questions africaines paraît, dès lors, indissociable d'une démarche conçue à l'aune de leur considération des problèmes de l'humanité dans son ensemble.

Le point de convergence entre les différentes démarches ressortit au recours aux principes même de la raison. Autrement dit, l'universalité de la philosophie africaine paraît donc tributaire de son enracinement dans la raison. Se profile ici le fondement autour duquel s'établit le dialogue avec d'autres philosophes qui leur permettra d'échanger entre confrères, au-delà de la disparité de leurs origines. Cette affirmation peut être considérée comme l'une des tendances sur lesquelles s'élabore le futur de la philosophie africaine, à savoir une philosophie au service de l'humain africain.

Nous avons entrepris cette exploration dans le quatrième chapitre de notre enquête. Nous y avons d'abord tenté d'évoquer l'essoufflement de l'africanité de cette philosophie en raison du faible ancrage africain des articles, des mémoires et des thèses préparés et soutenus à l'Université catholique du Congo. Du contexte de la mondialisation dérive une propension à consacrer des recherches sur des sujets relatifs aux maîtres de la discipline. Nonobstant l'exténuation de la recherche d'africanité, la philosophie africaine continue à se constituer comme discipline autour de plusieurs pôles. De cette situation découle une pratique qui intéresse quelques axes importants : la quête d'une philosophie-idéologique, l'option en faveur d'une philosophie politique et la recherche d'une philosophie prophétique.

Hormis l'étude de cette visée, nous avons consacré l'analyse aux enjeux relatifs au développement d'une philosophie pragmatologique. Celle-ci se propose de récuser certaines positions théoriques concernant la perception négative de l'homme et du continent noirs. Elle s'appuie sur une attention nouvelle vis-à-vis de certains concepts comme ceux relatifs à la culture et à la tradition. S'inscrivant dans une perspective de résolution des problèmes inhérents à l'Afrique, cette philosophie se perçoit comme une philosophie problématologique qui incite à partir de l'Afrique telle qu'elle se donne à comprendre et non telle qu'elle devrait se concevoir.

En somme, il apparaît aujourd'hui impossible de ne pas concéder son plein statut théorique à la philosophie africaine. Il semble tout aussi loisible de tenter son évaluation à l'aune d'instruments découlant de mécanismes issus de la boîte à outils des sciences sociales. À l'instar de plusieurs disciplines, la philosophie se présente comme construction sociale et se trouve indissociable des pratiques sociales.

Pour revenir au monde des livres sur lequel repose notre mémoire, il s'avère inutile de nous appesantir sur la problématique consécutive à l'existence ou non de la philosophie africaine mais sur le problème de l'éparpillement de ses productions qui révèlent une importante inadéquation entre les titres produits en Afrique et ceux plus prépondérants publiés à l'initiative des éditeurs européens. La création philosophique africaine semble assujettie aux aléas de la prépotence occidentale dans le domaine de l'édition nonobstant les effets positifs de la globalisation. Une lecture postcoloniale du monde de l'édition met en exergue les mêmes failles que celles inhérentes aux travaux des écrivains coloniaux européens qui en dehors de l'adéquation de leur entreprise et les compétences acquises dans leurs différentes disciplines expérimentaient le caractère ardu consubstantiel au projet de la traduction de la sensibilité spécifique du continent noir.

La mainmise du monde de l'édition par les multinationales qui déploient toute leur industrie aux fins de la conquête de nouveaux débouchés bute devant les mêmes enjeux. Une telle situation découle de la diversité des prises de positions et de la différenciation des pouvoirs décisionnaires qui conduit à accorder un privilège accru aux rares titres édités en Afrique par des maisons indépendantes, à côté de ceux publiés uniquement par les Africains.

La philosophie africaine ne peut se réduire aux limites d'un territoire philosophique correspondant à l'Afrique et à ses diasporas. Il existe de nombreux auteurs qui se meuvent en dehors de cet environnement dont les productions méritent d'être connues. Se pose, dès lors, le problème des traductions. Celles-ci apportent une plus-value s'agissant de la connaissance d'autres territoires et donnent de dépasser les clivages linguistiques, politiques et culturels que la colonisation paraît avoir consolidé et dont les incidences perdurent encore aujourd'hui.

Au regard de ce qui précède, perdure la problématique des optiques pour la philosophie africaine dans le domaine de son africanité et de sa philosophicité.

Il importe de signaler que les perspectives possibles de l'évolution de la philosophie africaine en Afrique et dans les diasporas demeurent ouvertes. Le travail initial affecté à sa légitimation s'avère avoir été réalisé avec un succès significatif nonobstant la réticence de quelques institutions universitaires. De nombreux efforts ont été consentis en vue de l'atténuation des obstacles ayant entravé la reconnaissance et la participation à la philosophie universelle des personnes d'origine ou d'ascendance africaine. Il reste du travail à faire.

Depuis plusieurs décennies, la philosophie *africana* s'emploie à une exploration concernant les questions de la race à propos de leurs incidences dans la formation de la modernité en Europe et dans les Amériques. Cette entreprise requiert, par exemple, la nécessité de penser la race avec une prise en considération des écrits de plusieurs générations d'essayistes et de romanciers noirs, de poètes, de musiciens, d'artistes, de danseurs, de prédicateurs, de théologiens et d'autres intellectuels noirs qui ont philosophé sur les conditions et l'avenir des Noirs. Ils ont permis aux Noirs et aux personnes d'ascendance africaine de supporter les assauts sur leur humanité et sur leur être¹. Par conséquent, il revient à la philosophie *africana* d'adopter une démarche prioritairement interdisciplinaire.

L'un des obstacles à l'acceptation de la philosophie africaine renvoie à la prédominance de l'eurocentrisme et de la suprématie raciale blanche qui se déchiffrent comme les éléments structurant la majeure partie de l'historiographie de la discipline philosophique. La résolution de ces erreurs d'interprétation de l'histoire de la discipline exige des révisions substantielles, y compris des philosophies des personnes des nombreux groupes exclus. À ce titre, la démarche nécessite un travail minutieux d'analyse et de distribution des premières productions – dont beaucoup n'ont jamais été publiées – à l'origine du développement de la philosophie africaine, de la philosophie afro-américaine et de la philosophie *africana*.

Par ailleurs, l'émergence de la philosophie *africana* au sein de la philosophie académique aux États-Unis butte devant le trop peu d'attention portée par les pionniers et les praticiens actuels sur les femmes africaines ou d'ascendance africaine. Cette attitude contraste avec la narration de l'histoire de cette philosophie née de la lutte qui concède une importance aux différentes contributions de ces dernières. Comme l'atteste l'histoire de la constitution des Nouveaux Mondes, de nombreuses femmes noires à travers des générations y ont été mises au défi de réfléchir assidument sur l'adversité de leurs communautés, leurs familles, leurs corps et leurs âmes. Certaines d'entre elles ont produit des pensées philosophiques novatrices et inspiratrices. Il suffit, à l'appui de cette proposition de citer les travaux de Kathryn Gines au sein de la Fondation du Collegium of Black Women Philosophers².

Tout compte fait, à l'image de toutes les rationalités qui visent leur accession au statut de philosophie, l'une des démarches les plus propices intéresse son inscription dans l'orthodoxie disciplinaire. Comme le souligne Jean-Louis Fabiani dans un ouvrage déjà évoqué, « la philosophie est simultanément une construction conceptuelle, une institution et un ensemble de pratiques sociales ; elle est en supplément, un produit culturel et une marchandise, et il faut la traiter comme telle³. »

Dans cette perspective, nous nous proposons pour clore cette enquête de rappeler les deux implications contenues dans cette assertion : la clôture et l'ouverture.

¹ La pensée de beaucoup d'écrivains noirs, dont certains romanciers, oblige les philosophes à faire des lectures attentives pour ce que ces écrits révèlent des auteurs qui réfléchissent à propos des exigences pour les Noirs comme ces écrivains l'imaginent, les ont imaginés dans les lieux et les moments historiques de la rédaction de leurs écrits. Il en est de même des sermons, des discours, des lettres, des chants et des danses créés et exprimés très souvent de manière originale par des personnes d'ascendance africaine.

² Le Collegium rassemble des femmes provenant de tout le pays dans des conférences attachées à la récupération et à la reconnaissance des contributions des femmes philosophes pionnières d'ascendance africaine, tout en explorant les questions actuelles et en proposant des programmes du travail à réaliser.

³ Fabiani, *op. cit.*, p. 26.

Tout d'abord, la clôture. La cristallisation de la philosophie africaine appelle la constitution d'un espace homogène. En effet, la « clôture systémique » apparaît comme l'un des critères de la disciplinarisation d'un domaine « scientifique »¹. Il s'agit d'une entreprise de délimitation affectée à la définition de son territoire, de ses œuvres, de ses auteurs et des modalités de son déploiement. Une telle industrie passe par la résolution de l'épineuse énigme de l'orthodoxie-appropriation. « Ceci dans la mesure d'une clarification préalable de l'orthodoxie scientifique comme exigences paradigmatiques et de la différence culturelle et historique africaine dans notre cas comme exigences d'excentricité in-formatrice². »

Il importe, dans cette optique, de concevoir la philosophie comme un objet culturel qui ne s'apparente pas à une approche qui conduirait à sa minorisation ou à la récusation de l'importance de sa démarche théorique ou éthique.

Il convient, néanmoins, de signaler que la clôture systémique ne sollicite pas un caractère global. Les domaines de recherches universitaires se définissent comme des ensembles caractérisés par la fugacité et le flou associés à des « recouvrements » et des espaces de « no man's land ». Les découpages du réel sur lesquels s'appuient les limites qui structurent leurs « frontières » se présentent comme des construits sociaux, épistémiques et pragmatiques. Ils ne semblent pas étrangers à la mutation et quelques fois soumis à l'arbitraire, leur institution reste assujettie à la conflictualité et apparaît comme le résultat d'un rapport de forces.

La détermination de sa matrice qui ne se déchiffre pas comme un long fleuve tranquille découle d'une démarche sollicitant un consensus autour de plusieurs éléments en compétition ou en opposition comme le montre d'ailleurs l'exemple même de la philosophie conçue dans son sens général. L'identité et les frontières d'une discipline résultent de la définition de la conception de sa matrice.

À ce titre, l'un des défis de la philosophie *africana* intéresse la nécessité de l'éclaircissement de la question des normes, des pratiques et des programmes définitifs consécutifs à une philosophie considérée comme une philosophie africaine. Dans le cas d'une réponse positive à cette interrogation, l'opération visera la prise en compte des termes, des finalités, des agendas, des normes et des pratiques nécessaires à déterminer dans la poursuite des intérêts des peuples africains ou d'ascendance africaine. C'est de cette façon que la philosophie *africana* mettra en œuvre des orientations normatives qui, en conformité avec les normes régissant le domaine philosophique, garantiront la convenance et la véracité de ses pratiques discursives à même d'être confirmées par des personnes qui ne sont ni africaines ni d'ascendance africaine. Autrement dit, il revient aux praxis et aux communautés discursives de soutien constitutives de la philosophie africaine de satisfaire à certaines règles institutionnalisées administrant les pratiques savantes ; avec la possibilité pour ceux qui participent à l'entreprise de les réfuter en vue de leur affinement ou pour en proposer d'autres.

Pour terminer cet aspect consécutif à la clôture, il convient de souligner avec Marcien Towa que « l'effort de thématization de notre être distinctif ne se propose plus de dresser une idole pour le culte de la différence, culte qui entraîne, méthodologiquement, les gauchissements et les équivoques de la rétro-projection, mais de soumettre notre héritage à une critique sans complaisance, afin de découvrir la racine de nos difficultés présentes³. »

Au-delà de la clôture, l'ouverture. L'acceptation de l'africanité et de la philosophicité de la philosophie africaine dépend de la prise en compte d'une pensée associant la clôture et l'ouverture dans une optique qui privilégie l'idée de pluralisme. Si la fermeture s'attache à la spécification d'une discipline, penser la philosophie africaine n'exclut pas de la situer dans la perspective de la philosophie en général. La considération due à l'idée d'ouverture, en dehors de toute pratique philosophique, procède de la réalité de l'inscription de toute philosophie au monde.

¹ *Ibid.*

² Thierry Ménissier, « Culture et identité. Une critique philosophique de la notion d'appartenance culturelle », *Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 37-38, 2016.

³ Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé, 1971.

Une telle vision comprend une double exigence. La première incite le philosophe africain à une vigilance par rapport à l'importance de la philosophie universelle. Comme le signale d'ailleurs le philosophe congolais Monu M. Uwodi, « à force de chercher une identité africaine dite authentique, les individus s'emprisonnent dans l'intériorité de la culture africaine et refusent toute extériorité parce qu'ils perçoivent celle-ci comme mauvaise. C'est ainsi que la philosophie a été réduite à l'ethnologie, à l'analyse des signes et des symboles croyants porteurs de sens philosophique. Mais est-ce que ce sont les objets culturels qui portent véritablement le sens philosophique ou est-ce l'homme dans son objectivité ? »¹.

Pour cet auteur, la recherche d'une singularité africaine ne peut être synonyme de la production, dans le domaine de la philosophie, d'une prose énigmatique. Il incombe, dit-il, à l'Afrique de sortir « d'elle-même pour accéder à l'objectivité où elle pourra poser l'universel comme moral. Il faut qu'elle sache que la philosophie est l'étude de l'universel. C'est dans ce contexte que la philosophie deviendra le moyen par lequel l'Afrique, échappant à sa particularité, pourra accéder enfin à l'universel où elle trouvera l'objectivité qui la conduira aux solutions de tous les problèmes². »

La deuxième exigence appelle un travail d'autoréflexion qui échoit au philosophe européen quant à la singularité et aux failles inhérentes à sa pratique philosophique. Comme le signale d'ailleurs Sévérine Kodjo-Grandvaux, l'usage de la philosophie comparée mérite d'être précédé par une perception claire par chacun de son acception de la philosophie. Celle-ci ressemble, en effet, à une vision empreinte de poncifs inconscients en raison de l'inscription au sein d'un contexte social et culturel inhérent au lieu de sa formation sans omettre les tendances consécutives à sa pratique philosophique universitaire. En d'autres termes, « dès lors que l'on s'engage dans ce travail, il nous faut nous interroger sur les qualifications nationales ou continentales, voire ethniques ou raciales, en philosophie et déterminer les présupposés idéologiques, culturels, politiques, sur lesquels reposent de telles distinctions³. »

Il importe de souligner ici dans la même perspective que cette vision n'intéresse pas uniquement la question relative à l'efficacité de la philosophie africaine. Le développement des philosophies ethniques met en relief les risques liés à la revendication d'un discours rationnel spécifique qui se conçoit comme une approche menée dans un sens programmatique et normatif. Les logiques de l'adjectivation d'une rationalité singulière relèvent la teneur de projets articulés autour d'enjeux idéologiques, culturels, économiques et politiques étrangers à la visée principielle de la discipline philosophique.

La compréhension de cette tendance semble inséparable de la saisie du contexte socio-politique de l'apparition de toute production philosophique. La plus-value apportée par le débat à propos de la philosophie africaine renvoie à l'idée selon laquelle la problématique débordante de cette discipline et reste à même de concerner l'interrogation à propos d'autres pensées.

Dans le même sens, le plus important ne repose pas sur une définition de l'africanité et les ressorts de l'ancrage africain de la philosophie africaine mais sur l'articulation entre cette philosophie et la philosophie générale. Le concept de rencontre apparaît, dès lors, comme le plus adéquat dans la conceptualisation de cette philosophie africaine qui peut être perçue comme un espace de rencontre d'expressions protéiformes.

Du fait de la segmentation de son identité, elle se caractérise par la multiplicité, l'ouverture et la mutation indéfinie. Elle se présente comme un lieu de la réception d'autres sciences, qu'elles soient non africaines ou non philosophiques que la philosophie africaine conceptualise et assume. Nous sommes dans la perspective de la traversée et de la transgression disciplinaire thématique à l'aune de l'indiscipline par Anthony Mangeon⁴.

¹ Monu M. Uwodi, *La philosophie et l'africanité : critique d'un intellectualisme fermé*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », p. 236.

² *Ibid.*

³ Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, p. 251.

⁴ Anthony Mangeon (dir.), *L'empire de la littérature. Penser l'indiscipline francophone avec Laurent Dubreuil*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

Se profile, de la part du philosophe africain, une assomption de paradigmes existants tout en opérant leur déconstruction. Celle-ci assure les options de sa filiation à l'égard de la philosophie universelle. À partir de la pléiade des travaux précédents quelle que soit leur origine, la philosophie africaine met en place ses propres notions. Il suffit, à l'appui de cette proposition de citer les concepts d'ethnophilosophie, de sage-philosophy, de démocratie consensuelle, de traversée, de bisoïté, etc¹. Enfin, il existe des échanges entre l'Afrique et l'Occident. Il s'agit de rapports assumés ou non entre les deux entités. Dans le domaine philosophique, les philosophies africaines et occidentales conservent, par le fait même, une relation incontournable. Nous sommes en face de deux discours rationnels qui n'entretiennent pas un conflit ouvert. L'enfermement des philosophes africains dans leur africanité se déchiffre comme une entreprise inadéquate. Dans leur pratique philosophique, les philosophes africains n'appesantissent pas uniquement la recherche de leur singularité sur la persistance d'un clivage Afrique/Occident. La philosophie africaine réactualise les notions européennes pour conceptualiser ce qui renvoie au singulièrement africain et humain.

Nous avons tenté de montrer tout au long de notre enquête que l'histoire de l'Afrique et celle relative à sa rationalité philosophique met en relief la perméabilité du continent noir par rapport aux influences multiformes qui favorise de véritables créations. En avalisant les apports étrangers, l'Afrique ne se limite pas à leur reconduction servile mais au contraire pourvoit à leur intégration dans le sens d'une créativité et d'une régénération qui conduit à la reconstruction de sa propre tradition.

Il ne fait l'ombre d'aucun doute que la philosophie *africana* concourt de manière significative au développement d'une reconnaissance plus large et plus profonde des insuffisances des héritages de la philosophie occidentale, participant ainsi à l'ouverture de nouveaux horizons qui permettent la révision des traditions et des pratiques philosophiques.

Pour preuve, il convient de citer le philosophe Jean-Godefroy Bidima qui appuie ses travaux sur les pensées occidentales à l'image de la Théorie Critique. Il en est de même de Souleymane Bachir Diagne dont les intérêts portent sur la logique de Boole sans omettre « l'œuvre du philosophe pakistanais Iqbal, influencé par la tradition soufie mais aussi par des philosophes occidentaux tels que Bergson ou Lavelle². » Hormis l'investissement de la philosophie africaine, Wiredu déploie toute son industrie à cerner l'africain sous le prisme des problèmes occidentaux liés aux questions relatives à l'âme et au corps.

On ne peut ici exclure Odera Oruka qui s'emploie au « dépassement » de la philosophie africaine dans le but de la thématization de la portée de la peine, du châtime et se consacre à l'édification d'une éco-philosophie. Cette ambition ne se déchiffre pas comme une visée uniquement africaine mais se présente comme une préoccupation inhérente à toute l'humanité.

Les philosophes ci-dessus cités mettent en exergue la réalité selon laquelle la pratique philosophique appelle le dépassement des individualités et des singularités pour s'articuler autour de l'homme et de l'universel. On peut donc admettre avec Sévérine Kodjo-Grandvaux que « si philosopher, c'est apprendre à mourir ainsi que l'enseignait Socrate, c'est-à-dire apprendre à dépasser le moi partial et partiel que nous sommes, à nous défaire de nos préjugés et à nous délivrer de notre vision étriquée, pour nous diriger vers l'Universalité de l'Homme, la Raison universelle, alors nous pouvons admettre que penser la philosophie africaine, penser avec les philosophes africains, c'est aussi nous penser et penser ensemble le monde dans lequel nous sommes tous engagés. La philosophie doit être cette ouverture à l'Autre³. »

Tout compte fait, la difficulté d'éluder la singularité africaine résulte de la crise de l'identité consécutive à la situation actuelle de l'Afrique liée à son sous-développement pluridimensionnel. Le sens nouveau concédé à la philosophie africaine pragmatologique reste attaché à son apport dans tout processus historique d'auto-construction de l'homme en général et de l'Africain en particulier. Une telle entreprise passe par la reprise de l'initiative par l'Afrique de sa libération au moyen d'une renonciation à la passivité pour devenir un acteur essentiel de sa destinée. Comme le signale le

¹ Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, pp. 251-252.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 254-255.

philosophe congolais Ngwey Ngond'a Ndenge, « il n'est pas possible, dans le contexte de la modernité, de redevenir auteur de son histoire sans initiative en science et en philosophie qui sont devenues les matrices essentielles de la gestation de l'Histoire. C'est que les Africains seront toujours en marge du mouvement qui les draine tant qu'ils ne s'investiront dans la quête de l'universel à partir de la particularité de leur situation historique¹. »

Pour le dire autrement, « la désaliénation a pour prix l'arrachement courageux à toutes formes d'obscurantismes théoriques et pratiques. Il apparaît ainsi que la contribution particulière des philosophes dans la libération de l'Afrique réside dans la critique radicale des idéologies aliénantes, notamment de celles de la différence exaltée pour elle-même². »

Dans la même optique, « c'est précisément cette pratique qui devrait caractériser un nouvel ordre philosophique en Afrique qui soit braqué sur le vécu africain réel (prenant donc en compte le social, le culturel, l'économique, le politique, le scientifique... bref, tout l'humain) et qui puisse déboucher sur une nouvelle éthique garantissant l'avènement d'une nouvelle société à la fois plus fière d'elle-même en tant que société humaine et plus juste ; offrant un espace de liberté où chacun puisse se faire dans une histoire dont il ait à se rendre compte³. »

En conclusion, cette enquête n'avait d'autre projet que de tenter la conceptualisation de la philosophicité et de l'africanité de la philosophie africaine telle qu'elle se donne à lire dans la *RPK* et *PA*. Il reste incontestable que les philosophes africains et les philosophes américains ne cessent d'inscrire leur entreprise dans un espace conceptuel à la fois marqué par la clôture et l'ouverture.

Il va sans dire que l'expansion de la philosophie académique qui inclut dorénavant la philosophie africaine est indicative des efforts consentis en vue de la réalisation d'une plus grande démocratie intellectuelle au sein des sociétés multi-ethniques et multiraciales.

Nous sommes souvent en présence d'une philosophie qui se définit comme le résultat d'une harmonisation sophistiquée de séquences disparates. Il ne fait l'ombre d'aucun doute que d'autres acceptions de l'activité philosophique en Afrique (Congo) et en Amérique du Nord (États-Unis) semblent envisageables. Notre étude ne peut revendiquer la prétention d'avoir épuisé le sujet.

Se pose néanmoins la question de la postérité de la philosophie africaine dans sa philosophicité et son africanité. L'année 2046 constituera le centenaire de la publication de *La philosophie bantoue* du Révérend Père Placide Tempels. Nous ne pouvons présumer à ce moment-là de la connaissance par les jeunes japonais, congolais et argentins qui étudieront la philosophie africaine des philosophes qui succéderont aux figures tutélaires de la discipline à l'image de Yves-Valentin Mudimbe, de Lewis R. Gordon, de Kwasi Wiredu et de Tshiamalenga Ntumba. Loin de sombrer à une tentation prophétique inhérente à cette rationalité, notre recherche se conçoit comme un hommage facétieux et résolument policé à l'endroit de tous ces auteurs qui ont déployé leur industrie en faveur de la conceptualisation d'une histoire culturelle du Congo, des États-Unis et des diasporas des peuples d'origine ou d'ascendance africaine qui révèle la réalité d'une africanité transnationale.

Leur travail mérite d'être poursuivi par des penseurs qui ne sont ni d'origine africaine ni même des philosophes universitaires professionnels, et continué dans le cadre d'un effort plus vaste et pérenne afin d'apprécier et d'appréhender les nombreuses créations originales et enrichissantes des peuples qui produisent des trésors de la civilisation humaine.

¹ Ngwey Ngond'a Ndenge, *Éditorial*, in *RPK*, Vol. IV, n° 6, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

I – OUVRAGES SUR L'ÉDITION, LE LIVRE ET LA REVUE

1. Revue philosophique de Kinshasa

- Vol. I, n° 1, janvier-juin 1983.
Vol. I, n° 2, juillet-décembre 1983.
Vol. II, n°s 3-4, janvier-juin 1989.
Vol. III, n° 5 janvier-juin 1990.
Vol. IV, n° 6, janvier-décembre 1990.
Philosophie et idéologies politiques africaines, Vol. V, n°s 7-8, janvier-décembre 1991.
Vol. VI, n° 9, janvier-juin 1992.
Vol. VI, n° 10 juillet-décembre 1992.
Vol. VII, n°s 11-12, janvier-décembre 1993.
Vol. VIII, n° 13, janvier-juin 1994.
Vol. VIII, n° 14, juin-décembre 1994.
Vol. IX, n°s 15-16, janvier-décembre 1995.
Vol. X, n°s 17-18, janvier-décembre 1996.
Vol. XI, n°s 19-20, janvier-décembre 1997.
Vol. XII, n°s 21-22, janvier-décembre 1998.
Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo (dir.), *Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels*, Vol. XIII, n°s 23-24, janvier-décembre 1999.
Vol. XIV, n°s 25-26, janvier-décembre 2000.
Christianisme et philosophie en Afrique, Vol. XVI n° 29-30, 2003.
Mélanges en l'honneur de Mgr Maurice Plevoyets, Vol. XVII, n° 31, juin 2003.
Vol. XVIII, n°s 33-34, janvier-décembre 2004.
Vol. XIX, n°s 35-36, janvier-décembre 2005
Art et philosophie. La quête de l'absolu à l'aube du troisième millénaire, Mélanges en l'honneur du Professeur Mgr Mudiji, Université catholique du Congo, 2010, Vol. XXIII, n° 40-41 (janvier-décembre 2008).

2. La revue *Philosophia Africana*

- Philosophia Africana*, Volume 3, Number 1, septembre 2001.
Philosophia Africana, Volume 3, Number 2, septembre 2001.
Philosophia Africana, Volume 4, Number 1, March 2001.
Philosophia Africana, Volume 4, Number 2, septembre 2002.
Philosophia Africana, Volume 5, Number 1, septembre 2002.
Philosophia Africana, Volume 5, Number 2, septembre 2002.

Philosophia Africana, Volume 6, Number 1, March 2003.
Philosophia Africana, Volume 6, Number 2, August 2003.
 W.E.B. Du Bois – *Contribution to Africana Philosophy*, *Philosophia Africana*, Volume 7, Number 1, March 2004.
 W.E.B. Du Bois – *The Souls of Black Folk*, *Philosophia Africana*, Volume 7, Number 2, septembre 2004.
Philosophia Africana, Volume 8, Number 1, March 2005.
Philosophia Africana, Volume 8, Number 2, septembre 2005.
Philosophia Africana, Volume 9, Number 1, March 2006.
Philosophia Africana, Volume 9, Number 2, septembre 2006.
Philosophia Africana, Volume 10, Number 1, March 2007.
Philosophia Africana, Volume 10, Number 2, septembre 2007.
 Wole Soyinka, *Philosophia Africana*, Volume 11, Number 1, March 2008.
Philosophia Africana, Volume 11, Number 2, August 2008.
Philosophia Africana, Volume 12, Number 1, septembre 2009.
Philosophia Africana, Volume 12, Number 2, Fall 2009.
Philosophia Africana, Volume 13, Number 1, Fall 2010.
Philosophia Africana, Volume 13, Number 2, septembre 2011.
Current Trends in African Political Philosophy, *Philosophia Africana*, Volume 14, Number 1, septembre 2012.
Current Trends in African Political Philosophy, *Philosophia Africana*, Volume 14, Number 2, December 2012.
Philosophia Africana, Volume 15, Number 1, Winter 2013.
Philosophia Africana, Volume 15, Number 2, November/December 2013.
Philosophia Africana, Volume 16, Number 1, Summer 2014.
Philosophia Africana, Volume 16, Number 2, November/December 2014.
Philosophia Africana, Volume 17, Number 1, septembre 2015.
Philosophia Africana, Volume 17, Number 2, Winter 2015/2016.

3. Ouvrages sur l'édition, les livres et les revues

APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience.
 BNF, *Le livre en Afrique francophone*, Bibliographie sélective à l'occasion de l'Atelier du livre du 12 mai 2012.
Cahiers philosophiques africains
 CHARTIER Roger, « Écrit et cultures dans l'Europe moderne », Annuaire du Collège de France 2011-2012.
 CHARTIER Roger, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, Collège de France, 2007-2008.
 CORPET Olivier, « Revue », Dictionnaire encyclopédique du livre, tome III, Paris, Cercle de La Librairie, 2011.
 CUSSET François, « L'édition et la distribution du livre aux États-Unis : lignes de force », *L'édition américaine en mouvement*, in *Revue française d'études américaines*, n° 78, octobre 1998.
 DIALLO Abou Karim, *Le monde des livres en Afrique sub-saharienne : portraits-croisés de trois maisons d'édition*, Mémoire de l'École nationale supérieure de bibliothécaires, sous la direction de J.-R. Fontvieille, 1982.
 DIDIER Béatrice et ROPARS Marie-Claire (dir.), *Revue et recherche*, Presses universitaires de Vincennes, coll. « Cahiers de Pari », 1994.
 DOGBE Yves-Emmanuel, *Réflexions sur la promotion du livre africain*, Paris, Éditions Akpagnon, 1984.
 ESTIVALS Robert, « Le livre aux États-Unis », in *Communications et langages*, n° 45, 1^{er} trimestre 1980.

- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », proposé dans l'Anthologie d'A. Brunn, L'Auteur, GF6Corpus, 2001, texte VI, pp. 76-82.
- FOSSEY Jacques, « L'évaluation scientifique au CNRS », in *La revue pour l'histoire du CNRS*, 8/2003.
- JEUNE Simon, *Les revues littéraires. Histoire de l'édition française : le temps des éditeurs. Du romantisme à la Belle époque*, Tome III, Paris, Promodis, 1985.
- JULLIARD Jacques, « Le monde des revues au début du siècle. Introduction », in *Les revues dans la vie intellectuelle 1885-1914, Cahiers Georges Sorel*, Vol. 5, n° 1, 1987.
- KALIFA Dominique, RÉGNIER Philippe, THÉRENTY Marie-Ève et VAILLANT Alain (dir.), *La civilisation du journal. Histoire culturelle et littéraire de la presse française*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2011.
- LECOQ Benoît, « Les revues », in Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, T. IV : *Le livre concurrencé*, Paris, Fayard-Cercle de La Librairie, coll. « Grandes études historiques », 1991.
- LOUÉ Thomas, « La revue », in Dominique Kalifa, Philippe Régnier, Marie-Eve Thérenty et Alain Vaillant (dir.), *La civilisation du journal. Histoire culturelle et littéraire de la presse française aux XIX^e siècle*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2011.
- LOUÉ Thomas, « Les revues dans le paysage intellectuel de la France contemporaine : entre clivages et solidarités », in Pierre Guillaume (ed.), *Les solidarités : le lien social dans tous ses états*, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2001.
- MANGOLE Billy, « État des lieux de l'édition du livre littéraire en RDC de 2000 à 2010 », Mémoire de Graduat, Institut supérieur de statistique de Kinshasa, 2012.
- PROCHASSON Christophe, « L'effort Libre de Jean-Richard Bloch (1910-1914), in *Cahiers Georges Sorel*, T. V., 1987, pp. 105-118.
- Revue des deux mondes*, 1832, T. V.
- Revue internationale de philosophie*
- Revue philosophique de Louvain*
- SCHIFFRIN André, « Les Presses universitaires américaines et la logique du profit », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 130, décembre 1999.
- TEBEL John et ZUCKERMAN Mary Ellen, *The Magazine in America. 1741-1990*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- TESNIERE Valérie, BOUQUIN Corinne, CANTAU Alina, DALBIN Sylvie, VASSILIEFF Catherine et MASSON Francine, *Histoire et actualité de la revue, Revue de synthèse*, volume 135, Issue 2-3, Paris, Springer-Velag France, septembre 2014.
- TESNIERE Valérie, *Le Quadrige. Un siècle d'édition universitaire 1860-1968*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- ZIDOUEMBA Dominique Hado, « L'édition scientifique en Afrique noire francophone (1960-2006) », *Schéma et Schématisation, Revue internationale de Bibliologie*, n° 66, II^e trimestre 2007.

II – OUVRAGES SUR LA PHILOSOPHIE

1. Ouvrages généraux sur la philosophie

- AZOUVI François, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.
- BERGSON Henri, *Introduction à la métaphysique*, in *Œuvres*, Édition du centenaire, Textes annotés par A. Gouhier, III^e édition, Paris, PUF, 1970.
- CHALMEL Loïc, « Rudolf Steiner : De la Philosophie de la liberté à une pédagogie de l'autonomie », *Revue germanique internationale*, 23, 2016.
- CRÉPON Marc, « L'idée de " philosophie nationale " », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, vol. IV : « Le discours philosophique », 1998.

- FABIANI Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, coll. « Cas de figure », 2010.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande*, traduit en français par A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992.
- FREGE Friedrich Ludwig Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1971.
- GLOCK Hans-Johann, *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais Inédit », 2011.
- GRISONI Dominique, *Politiques de la philosophie*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1976.
- HARDOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, traduction Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, « Poche », 1965.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, 2 volumes, Paris, Aubier, 1937.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire*, 1^{ère} édition, Michelet, 1832.
- HUXLEY Aldous, *La philosophie éternelle. Philosophia perennis*, traduction de J. Castier, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science*, traduction de Louis Guillermit, Paris, Éditions J. Vrin, 2000.
- KIERKEGAARD Søren, *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages, 2000.
- JASPERS Karl, *Philosophy of Existence*, University of Pennsylvania Press, 1971.
- JULLIEN François, « Penser autrement », in Moufida Goucha (dir.), *Philosophie et culture @ Philosophie et transculturalité*, Paris, UNESCO, 2004.
- MATTEI Jean-François, *Encyclopédie Philosophie Universelle*, Vol. IV : « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998.
- MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens (Pensées)*, V^e édition, Paris, Nagel, 1966.
- PEGUY Charles, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne », *Œuvres complètes en prose*, t. III, Paris, Gallimard, 1914.
- RICŒUR Paul, *Histoire et vérité*, III^e édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964.
- RUSSEL Bertrand, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1983.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1943.
- SARTRE Jean-Paul, *Situations II*, Paris, Gallimard, 1932.
- THOROVAL Joël, « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie ? », *Esprit*, n° 201, mai 2014.
- WAHL Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1932.

2. Ouvrages et articles sur la philosophie africaine et afro-américaine

- AMO Guillaume, *Dissertio inauguralis de jure Maurorum in Europa*, Halle 1729.
- AZOMBO-MENDA et ENOBO-KOSSO, *Les philosophes africains par les textes*, Paris, Nathan, 1978.
- BACHIR DIAGNE Souleymane, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine/Codesria, coll. « La philosophie en toutes lettres », 2013.
- BACHIR DIAGNE Souleymane, « Philosopher en Afrique », in *Philosopher en Afrique*, Critique n° 771-772, Paris, Les Éditions de Minuit, août-septembre 2011.
- BAHOKEN Jean-Calvin, *Clairières métaphysiques africaines*, Paris, Présence africaine, 1967.
- BAILEY Cathryn, « The Virtue and Care Ethics of Anna Cooper », *PA*, vol. 12, n° 1, 2009.
- BARTON John, « The Hermeneutics of Identity in African Discourse as a Framework for Understanding Ethnicity in Post-Genocide Rwanda », *PA*, vol. 15, n° 2, 2013.

- BATES R., MUDIMBE et O'BARR J., *Africa and the Disciplines*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- BIANGANY GOMANU, « Culture et idéologie comme facteurs du développement (Le rôle du philosophe négro-africain) », in *Philosophie africaine et développement, Actes de la VIII^e Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FTC, 1984.
- BIDIMA Jean-Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994.
- BIDIMA Jean-Godefroy, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un " universel latéral " », *Philosopher en Afrique, Critique*, n° 771-772, août-septembre 2011.
- BIDIMA Jean-Godefroy, « La philosophie en Afrique », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV, « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998.
- BITI John, *Religions et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, coll. « Études et documents africains », 1962.
- BOBONGAUD Stève, *Les enjeux philosophiques d'une philosophie africaine nouvelle : propositions pragmatologiques*, Kinshasa, Éditions du centre de recherches pédagogiques, 2008.
- BOTEMBE Roger, « L'Art trans-symbolique africain pour une culture transformante », RPK,
- BOULNOIS Olivier, « Philosophie et théologie. Pourquoi cette dualité ? », Séminaire *Raison et foi* (2007-2008), Institut européen en sciences des religions.
- BUJO Bénézet, *Introduction à la philosophie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.
- CRAHAY Franz, « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », in *Diogène*, n° 52, 1965.
- CURICK Carolyn M., « Anna Julia Cooper, Worth and Public Intellectuals », *PA*, n° 1, 2009.
- DELEDALLE Gérard, *La philosophie afro-américaine, Les études philosophiques*, n° 4, *Philosophies africaines*, Paris, PUF, 1982.
- DIAWARA Manthia, « Reading Africa Thought Foucault : V. Y. Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject », *Quest*, vol. IV, n° 1, June, 1990.
- DIEMER Alwin (eds.), *Philosophy in the Present Situation of Africa*, Franz Steiner Verlag, 1981.
- DIOP Alioune, Préface à Placide Tempels, *La philosophie africaine*, Paris, Présence africaine, 1949.
- DOUMBI-FAKOLY, *Les chemins du Maât*, Paris, Menaibuc Éditions, 2008.
- DURAN Jane, « Africanity and the Work of Charles Chesnutt », *PA*, vol. 15, n° 2, 2013.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala/Éditions Terroir, coll. « Hommes et société », 2011.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
- ELUNGU PENE ELUNGU, « Démocratie : pouvoir de l'État et autorité du peuple. Pour une liberté à la hauteur d'homme », *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. X, n° 17-18, janvier-décembre 1996.
- ELUNGU PENE ELUNGU, « La libération africaine et le problème de la philosophie », in *Philosophie et libération*, Acte de la 2^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978.
- EMONGO-LOMOMBA, « Sur quelques relations entre développement, science et philosophie " africaine ". Réponse à BONGELI Ye Ikelo », *RPK*, Vol. IV, n° 6, juillet-décembre 1990, pp.43-61.
- FOUDA Basile, *Philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de doctorat, 3^e cycle, Faculté des Lettres, Lille, 1967.
- GARVEY Amy Jacques, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey : Africa for the Africans*, 2^e édition, Routledge, 1978.
- GINES Kathryn T., et SUNSTROM Ronald R., « Special Issue on Julia Cooper », *PA*, vol. 12, n° 1, 2009.
- GORDON Lewis, *An introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, 2008.
- GORDON Lewis, *Disciplinary Decadence : Living in Trying Times*, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2006.

- GORDON Lewis, « When Reason is bad mood : A Fanonian Philosophical Portrait », in Hagi Kanaan et Illit Ferber (eds.), *Philosophy's Mood : The Affective Grounds of Thiking*, Dordrecht, Springer Press, 2011.
- GORDON Lewis, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », traduit de l'anglais par Christine Klein-Lataud, in *Diogène*, n° 235-236, Paris, PUF, 2011.
- HALL Joshua M., « Question of Race in J.S. Mill's Contribution to Logic », *PA*, vol. 16, n° 2, 2014.
- HEADLEY Clevis, « Philosophy and the Problem of Whitness : Workin Throught George Yancy's Look, a White ! Philosophical Essays on Withness », *PA*, vol. 15, n° 2, 2013.
- HEBGA Meinard, « La philosophie africaine comme particulier universel », in Ernest-Marie Mbonda (dir.), *La philosophie africaine d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée africaine », 2013.
- HOUTONDJI Paulin, *Sur la « Philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie*, Mankon, Bamenda, Langaa Research & Publishing CIG, 2013.
- HOUTONDJI Paulin, « Éditorial : d'une prémisse négative », *Conséquence. Revue du Conseil inter-africain de philosophie*, I, 1974.
- HOUNTONDJI Paulin, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogène*, 1970.
- IRUNG T., « Philosophie africaine contemporaine et démocratie en Afrique. Enjeux pour une démocratie en intensité », *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. XIV, n° 25-26.
- JANZ Bruce B., *Philosophy in an African Place*, Lexington Books, 2009.
- JOHNSON Karen A., « Gender and Race : Exploring Anna Julia Cooper's Thoughts for Socially and Educational Opportunities », *PA*, vol. 12, n° 1, 2009.
- KAGAME Alexis, « L'ethnophilosophie des bantu », in *La philosophie contemporaine*, IV, 1971.
- KAGAME Alexis, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, Classes des sciences morales et politiques, 1956.
- KASANDA LUMEMBU Albert, « Leurres et lueurs de la philosophie africaine », *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud, Alternatives Sud*, vol. X (2003)4, Paris, L'Harmattan, 2004.
- KODJO-GRANDVAUX Sévérine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, coll. « La philosophie en toutes lettres », 2013.
- KODJO-GRANDVAUX Sévérine, « Vous avez dit " philosophie africaine " ? », in *Philosopher en Afrique, Critique* n° 771-772, Les Éditions de minuit, 2011.
- KOMBA NZINGA Paul, « La fuite de la raison scientifique et la recherche d'autres perspectives épistémologiques », in *Philosophie africaine : rationalité et rationalités, Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa* (du 24 au 30 avril 1994), coll. « Recherches philosophiques africaines » n° 24, Kinshasa, FCK, 1996.
- KOUAM Michel, *Philosophie et musique. De l'art du « grand style » au corps dansant en Afrique*, Paris, L'Harmattan/Cameroun, 2018.
- LADRIÈRE Jean, « Perspectives sur la philosophie africaine », in *Revue africaine de théologie* n° 5, 1981.
- LALÈYÈ Issiaka-Prosper, *20 questions sur la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2010.
- LALÈYÈ Issiaka-Prosper, « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in Moufida Goucha (dir.), *Philosophie et culture & Philosophie et transculturalité*, Paris, UNESCO, 2004.
- LALÈYÈ Issiaka-Prosper, « Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence », *Revue Descartes*, n° 36(2), Paris, PUF, 2002.
- LUFULUABO François-Marie, *Vers une théodicée bantu*, Tournay, Casterman, 1962.
- MASSAMBA MAKOUMBOU Jean-Serge, *Philosophie et spécificité africaine dans le cas de la Revue philosophique de Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2015.

- MASSOLO D.A., *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington and Indianapolis, Edinburg University Press, Indiana University Press, 1994.
- MAY Vivian M., « Anna Julia Cooper's Philosophy of Resistance : Why African Americans Must " Reverse the Picture of the Lordly Man Slaying the Lion... [and] Turn Painter " », *PA*, n° 1, 2009.
- MBADU KIA-MANGUEDI Charles, *Philosophie et défi du développement en Afrique. Pour l'éthique de la militance*, Paris, L'Harmattan/RDC, 2011.
- MBAMBI M.O., « Méthode et tendances de la philosophie politique », *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. VI, n° 10, juillet-décembre 1995.
- MBEMBE Achille, « À propos des écritures africaines de soi », in *Philosophie africaine et politique, Politique africaine* n° 77, Paris, Karthala, 2000.
- MBONDA Ernest-Marie (dir.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, coll. « Présence africaine », 2013.
- MOLEFI Kete Asante, *An Afrocentric Manifesto : Toward an Africana Renaissance*, Boston, Polity Press, 2007.
- MOLEFI Kete Asante, *L'afrocentricité*, traduit de l'anglais par Ama Mazama, Paris, Éditions Menaibuc, 2004.
- MOLEFI Kete Asante, *Afrocentricity : The Theory of Social Change*, African American Images/Africa World Press, 2003.
- MOLEFI Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1998.
- MOLEKA Jean de Dieu, « Savoir et interpréter. Hommage amical à Mgr Théodore Mudiji Malamba Gilombe », *RPK*, vol. XXIII, n° 40-41, janvier-décembre 2008.
- MONGA OLINGA MBAMBI, « Philosophie et promotion socio-politique de l'Afrique. Philosophie et praxis en Afrique. Sur la problématique de l'efficacité pratique de la philosophie », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1996, Facultés catholiques de Kinshasa, 2002.
- MORE Mabogo P., « Black Consciousness Movement's Ontology : The Politics of Being », *PA*, vol. 14, n° 1, 2010.
- MUDIJI MALAMBA Théodore, « La responsabilité politique du philosophe africain », « Avant-propos », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^{ème} Séminaire scientifique de philosophie*, FCK, 1996.
- MUDIJI MALAMBA Théodore, « Bases de la culture politique démocratique : entre l'agora et l'arbre à palabre », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^{ème} Séminaire scientifique de philosophie*, Kinshasa, FCK, 1996.
- MUDIMBE Yves-Valentin et HILGERS Mathieu, « Réflexions sur l'interdisciplinarité et le pouvoir de l'épistémologie », in *Médiations interdisciplinaires, Anthropologie et société*, volume 37, numéro 1, 2013.
- MUNDAYA BAHETA, « Tradition, rationalité et développement », in *Tradition, spiritualité et développement*, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa (du 5 au 11 avril 1992).
- MUNDAYA BAHETA Aaron, « Rationalité et philosophie africaine : les enjeux d'un discours philosophique africain ».
- MUTAZA KABE et NGUNDU MUSHETE, « Le Bwame, la superstructure de la société Lega, frein ou moteur du développement », *Présence Africaine*, nouvelle série n^{os} 105/106, (1^{er} et 2^e trimestres), 1978, pp. 11-28.
- MVUEZOLO MIKEMBI Ignace, « Recherches et publications. Bilan de l'apport de la Faculté de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa et perspectives », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives, Recherches philosophiques africaines* n° 29, Facultés catholiques de Kinshasa, 2002.
- MVUMBI NGOLU TSASA, « Ethique et politique », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^e Séminaire scientifique de philosophie*, FCK, 1993.
- NDUMBA Georges, « " Afrocentrismes " et interculturalité », *Philosophie africaine. Bilan et perspectives, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa* (du 21 au 27 avril 1996), Kinshasa, Kinshasa, FCK, 2002.

- NDUMBA Y'Oolé L'Ifefo, « Les enjeux des technologies occidentales pour l'université en Afrique », in Georges Ndumba Y'Oole L'Ifefo (dir.), *Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels*, Vol. XIII, n^{os} 23-24, janvier-décembre 1999.
- NDUMBA Y'Oolé L'Ifefo, « Le rôle du philosophe politique dans la société », *RPK*, vol. IX, n^o 15-16, Kinshasa, FCK, 1995.
- NKETO LUMBA, « Le philosophe africain : conscience de sa société », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^e Séminaire scientifique de philosophie*, FCK, 1996.
- NGIMBI NSEKA Hippolyte, « Philosophicité et africanité », *RPK* vol. XVII, n^o 31, janvier-juin 2003.
- NGIMBI NSEKA Hippolyte, « Le philosophe, veilleur et éveilleur », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^e Séminaire scientifique de philosophie*, FCK, 1993.
- NGOMA-BINDA Phambu, *Théorie de la pratique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- NGOMA-BINDA Phambu, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2004.
- NGOMA-BINDA Phambu, « Le pouvoir politique de la philosophie africaine », *RPK* Vol. XII, n^o 21, janvier-décembre 1998.
- NGOMA-BINDA Phambu, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Publications des Facultés catholiques, Kinshasa, coll. « Recherches philosophiques africaines » 21, 1994.
- NGOMA-BINDA Phambu, « Philosophie et pouvoir politique. Essai de théorie inflexionnelle », in *La responsabilité politique du philosophe africain, Actes du IX^e Séminaire scientifique de philosophie*, FCK, 1996.
- NGOMA-BINDA Phambu, « L'engagement politique du chrétien africain », *RPK*, vol. V, n^o 7-8, janvier-décembre 1991.
- NGONDA NDENGE NGWEY, « Le spirituel dans la culture traditionnelle africaine », in *Tradition, spiritualité et développement*, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa, FCK, 1993.
- NKOMBE OLEKO, « Méthode et point de départ en philosophie africaine », in *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977.
- NSAME MBONGO, « Naissance de la philosophie et renaissance de l'Afrique », Communication au *Colloque international de philosophie*, UCAC, 14.
- NTEDIKA KONDE, « Les responsabilités du département de philosophie et des religions africaines de la Faculté de théologie », Discours d'ouverture de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, in *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} Semaine philosophique de Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1977.
- OBENGA Théophile, *La philosophie africaine pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- OKERE Theophilus, *Can there be an African Philosophy? A hermeneutical Investigation with Special reference to Igbo Culture*, Thesis, Louvain, 1971.
- OKOLO-OKONDA Benoît, « Nouveau discours sur l'universalité », in *RPK*, n^o 39-40, pp. 41-49.
- ODERA ORUKA, « Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy (Philosophy of History and Culture, vol. 4), E. J. Brill, 1990.
- ODERA ORUKA, « Four Friends in Current Africana Philosophy », in Alwin Diemer, *Philosophy in the Present Situation of Africa*, Franz Steiner Verlag, 1981.
- OKOLO-OKONDA Benoît, « Identité et développement », in *RPK*, Vol. IV, n^o6, juillet-décembre 1990.
- ONYEWUENYI Innocent C., *The Africans origin of Greek Philosophy: An exercise in Afrocentrism*, Charleston, BookSurge Publishing, 2005.
- OUTLAW Jr Lucius T., « Africana Philosophy : Origins and Prospects », in Kwasi Wiredu (eds.), *A companion to African Philosophy*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell, 2004.

- PANGULU Abe, « Participation politique et capacité contributive. Une interpellation de la démocratie », *RPK* vol. IX, n° 15-16, janvier-décembre 1995.
- ROSEMANN Philipp W., « Penser l'autre : la philosophie africaine en quête d'identité », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 96, n° 96-2, 1998, pp. 290-292.
- SAME MBONGO, « Zera Yacob et la philosophie éthiopienne », in *Esthétique africaine et discours philosophique*, Présence africaine n° 71/1, Paris, Éditions Présence africaine, 2005.
- SECRÉTARIAT GÉNÉRAL ACADÉMIQUE, *Programme des cours 2004-2005*, Facultés catholiques de Kinshasa, 2004.
- SMET Josef, « L'activité philosophique en terre africaine. Vingt-cinq ans d'enseignement de philosophie au Zaïre. Recherche de philosophie africaine », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, Kinshasa, FCK, 1996.
- SMET Josef, *Histoire de la philosophie africaine*, Kinshasa-Limete, Faculté de théologie catholique, 1990.
- SMET Josef, « La philosophie africaine, un héritage colonial ? », *RPK* vol. I, n° 2, Facultés de théologie catholique de Kinshasa, juillet 1983.
- SMET Josef, « Bibliographie sélective de la philosophie africaine. Répertoire chronologique », *Mélanges de philosophie africaine* (Recherches philosophiques africaines 3), Kinshasa, 1978, pp. 181-261.
- SMET Josef, « Le Père Tempels et son œuvre publiée », *Revue africaine de théologie*, 1977.
- SOSOE Lukas K. (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/Saint-Nicolas, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- SUMNER Claude, « La philosophie éthiopienne d'origine grecque », in *RPK* vol. VIII, n° 13, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1994.
- TANO Jean-Gobert, « Être africain. Approche métaphysique de l'identité humaine en Afrique », in *Le Portique* n° 2, 2006.
- TEMPELS Placide, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Présence africaine, 1949.
- THEYS Guillaume, « Le département de philosophie à l'Université Lovanium de Kinshasa », in *Revue du clergé africain* 25, 1970.
- THOMAS Brian, « Under the Guise of Self : Racial Identity, Self-Respect, and Recognition », *PA*, vol. 13, n° 1, 2010.
- TOWA marcién, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.
- TOWA Marcién, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- TSHIAMALENGA NTUMBA et NGOMA-BINDA, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique », *RPK*, Vol. IV, n° 6, janvier-décembre 1990.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, *Le réel comme procès multiforme : pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural*, Saint-Denis, Edilivre, 2014.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Éditorial », in *Philosophie africaine et développement*, Actes de la VIII^e semaine philosophique de Kinshasa du 2 au 8 décembre 1984, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1984.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Éditorial », *RPK*, vol. I, n° 1, FCK, 1983.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Éditorial », *La philosophie africaine, Actes de la première semaine philosophique de Kinshasa*, FCK, 1977.
- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », in *La philosophie africaine*, Actes de la 1^{ère} semaine philosophique de Kinshasa, FCK, 1977.
- TSHIBANGU WA MULUMBA, « Éditorial », *Cahiers philosophiques africains*, n^{os} 3-4, Lubumbashi, PUZ, 1973, pp. 3-4.
- VERHAREN Charles C., « Ancient Africa and the Structure of Revolution in Ethics : A prelogomen for Contemporary African Political Philosophy », *PA*, vol. 14, september 2012.
- WANE Badika, « L'activité philosophique à Kinshasa », *RPK*, vol. I, n° 2, FCK, 1983.

WIREDU Kwasi, « Le concept de communication humaine : une perspective philosophique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XXXII, (1980), n° 2.
ZACK Naomi, « George Yancy's Density Project in White Self-Criticality Beyond Anti-racism », *PA*, vol. 17, n° 2, 2015/2016.

3. Les Semaines philosophiques de Kinshasa

La philosophie africaine, Actes de la 1^e Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, 1977.
Philosophie et libération, Actes de la II^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 28 au 22 avril 1977, Kinshasa, 1978.
Ethique et société, Actes de la III^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, Kinshasa, 1980.
Langage et philosophie, Actes de la IV^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 23 au 27 avril 1979, Kinshasa, 1981.
Philosophie et droits de l'homme, Actes de la V^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 26 au 30 avril 1982.
Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique, Actes de la VI^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 24 au 30 avril 1983, Kinshasa, 1986.
Philosophie africaine et développement, Actes de la VII^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 2 au 8 décembre 1984, Kinshasa.
Philosophie africaine et ordre social, Actes de la IX^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 1^{er} au 7 décembre 1985, Kinshasa, 1988.
Philosophie africaine : Paix-Justice-Travail, Actes de la X^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 30 novembre au 6 décembre 1986, 1988.
Philosophie africaine face aux libérations religieuses, Actes de la XI^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 27 au 3 décembre 1993, 1996.
Tradition, spiritualité et développement, Actes de la XIII^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 5 au 11 avril 1992, Kinshasa, 1993.
Philosophie africaine : rationalités et rationalités, Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 24 au 30 avril 1994, 1994.
Philosophie africaine à l'aube du XXI^e siècle : bilan et perspectives, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa, 2002.
Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable, Actes de la XVIII^e Semaine philosophique de Kinshasa, Colloque international co-organisé avec l'ISP et l'UCL, du 20 au 24 janvier 2009, Facultés catholiques de Kinshasa, 2009.
Une œuvre d'Église à promouvoir : les Facultés catholiques de Kinshasa, Actes de la 1^{ère} Journée d'information organisée à Kinshasa, le 23 janvier 1995, Kinshasa, FCK, 1995.

III – OUVRAGES SUR L'AFRIQUE, LA PENSÉE AFRICAINE ET AFRO-AMÉRICAINES

ALLIER Raoul, *Le non civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière*, Paris, Payot, 1927.
ANTA DIOP Cheikh, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre éthiopienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire*, 4^e édition, Paris, Présence africaine, 2011.
ANTA DIOP Cheikh, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou réalité ?*, Paris, Éditions Présence africaine, 2001.
ARNOLDOV, *Sur la voie du progrès culturel*, Moscou, Éditions du progrès, 1974.
BARLET Olivier, « Se rendre saisissable », *Éditorial in L'africanité en question, Africultures* n° 41, octobre 2001.

- BATES R., MUDIMBE et O'BARR J., *Africa and the disciplines*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- BERNAL Martin, *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, I-II, traduit de l'anglais (américain) par Nicole Genaille, Paris, PUF, 1996-1999.
- BONI Tanella (dir.), *Penser l'Afrique : des objets de pensée aux sujets pensants*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- BOUVET Laurent, « Le communautarisme : fondement ou aporie de l'identité américaine ? », in Pierre-André Taguieff et Gil Delannoi, *Le communautarisme : vrai concept et faux problèmes*, Cahiers du CEVIPOF, n° 43, 2005.
- BRUBAKER Rogers et JUNQUA Frédéric, « Au-delà de l'identité », in *L'exception américaine*, Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 139, septembre 2001.
- CHALAYE Sylvie, « Les masques de l'africanité », in *L'africanité en question*, *Africultures* n° 41, octobre 2001.
- CHESNUTT Charles W., « Race Prejudice : Its causes and its cure », in *Alexander's Magazine* 1, 1905, pp. 21-26.
- CHIVALLON Christine, « La notion de diaspora appliquée au monde des Amériques : l'historicité d'un concept », *Africultures* n° 72, Paris, L'Harmattan, 2008.
- CONE James H., *The Cross and the Lynching*, New-York, 2011.
- CONE James H., *A Black Theology of Liberation*, New-York, Orbis Books, 1970.
- DANETT R.E., *At the black of the black man's mind, or notes on the kingly office in West Africa*, London, 1968.
- DELAFOSSÉ Maurice, *Les noirs d'Afrique*, Paris, Payot, 1922.
- DU BOIS William Edward Burghardt, *Les âmes du peuple noir*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Poche », 2007.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, « L'identité négro-africaine », *Pensée l'Afrique au XX^e siècle*, Paris, Présence africaine, 165/1966, 2002.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, « L'Africain chrétien à la recherche de son identité », in *Concilium* 126, 1997, pp. 40s.
- ELA Jean-Marc, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009.
- ELUNGU PENE ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- FANON Frantz, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, CHRETIEN Jean-Pierre et PERROT Claude-Hélène (dir.), *Africanisme, l'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.
- FROBENIUS Leo, *De l'essence de la civilisation*, 1921.
- FULLER Hoyt, *Journey to Africa*, Chicago, Third World, 1971.
- GAMBEMBO Daniel et KAZADI Jacques, *Le nationalisme congolais. Idéologie de l'Authenticité*, Kinshasa, 1971.
- GILROY Paul, *The Black Atlantic : Modernity and Double-Consciousness*, Harvard University Press, 1993.
- GORDON Lewis, « Esquisse d'une critique monstrueuse de la raison postcoloniale », traduit de l'anglais (américain) par Sonia Dayan-Herzbrun, in *Tumultes* n° 37, 2011/2, Éditions Kime, pp. 165-179.
- GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 1966.
- GRIAULE Marcel, *Arts de l'Afrique noire*, Paris, Les Éditions du Chêne, 1947.
- GUDUMBAGANA KANGAFU Vingi et NGINDU Mushete, *Discours sur l'authenticité : essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité*, Kinshasa, Les Presses africaines, 1973.
- HERSKOVITS Melville, « Sur certains modes de comparaison ethnographiques », in *The New World Negro : articles choisis dans les études afro-américaines*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.
- JAHN Janheinz, *Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1985.

- KAVWAHIREHI KASEREKA, *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Paris, Peter Lang, 2009.
- KAVWAHIREHI KASEREKA, *V.Y Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Amsterdam et New-York, Rodopi, 2006.
- KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, 1972.
- KI-ZERBO, « La personnalité africaine », in *Présence africaine*, n° 41, 2^e trimestre, 1962.
- LEMONGO LOMOMBA, « Modernité ou tradition ? Le faux dilemme africain », Lukas K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/Saint-Nicolas, L'Harmattan/Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- LEVY-BRUHL Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910.
- LIERDE Jean Van, *La pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, Éditions Présence africaine, 2000.
- MAKIOBO Clément, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo/Zaïre & Société », 2004.
- MAQUET Jacques, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence africaine, 1967.
- MAQUET Jacques, « Américanité et africanité », in *Penser l'Afrique au XX^e siècle : une anthologie*, Présence africaine, 165/166, 2002.
- MISISKA MPALIVE-HANGSON, *Postcolonial Identity in Wole Soyinka*, Amsterdam, New-York, 2007.
- MAZAMA Ama, *Langue et identité en Guadeloupe. Une perspective afrocentrique*, Pointe-à-Pître, Éditions Jasor, 1997.
- MESSI METOGO Eloi, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essais sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997.
- N'DAW Alassane, *Peut-on parler d'une pensée africaine ?*, Paris, Présence africaine, 1966.
- NGOMA-BINDA P., *La pensée politique africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2013.
- NTEDIKA KONDE, « La théologie au service des Églises d'Afrique », in *Revue africaine de théologie*, Kinshasa, FTCK, 1977, pp. 5-30.
- OBENGA Théophile, *Le sens de la lutte contre l'afrocentrisme eurocentriste*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- POIRIER Jean, « Tradition et novation. De la situation coloniale à la situation hétéroculturelle », in Gabriel Gosselin (dir.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- PRETTYMAN Alfred, *US : The Intercultural nation*, New-York, McGraw-Hill Primis Custom Publishing, 1999.
- SABBAGH Daniel, « La construction de l'identité raciale aux États-Unis. À propos de P. Schor, Compter et classer : histoire des recensements américains », « Dossier : La race : parlons-en », in *La vie des idées*, Collège de France, le 17 mai 2010.
- SCHOR Paul, *Compter et classer : histoire des recensements américains*, Paris, Presses de l'École des Hautes études en sciences sociales, coll. « En temps et en lieux », 2009.
- SOYINKA Wole, *The burden of memory. The muse of forgiveness*, Oxford University, 1999.
- SOYINKA Wole, *Myth, Littérature and The African World*, Cambridge University Press, 1976.
- TOWA Marcien, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Clé, 1971.
- TSANGU MAKUMBA Marie Viviane, *Pour une introduction à l'africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994.
- UKWUIJE Bede, « Penser le devenir de l'identité africaine. L'identité africaine en question », in *Spiritus* n° 1960, septembre 2000.
- VAN CHIEN Nguyen, *Les politiques d'unité africaine*, Lubumbashi, 1975.
- VAN DER KERKEN Georges, *Les sociétés bantoues du Congo belge et les problèmes de la politique indigène : étude de la politique coloniale adoptée au Congo belge et de ses problèmes dans l'ordre sociologique, politique et économique*, Bruxelles, E. Bruylant, 1920.
- VASSA Gustavus, *La vie d'Oulaudah Equiano l'africain*, 1789.

WEST Cornel, *Race Matters*, New York, Vintage Books Edition, 1994.

IV – OUVRAGES ET ARTICLES DIVERS

- AFFERGAN Francis, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation de sciences politiques, 1991.
- ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2006.
- ARNOLDOV, *Sur la voie du progrès culturel*, Moscou, Éditions du progrès, 1974.
- BACHELARD Gaston, « Valeur morale de la culture scientifique », in *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993.
- BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychologie de la connaissance objective*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1975.
- Ball State University : A sense of place*, Ball State University Alumni Association, 1993.
- BASCOM William, « Afro-american Studies », in *Actes du XLII^e Congrès international des américanistes*, vol. VI, Paris, 2-9 septembre 1976.
- BAYART François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayart, coll. « L'espace du politique », 1996.
- BOUTIER Jean, PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques, *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Enquête », 2006.
- BOUVET Laurent, « Le communautarisme : fondement ou aporie de l'identité américaine ? »,
- BRUBAKER Rogers et JUNQUA Frédéric, « Au-delà de l'identité », in *L'exception américaine*, Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 139, septembre 2001.
- CAMBROSIO Alberto et KEATING Peter, « The Disciplinary Stake : the Case of Chronobiology », *Social Studies of Science*, vol. 14, 1993.
- CAMES, *Guide d'évaluation des enseignants-chercheurs et chercheurs (GEECC) dans le cadre des comités consultatifs interafricains (CCI)*, Période 2017-2021.
- CAPONE Stefania, « Repenser les “ Amériques noires ”. Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, 91-1, 2005.
- COLL., *Diasporas : identités plurielles*, *Africultures* n° 72, Paris, L'Harmattan, 2008.
- COLL., *L'africanité en question*, *Africultures* n° 41, Paris, L'Harmattan, octobre 2001.
- CRUSE Harold, *Rebellion or revolution ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- HALL Stuart, « Cultural Identity and Diaspora », in J. Rutherford (ed.), *Identity : Community, Culture and Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990.
- HOBSBAWN Eric et RANGER Terence (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Édition Amsterdam, 2006.
- IQBAL Muhammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Éditions du Rocher, 1996.
- INSTITUT DE FRANCE ACADEMIE DES SCIENCES, « L'évaluation individuelle des chercheurs et des enseignants-chercheurs en sciences exactes et expérimentales », Rapport remis le 08 juillet 2009 à Madame la Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche.
- ION Christian et MENISSIER Thierry, « Qu'est-ce (encore) une nation ? », in *Les nations : renouvellement ou déclin ? : identités nationales et réécritures des histoires*, Cités 29, Paris, PUF, 2007.
- KHUN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008.
- LECLERC Michel, « La notion de discipline scientifique et ses enjeux sociaux », *Politique* n° 15, 1989.
- MANGEON Anthony, *L'empire de la littérature. Penser l'indiscipline francophone avec Laurent Dubreuil*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.
- MARCEL Gabriel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.
- MATTELART Armand et NEVEU Éric, *Introduction aux Cultural Studies*, Nouvelle édition, Paris Editions La Découverte, coll. « Repères », 2008.

- MILARD Béatrice, « L'évaluation de la recherche par les pairs : les risques d'une formalisation contre performante », in *Revue Interrogation ?*, n° 11 – Varia, décembre 2010.
- MONGA Célestin, « Conversation sur l'exil », entretien avec Ayoko Mensah, in *Diaspora : identité plurielle, Africultures*, n° 72, 2008/1, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MUDIMBE Yves-Valentin, « Société, idéologie, littérature », in *Notre Librairie*, n° 44, 1978.
- MUGARUKA R.M., « Le type d'homme à former dans la perspective de la pédagogie inculturée », in International Federation of Catholic Universities, *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique, Actes du Séminaire-atelier*, du 13 au 19 février 2000, Kinshasa, FCK, 2000.
- NDAYWEL È NZIEM Isidore, *L'université dans le devenir de l'Afrique. Un demi-siècle de présence au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- NISHITANI Keiji, *Religion and Nothingness*, University of California Press, 1983.
- PHILIBERT Michel, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps » 72, 1971.
- POIRIER Jean, « Tradition et novation. De la situation coloniale à la situation hétéroculturelle », in Gabriel Gosselin (dir.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, L'harmattan, 1993.
- RENAULT Matthieu, « Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale », Thèse de doctorat en philosophie politique de l'Université Paris 7 Diderot et de l'Università degli Studi di Bologna, présentée et soutenue publiquement le 17 septembre 2011.
- RICEUR Paul, « L'identité narrative », *Esprit* n° 140/141, 7/8 juillet-août 1998.
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1961.
- SCHWARZ, *Les dupes de la modernité*, Montréal, Éditions Nouvelle/Kinshasa, PUZ, 1983.
- SCOTT David, « That event, this memory : notes on an anthropology of African diasporas in the New World », *Diaspora*, 1, 1991.
- SURYA Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.
- WHITEHEAD North, *The function of Reason*, Princeton University Press, 1929.

V – DOCUMENTS WEB

- « Africana Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 edition), Edard N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/africana/>
- « Anna J. Cooper », in https://fr.wikipedia.org/wiki/Anna_J._Cooper
- APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience, www.apaonline.org/?blacks_newsletter
- « ArXiv », in <https://fr.wikipedia.org/wiki/ArXiv>
- « Bibliométrie », <https://fr.wikipedia.org/wiki/Bibliometrie>
- Ball State University, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/ee/BSUsnare.jpg>
- « Blackness », <https://en.wikipedia.org/wiki/Blackness?oldid=756521959>
- BOURGAIN Pascale, « La langue que l'on fait sienne : le latin au Moyen-Âge », www.college-de-france.fr/site/michel-zink/symposium-2012-10-10h30.htm
- CAPONE Stefania, « Repenser les « Amériques noires ». Nouvelles perspectives de la recherche afro-américainiste », *Journal de la société des américanistes*, 91-1, 2005, pp. 83-91, <https://jsa.revues.org/2830>
- CARDELLA Joseph, « La philosophie n'est-elle qu'occidentale ? », in *Le Mauricien*, <http://www.lemauricien.com/article/la-philosophie-n%E2%80%99-elle-qu%E2%90%occidentale%C2%A0>
- « Ces professeurs d'Afrique francophone qui excellent aux États-Unis », <http://ww.rfi.fr/hebdo/20160422-enseignement-etats-unis-professeurs-afrique-francophone-etats-unis>; consulté le 11 novembre 2016.
- DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE DE YAOUNDE 1, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in <https://sites.google.com.com/site/uy1philo/Home/enseignements/qu-es-ce-que-la-philosophie>

« Emmanuel Chukwudi Eze », https://wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Chukwudi_Eze

« Féminisme », <https://wikipedia.org/wiki/Feminisme>

FOSSEY Jacques, « L'évaluation scientifique au CNRS », in *La revue pour l'histoire du CNRS*, 8/2003, in <http://histoire-cnrs.revues.org/559>

« Identité », [https://fr.wikipedia.org/wiki/Identite_\(sciences_sociales\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Identite_(sciences_sociales))

« James George Frazer », in https://fr.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer

LECOMTE Julien, « Philosophie, médias et société : l'identité selon Brubaker », in <https://www.philomedia.be/-identite-selon-brubaker/>

LEVY-BRUHL, « La mentalité primitive », Conférence à Oxford (1931), https/fr.wikipedia.org/wiki/lucien_Levy_Bruhl

MBEMBE Achille, « Sarko, Hegel et les Nègres », *Courrier international*, <http://www.courrierinternational.com/article/2007/08/30serko-hegel-et-les-negres>

MILARD Béatrice, « L'évaluation de la recherche par les pairs : les risques d'une formalisation contre performante », in *Revue Interrogations ?*, n° 11, Varia, décembre 2010, en ligne, www.revue-interrogations.org/L-evaluation-de-la-recherche-par (consulté le 22 décembre 2016).

Philosophia Africana, <http://philafrica.iweb.bsu.edu/philafricana.htm>

PINHAS Luc, « L'édition en Afrique francophone : un essor contrarié », in https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=AFCO_241_0120

« Race », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/race/>

« Souleymane donne les clés de la quête de l'africanité », www.sen360.fr/.../souleymane-bachir-diagne-donne-les-cles-de-la-quete-d-039-africanit

« Université aux États-Unis », https://fr.wikipedia.org/wiki/University_aux_Etats-Unis

« Western Journal of Black Studies », <http://public.wsu.edu/~wjbs/mission.html>

ANNEXE 1

1. Questionnaire pour la *RPK*

1.1. Aux origines de la *Revue philosophique de Kinshasa*

Quelle était l'ambition de départ ?

Quel est l'encrage de la revue ?

Comment les promoteurs bornent ce paysage (local, régional, africain, international) ?

Quel rapport avec le monde anglophone ?

Question de la frontière entre le monde francophone et le monde anglophone ?

Quel est le paysage des revues au moment de sa parution ?

Quelles sont les publications de l'Université au Congo à l'époque de la parution de la revue ?

Les problèmes liés à l'évolution et la pérennisation ?

1.2. Le contenu de la *Revue* : concepts, sujets, courants

1.2.1. *Les courants*

Quel est le point de vue de la revue sur la philosophie africaine ?

Est-ce que la question de la philosophie reste la plus principale ?

(Pourquoi cette question de la philosophie africaine disparaît ? Si la spécificité africaine disparaît : comment les choses se cristallisent-elles ?)

Quelle est la place de l'histoire de la philosophie tout court ?

Quelle est la part de la philosophie analytique ?

Est-ce que ce point de vue a évolué ?

1.2.2. *Les thématiques postcoloniales*

À quel moment ont émergé les thématiques postcoloniales ?

Par qui ont-elles été portées ?

Quelles étaient les figures de référence ?

Y-a-t-il eu des repoussoirs ?

Question de l'héritage colonial ?

A-t-il été digéré ?

Mal géré ?

Quelle place ?

1.3. Conception de la *Revue*

1.3.1. *Question du rubricage*

Choix des rubriques

Poser le problème des archives

1.3.2. *La direction de la *Revue**

Qui dirige cette revue ? (Identification des personnes/cartographie)

Qui fait quoi ?

Quelle est l'évolution du comité de rédaction ?

Quelle est l'évolution du comité scientifique ?

1.3.3. *Question des contributions*

Quels sont les contributeurs à la revue ?

Est-ce que ce sont les mêmes auteurs qui reviennent ?

Comment fonctionne la revue ?

Quelle est la part des articles commandés ?

Quelle est la part des articles spontanément proposés ?

1.4. La fabrication matérielle de la Revue

1.4.1. La fabrication matérielle

Quelles sont les conditions financières de la fabrication ?

Est-ce qu'elle bénéficie des subsides ?

Quelles ont été les difficultés ?

Choix des supports

Choix de la mise en page

1.4.2. La circulation matérielle de la Revue

Quelle est la circulation de la revue ?

Qui est abonné à la revue ?

Quelles sont les universités européennes concernées par la revue ?

2. L'amenuisement de la philosophie africaine en République démocratique du Congo

Tableau N° 1

Numéros/Rubriques	1 ; 2 ; 3-4 ; 5 ; 6 ; 7-8 ; 9 ; 10	11-12 ; 13	14	15-16 ; 17-18 ; 19-20 ; 21-22 ; 23-26	27-28 ; 31 ; 32 ; 33-34
Éditorial	Éditorial	Éditorial	Éditorial	Éditorial	Éditorial
Articles	Articles de philosophie africaine ; opinions ; articles d'éthique et de métaphysique ; articles de philosophie de la connaissance	Article de philosophie de la connaissance ; article de philosophie africaine ; philosophie de l'homme	Métaphysique et philosophie de la religion ; philosophie politique et du développement ; philosophie de l'art et de la communication	Philosophie sociale ; épistémologie des sciences sociales ; philosophie du droit ; éducation et société	Philosophie politique ; éthique et société ; philosophie et littérature ; philosophie et économie
Recension	Chronique	Recension	Notes de lecture	Notes de lecture	Notes de lecture
Thèses et mémoires	Thèses et mémoires	Thèses et mémoires	Thèses et mémoires	Thèses et mémoires	Index de travaux de fin de cycle et mémoires de philosophie

Tableau N° 2

	Sujets africains	Sujets classiques
Graduat PHI	Nkombe Okolo	Kierkegaard, Maritain (2), Marcel, Gardies, Hume, Thomas d'Aquin, Nietzsche, Lavelle, Scheler (2), Marx (2), Engels, Rawls, Heidegger, Château Jobert, Arendt, Kant, Weil
Licence PHI	Semaines philosophiques de Kinshasa, Fabien Eboussi Boulaga « le paradoxe de la violence politique dans la philosophie d'Eric Weil », « la conception perelmanienne de la justice et le judiciairement juste au Zaïre »	Dewey, Ricœur (2), Popper, Rousseau, Arendt (2), Ellul, Quine, Marx, Camus, Bergson, Marcel, Habermas, Thomas More, Blondel, Berdiaeff, Maritain, Malherbe, Rawls
DES PHI		Gabriel Marcel, Michael Novak, Kant, Gérald James Holton

Tableau N° 3

	Sujets africains	Sujets classiques
Graduat PHI		Kant ; Levinas ; Mounier ; Ricœur ; Homs Viator
Licence PHI	« Le procès de la science Égypto-africaine »	Buber ; Gabriel Marcel ; Freund ; Montesquieu ; Derrida ; Poincaré ; Quine ; Platon ; Heidegger (2) ; Ladrière ; Machiavel, Rawls, Herbert Marcus
DES PHI		Levinas
Total	1	27

INDEX GÉNÉRAL

A

- africanistes, 45, 51, 54, 87, 150, 151, 177, 255, 287
- africanité*, 4, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 43, 46, 48, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 103, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 123, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 146, 148, 151, 153, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 253, 254, 255, 258, 263, 264, 268, 270, 279, 281, 282, 283, 284, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 319, 321, 322, 323, 324, 326
- africanologie, 252, 253, 254, 255, 323
- Afrique, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 57, 60, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 173, 175, 176, 177, 180, 183, 185, 186, 187, 191, 193, 196, 205, 209, 210, 212, 213, 214, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 229, 231, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326
- Afro-Américains, 69, 198
- afrocentricité, 45, 248, 250, 251, 252, 253, 255
- afrocentrisme, 13, 177, 186, 248, 250, 252, 253, 255, 323
- aliénation, 78, 83, 125, 144, 263, 295, 302
- anthropologie, 13, 18, 28, 29, 64, 65, 66, 72, 73, 102, 104, 150, 159, 192, 193, 194, 197, 229, 249, 251, 266, 267, 323, 325
- assignation identitaire, 18, 74, 211, 234, 237, 238, 301
- assimilation, 19, 25, 26, 39, 40, 43, 44, 46, 73, 74, 76, 77, 84, 175, 210, 213, 242, 246, 247, 263
- authenticité, 75, 107, 108, 114, 125, 139, 143, 144, 145, 146, 151, 152, 161, 177, 180, 198, 211, 223, 225, 244, 249, 254, 263, 268, 292, 295, 302

B

Blanc, 39, 40, 41, 60, 71, 72, 81, 206, 223

C

colonisation, 4, 19, 26, 31, 33, 37, 56, 57, 58, 60, 64, 66, 67, 71, 73, 75, 77, 81, 83, 96, 101, 137, 138, 142, 164, 191, 193, 194, 213, 224, 290, 295, 302, 306

communautarisme, 132, 163, 206, 207, 208, 231, 304, 324

comparatisme, 22, 23

conscience noire, 215, 250, 252

culture, 4, 5, 10, 12, 13, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 27, 29, 31, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 48, 49, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 87, 89, 91, 95, 104, 106, 107, 113, 117, 126, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 147, 153, 154, 157,

161, 173, 174, 175, 176, 177, 186, 190, 192, 195, 198, 207, 210, 211, 219, 220, 227, 228, 229, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 263, 265, 285, 289, 290, 295, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 324

D

démocratie, 68, 126, 127, 128, 157, 245, 269, 285, 299, 310, 317, 320

développement, 10, 13, 18, 19, 20, 23, 25, 26, 28, 34, 35, 39, 40, 43, 44, 48, 51, 54, 57, 63, 64, 65, 79, 80, 83, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 98, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 120, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 137, 138, 139, 148, 154, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 173, 175, 178, 184, 193, 198, 200, 204, 205, 206, 208, 214, 216, 218, 219, 221, 223, 227, 233, 237, 239, 245, 247, 248, 249, 256, 258, 259, 265, 266, 267, 268, 270, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 292, 293, 294, 296, 297, 302, 303, 306, 310, 316, 318, 319, 320, 321, 328

différence, 13, 15, 16, 18, 19, 30, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 51, 71, 73, 74, 76, 80, 111, 120, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 145, 146, 155, 161, 174, 192, 205, 209, 223, 227, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 252, 261, 264, 265, 266, 269, 280, 281, 289, 291, 294, 295, 303, 304, 308, 311, 317, 321

E

édition, 21, 22, 27, 30, 32, 44, 78, 79, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 111, 113, 118, 139, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 186, 187, 222, 282, 303, 306, 313, 314, 315, 316, 321, 324, 326

égalité, 39, 41, 43, 54, 66, 77, 81, 125, 198, 207, 213, 215, 262, 265, 284

esclavage, 4, 19, 26, 39, 56, 58, 64, 66, 69, 71, 75, 83, 142, 175, 191, 192, 194, 197, 199, 206, 209, 210, 212, 213, 214, 220, 302

ethnocentrisme, 18, 36, 43

ethnologie, 30, 31, 72, 74, 79, 84, 140, 150, 154, 255, 258, 266, 309

ethnophilosophie, 48, 52, 54, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 90, 91, 139, 140, 141, 258, 263, 310, 317

eurocentrisme, 46, 115, 186, 217, 229, 246, 252

eurocentristes, 45

G

géographie, 4, 12, 16, 17, 25, 74, 75, 76, 78, 85, 86, 88, 90, 91, 160, 176, 177, 191, 209, 227, 241, 242, 246, 260, 303

H

herméneutique, 34, 53, 54, 147, 154, 225, 228, 229, 236, 265, 297

hétéroculture, 249

I

identité, 4, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 44, 46, 51, 59, 60, 64, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 107, 110, 115, 124, 125, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 148, 150, 152, 153, 154, 158, 161, 163, 173, 174, 176, 177, 180, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 255, 256, 260, 262, 263, 264, 280, 281, 286, 290, 291, 294, 295, 301, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326

identité africaine, 4, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 37, 38, 59, 64, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 90, 91, 92, 115, 125, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 158, 180, 187, 191, 193, 195, 204, 208, 209, 210, 223, 224, 226, 227, 230, 231, 242, 245, 246, 263, 291, 301, 303, 309, 323

identité culturelle, 17, 74, 115, 135, 155, 174

identité noire, 176, 191, 198, 211

inculturation, 26, 43, 50, 104, 106, 107, 110, 111, 114, 117, 155, 247, 253, 254, 302, 304

L

libération, 36, 37, 42, 51, 55, 57, 60, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 79, 82, 84, 85, 88, 90, 114, 139, 140, 141, 142, 145, 155, 161, 180, 200, 212, 213, 214, 216, 225, 250, 251, 285, 293, 295, 297, 298, 299, 310, 311, 316, 321

M

mentalité primitive, 10

méthodologie, 11, 21, 23, 38, 259, 284, 285, 303

métissage, 142, 209, 242
monde des livres, 94, 96, 306, 313
mondialisation, 15, 34, 43, 45, 107, 109, 129,
138, 160, 178, 191, 200, 208, 219, 222, 247,
259, 262, 286, 300, 305, 306

N

nationalisme noir, 198, 214, 250
nègre, 19, 37, 42, 44, 73, 74, 75, 76, 79, 133,
140, 146, 250, 303, 321
Négritude, 37, 42, 82, 139, 141, 142, 143,
161, 198, 223, 225, 252
néo-africanité, 248, 253
Noir, 4, 28, 39, 40, 41, 59, 60, 61, 63, 67, 72,
73, 74, 75, 79, 81, 94, 115, 140, 142, 175,
176, 206, 212, 214, 223, 247

P

personnalité africaine, 13, 14, 77, 78, 83, 133,
225, 323
philosophicité, 10, 11, 14, 15, 16, 21, 24, 25,
33, 34, 46, 49, 89, 91, 117, 119, 120, 137,
138, 153, 158, 161, 163, 193, 224, 225, 229,
243, 248, 260, 279, 281, 283, 288, 300, 301,
302, 307, 308, 311
philosophie africaine, 4, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 32,
34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 63, 68, 70, 71,
73, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 101, 103, 108, 109, 110, 111, 112,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125,
126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138,
139, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 173, 180, 184, 185, 186,
187, 193, 194, 197, 201, 208, 210, 211, 217,
218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 231, 233, 234, 241, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 255,
256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321,
327, 328
philosophie africana, 18, 20, 57, 58, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 70, 175, 180, 181, 187, 190,
193, 205, 210, 226, 227, 228, 231, 256
philosophie afro-américaine, 4, 19, 58, 60,
61, 68, 70, 164, 172, 173, 175, 176, 184, 186,

195, 196, 201, 208, 211, 216, 217, 218, 224,
225, 226, 230, 250, 252, 302, 316
philosophie analytique, 51, 236, 315, 327
philosophie continentale, 11, 256
philosophie des Lumières, 4, 16, 18, 72, 73,
74, 76, 78, 91, 260, 303, 305
philosophie grecque, 11
philosophie occidentale, 15, 32, 33, 36, 41,
42, 50, 56, 63, 68, 87, 118, 140, 141, 204,
225, 229, 262, 264, 270, 287, 288, 289, 291,
294
philosophie-idéologie, 295, 296
problématique, 88, 90, 91, 161, 296

R

race, 4, 5, 12, 13, 16, 17, 24, 25, 39, 42, 59,
64, 69, 74, 75, 76, 78, 88, 91, 134, 157, 173,
174, 176, 180, 183, 186, 187, 193, 195, 196,
197, 198, 199, 205, 206, 207, 208, 211, 212,
213, 214, 219, 231, 239, 240, 241, 242, 246,
252, 298, 303, 304, 320, 326
racisme, 16, 59, 66, 69, 174, 180, 183, 186,
195, 197, 198, 200, 206, 210, 222, 231, 295,
304
Raison, 33, 37, 46, 109, 207, 260, 310, 316
rationalités africaines, 26, 35, 37, 73, 243,
266, 267, 268
reculturation, 249
revue, 4, 20, 21, 22, 24, 49, 92, 93, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 104, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 124, 130, 138, 139, 146,
154, 156, 159, 161, 162, 163, 164, 172, 173,
175, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212,
214, 216, 218, 222, 224, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 234, 237, 256, 270, 279, 300,
301, 303, 304, 305, 312, 314, 326, 327, 328
Revue, 4, 12, 19, 20, 21, 30, 31, 34, 38, 50,
66, 91, 92, 93, 96, 100, 101, 104, 108, 109,
110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 120, 127,
133, 146, 151, 169, 175, 178, 181, 183, 184,
185, 231, 233, 243, 263, 288, 295, 302, 308,
312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 323,
325, 326, 327, 328

S

similitude, 25, 26, 39, 41, 46, 73, 74, 75, 205,
240, 246
singularité africaine, 4, 12, 16, 19, 46, 80, 81,
115, 119, 131, 132, 135, 138, 139, 140, 159,
161, 195, 206, 208, 209, 210, 227, 231, 233,

241, 244, 245, 246, 260, 264, 279, 295, 303,
304, 305, 309, 310
spécificité africaine, 12, 19, 23, 39, 41, 43,
71, 76, 81, 101, 103, 115, 131, 133, 134, 137,
138, 143, 146, 155, 187, 204, 209, 210, 231,
234, 243, 245, 246, 247, 255, 264, 289, 304,
317, 327

T

tentation culturaliste, 23, 24, 143, 161, 163,
303, 304
théologie, 24, 37, 38, 39, 43, 46, 48, 49, 50,
51, 52, 57, 63, 68, 69, 70, 101, 102, 104, 109,
110, 111, 116, 117, 147, 148, 149, 150, 151,

154, 160, 197, 247, 261, 266, 268, 302, 304,
316, 319, 320, 323
tradition, 12, 13, 19, 32, 42, 51, 54, 75, 76,
77, 79, 83, 108, 112, 125, 126, 127, 135, 136,
152, 153, 154, 155, 176, 177, 186, 192, 195,
197, 199, 200, 205, 222, 229, 238, 242, 244,
248, 249, 250, 253, 255, 256, 260, 262, 263,
267, 268, 281, 282, 290, 291, 306, 310, 323,
324
transafricanité, 249

U

universel, 11, 27, 35, 45, 52, 73, 80, 132, 142,
155, 235, 261, 262, 263, 265, 269, 280, 282,
284, 289, 291, 304, 309, 310, 311, 316, 317