

LA PENSÉE AFRICAINE EN QUÊTE DE SENS : AU-DELA DE L'ORALITÉ ET DE L'ÉCRITURE

ORALITÉ ET ÉCRITURE À L'ÉPREUVE DU CONCEPT.
LE STATUT DU LANGAGE EN PHILOSOPHIE AFRICAINE

GEORGES NDUMBA*

IL ne sera pas question, dans notre réflexion, d'opposer pour une énième fois l'oral à l'écrit et de revenir ainsi sur de houleux et farouches débats, actuellement devenus obsolètes, sur l'existence ou non de la philosophie africaine. Il ne s'agira donc pas de choisir «entre l'oralité et l'écriture»; nous nous situons plutôt «au-delà des querelles».

En renvoyant dos à dos la tyrannie de la civilisation de l'écrit et l'enfermement de la civilisation initiatique de l'oral, nous nous proposons d'examiner la relation de dépendance qui unit la philosophie à son rapport, selon que celui-ci est oral ou écrit. Ceci permettra de mettre en relief les effets que le support produit sur le discours philosophique et d'apprécier la justesse (ou non) de tel ou tel type de médium face aux exigences de production, de conservation et de transmission d'un discours qui se veut philosophique, fût-il (un discours) africain.

La philosophie, en tant que discours fondé essentiellement sur l'activité rationnelle, s'appuyant sur l'argumentation et le raisonnement afin d'élucider et d'émanciper l'homme dans sa relation avec la cité et avec son environnement, est traversée par une ambiguïté: elle est définie par une spécificité qui est de droit praticable dans toute culture mais en même temps elle est mise effectivement en pratique à des rythmes, à des moments et à des lieux différents selon les contingences socio-historico-économiques propres à chaque culture.

La question qui nous occupe est celle de savoir en quoi et dans quelle mesure l'oralité et l'écriture, selon leurs spécificités propres, ont pu l'une et l'autre faciliter ou compliquer l'émergence et/ou l'attestation de la philosophie en Afrique. En d'autres termes, il nous faudra examiner comment la pensée africaine selon qu'elle s'élabore en régime d'oralité ou d'écriture, accède-t-elle au statut de philosophie ou encore comment l'oral et l'écrit, selon leurs logiques respectives, peuvent-ils être mis à contribution dans la pratique philosophique

* Université Catholique du Congo, Faculté de Philosophie, Avenue de l'Université, n° 1, Kinshasa – Limete, République Démocratique du Congo. E-mail: abbegeorgesndumba@yahoo.fr

en Afrique? Et comment cette pratique africaine de la philosophie «se révélera-t-elle l'expression plurielle et contradictoire du vécu des Africains qui ne se reposent ni sur les ancêtres, ni sur les autres, de la responsabilité de penser leurs rapports entre eux et avec le reste du monde».

En définitive, il faudra effleurer les modalités – en mettant à contribution et l'oralité et l'écriture – de la pratique philosophique en Afrique de telle sorte que, tout en étant une signification intelligible, le discours philosophique africain soit aussi une force pragmatique, «un genre de vie, une manière de se conduire vis-à-vis du pouvoir, de la propriété, du sexe et des autres hommes, vis-à-vis des réalités symbolisées ou synthétisées par la 'Réalité' ou le 'Réel', et l'Être». Que dans la pratique philosophique en Afrique l'oralité vivifie l'écriture et que l'écriture soit au service de l'oralité.

Dans cette perspective, quatre partitions majeures vont présider à l'élaboration de notre propos: la bipolarité oralité-écriture, oralité et philosophie, écriture et philosophie et oralité et écriture comme mediums donnant un statut au discours philosophique africain.

1. ORALITÉ ET ÉCRITURE

Avant l'examen des rapports entre oralité et écriture, il n'est pas inutile de revenir brièvement sur le procès (idéologique) de la différence qualitative entre les deux.

Généralement le débat oppose deux régimes en une échelle de valeur. L'oralité est le lieu de la primitivité et l'écriture est le progrès, la civilisation. L'oralité fonctionne avec une certaine innocence et l'écriture ouvre sur le progrès.

Outre ce débat idéologique, il y a des traits spécifiques à l'oralité et à l'écriture. Les différences les plus notables sont des formes temporelles et spatiales relatives à l'une et l'autre. L'oralité est assimilée au flux du temps et l'écriture à la stabilité de l'espace. (*Verba fluunt, scripta manent*). «*Le temps de la production de la parole et l'ordre de succession des mots sont essentiels à la grammaire de la parole, ainsi qu'à son interprétation sémantique, tandis que les caractéristiques spatiales sont moins importantes. En revanche, à l'intérieur d'un texte écrit, l'ordre spatial est essentiel, et l'écriture peut très bien se comprendre même quand le lecteur ignore le moment de sa production et l'ordre dans lequel quelque chose a été écrit*».

La deuxième différence de l'oralité avec l'écriture consiste en ce que l'oralité se rattache plus étroitement à son contexte que l'écriture. En effet, la situation du discours oral constitue non seulement la condition de réussite des actes de langage mais aussi la condition de vérité et de sens de la parole énoncée. Celle-ci est reliée à son contexte par le moyen des indexicaux. «*La distinction entre 'oral' et 'écrit' fait également intervenir une distinction entre énoncés dépendants et énoncés indépendants de l'environnement non verbal. Dans le premier cas, les énoncés sont destinés à un co-énonciateur qui partage le même environnement physique que*

l'énonciateur; dans le second cas, les énoncés sont différés, c'est-à-dire conçus en fonction d'un destinataire qui se trouve dans un autre environnement».

Une troisième différence est que le discours oral est davantage une expression des sentiments et des attitudes que ne l'est l'écriture. En effet, «*en dépit de tous les efforts de la graphologie, il faut bien dire que l'écriture n'est pas un geste expressif. Mais la parole, elle, est fondamentalement expression... L'expression des sentiments, des attitudes, dans la langue parlée, n'est pas un élément ajouté à un contenu qui existe indépendamment. Elle fait partie de la signification de ce qui se dit*».

Nous venons de distinguer l'oralité de l'écriture sur le plan préthéorique, maintenant réfléchissons sur la possibilité de véhiculer une pensée philosophique dans les régimes d'oralité et d'écriture.

2. ORALITÉ ET PHILOSOPHIE

Il nous faut examiner ici comment et jusqu'à quel niveau l'oralité, en tant que médium au travers duquel le discours philosophique s'exprime, conditionne celui-ci. Il nous faut voir si la «logique de l'oralité» répondrait aux exigences de la discursivité philosophique et résisterait à l'épreuve du concept; déterminer ce qui dans l'oralité peut, au regard des conditions de possibilité du discours philosophique, meubler le domaine du dicible ou être relégué dans celui de l'indicible. Car, au regard des modalités et du contenu de chaque vision du monde, on ne peut pas dire n'importe quoi dans n'importe quelle modalité du langage.

2. 1. Pensée et philosophie

Pour illustrer le rapport de la pensée à la philosophie, nous allons partir des positions de B. Stevens et de B. Okolo dans le dernier ouvrage de ce dernier. En effet, dans la préface du livre de Benoît Okolo-Okonda, Bernard Stevens à qui le livre est dédié, exprime fermement son désaccord avec l'auteur à qui il reproche de donner au mot 'philosophie' une extension qui la dépouille de sa spécificité en confondant ainsi philosophie et pensée. Il écrit: «Dans l'affirmation récurrente selon laquelle la philosophie existe depuis toujours en Afrique, il y a manifestement une tendance à attribuer au mot philosophie une vertu qu'elle n'a pas: celle d'exprimer et de manifester, à elle seule, l'essence la plus intime de l'homme. A la discipline académique dénommée 'philosophie' est attribuée ainsi une propriété qu'un usage plus rigoureux de la langue assignerait avec plus d'exactitude au mot 'pensée'».

Selon notre préfacier, «la pensée, tout comme la parole qui l'exprime, est le propre de l'homme. Et la pensée, certes, existe depuis toujours en Afrique, comme dans les autres grandes civilisations, et c'est grâce à elle que les diverses cultures africaines ont pu constituer, de manière variée, une vision du monde, une cosmologie, une anthropologie, une morale de conduite, une

organisation sociale, une poésie, une sagesse, etc. Toutes les civilisations ont élaboré une pensée, mais elles n'ont pas pour autant toutes pratiqué la philosophie; de même que tous les hommes savent calculer, mais ils n'ont pas tous inventé l'algèbre (pas même les occidentaux)».

Et pour préciser les contours du terme philosophie, B. Stevens recourt à sa définition platonico-aristotélicienne. «S'il est vrai qu'à l'époque où, dans l'académie platonicienne, la défense de la notion de philosophie avait surtout tendance à voir en elle un idéal de vie, il n'en est pas moins vrai qu'elle définissait cet idéal de manière bien précise comme étant, à la différence des finalités plus prosaïques du commun des mortels, caractérisée par la *théôria*, c'est-à-dire l'étude et la contemplation désintéressée. La spéculation intellectuelle en somme. Une telle activité noétique, bien distincte de la simple soif de savoir (épistémè) comme de la soif de bien dire (rhétorique ou sophistique), exige une ascèse spécifique de l'esprit, passant par l'apprentissage des mathématiques, pour aboutir à la dialectique par quoi on peut dire être comme l'*eidōs*, ou l'essence pure des choses... Et Aristote a rappelé que la vérité visée par la *théôria* philosophique est une vérité purement rationnelle, s'appuyant sur l'argumentation et le raisonnement, et délestée de toute l'ambiguïté du discours mythique».

Bien sûr, dans son déploiement historique, la philosophie opérera, suite à sa rencontre avec d'autres traditions culturelles, une refonte de son architecture d'ensemble. La conclusion de Stevens est nette: «Il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie en Afrique noire, avant le contact avec l'Occident, mais il y a un potentiel philosophique dont l'élaboration spéculative pourrait donner lieu à des nouveaux acquis décisifs pour cette discipline en devenir».

Okolo est d'un avis contraire. Abordant la question de l'écriture dans son ouvrage, il dénonce la 'scriptophilie' de Hountondji comme une fuite en avant qui «veut construire sur une table rase culturelle et philosophique, déclarant qu'il est temps pour nous d'adopter la philosophie en même temps que l'histoire, l'écriture et la démocratie». Et Okolo de conclure: «il n'y a point de peuple sans littérature, sans histoire et sans philosophie... La tradition quelle qu'elle soit porte en elle-même cette projection vers le futur et l'assomption consciente du passé».

Visiblement nos deux auteurs n'ont pas la même conception de la philosophie. D'un côté on parle de philosophie comme un type de discours particulier obéissant à des normes précises de production, de transmission et de conservation (Stevens), et de l'autre, la philosophie est conçue comme une pensée véhiculant une vision du monde avec ses valeurs spirituelles et matérielles propres (Okolo). Cette polysémie est à l'origine des équivoques sur le discours philosophique africain et de brouilles sur la réflexion sur les conditions de possibilité du discours philosophique dans le régime d'oralité.

2. 2. *Oralité et philosophie*

Un bref examen des éléments constitutifs de l'oralité ne sera pas sans importance ici. Nous nous limiterons à la dimension littéraire et à la pédagogie de l'oralité. Etant donné qu'il n'y a pas une acception univoque d'oralité, nous nous contenterons, dans le cadre de cette étude, des définitions proposées par Maurice Houis et Honorat Aguessy. En effet, contre une approche négative de l'oralité, M. Houis réagit: «L'oralité n'est pas l'absence ou la privation d'écriture. Elle se définit positivement comme une technique et une psychologie de la communication à partir du moment où l'on réfléchit sur trois thèmes fondamentaux: la problématique de la mémoire dans une civilisation de l'oralité, l'importance sociologique, psychologique et éthique de la parole proférée, enfin la culture donnée, transmise et renouvelée à travers des textes de style oral dont les structures rythmées sont des procédés mnémotechniques et d'attention». De son côté, Honorat Aguessy note: «L'oralité est l'effet autant que la cause d'un certain mode d'être social. Elle marque des rapports sociaux spécifiques en privilégiant certains facteurs de stratification ou de différenciation sociale tels que la détention de la parole qui fait autorité, l'initiation à des connaissances constituant une sorte de savoir minimum garanti qualifiant l'individu».

Dans ces définitions, l'oralité déborde le pur cadre linguistique pour toucher les faits de civilisation dans lesquels la langue elle-même s'enracine. L'oralité est indexée comme un mode d'expression dominant de la culture africaine. Et selon qu'on prendra l'oralité uniquement comme fait de discours ou dans son sens élargi de fait de civilisation, cela influencera et affectera la manière d'apprécier sa posture face à la philosophie.

En effet, la civilisation de l'oralité a plusieurs sites. C'est une civilisation du verbe, incluant la parole, le rythme, le symbole, le geste. C'est un contexte où l'oral est créateur et déclencheur de force vitale et pas seulement instrument de communication. C'est le monde du symbolisme de l'oral s'expliquant à partir du dynamisme interne à toute culture et toute tradition, lequel dynamisme définit les modalités de transmission et fixe les formes et les contenus matériels et spirituels des civilisations. Ainsi l'oralité, par sa performativité, «nous livre la présence d'autrui et affermit notre présence à nous-mêmes en manifestant notre commune participation à la même vérité».

Elle incarne la force du langage et engage la responsabilité dans l'acte de dire qui s'y réalise. Elle est l'instrument de la manifestation de la pensée. «La parole constitue l'essence du monde et l'essence de l'homme» et le trait d'union entre l'autre et moi en étant à la fois expression et communication. Bien que perçue comme instrument de persuasion, l'oralité, comme geste humain revêtant un aspect éthique non négligeable, a été souvent considérée comme véhicule appropriée de grandes doctrines philosophiques et des philo-

sophes. Tshiamalenga Ntumba insiste sur la dimension de l'oralité à partir de laquelle se déploie nécessairement toute philosophie. Il affirme: «*L'homme, dès lorsqu'il est homme, vague toujours déjà et nécessairement à 'percevoir', c'est-à-dire à 'interpréter linguistiquement' sa propre expérience d'autrui, du monde, de la nature et de la culture, de ses possibilités et de ses limites, ce qui le projette fréquemment vers la transcendance ou l'absolu. Ce fait est plus saillant dans le cas des créateurs de mythes, de poésie, de religion, d'éthique et de métaphysique*».

3. ÉCRITURE ET PHILOSOPHIE

De manière générale, l'écriture en sa dominante, est considérée comme signe de progrès et le médium le plus approprié pour véhiculer un discours philosophique. Quelques propriétés de l'écrit induisent ce genre de jugement:

- Un texte écrit peut circuler loin de sa source, rencontrer des publics variés et imprévisibles sans être pour autant modifié à chaque frais. L'écrit jouit de la mise en formes fixes d'une structuration standardisée pour le rendre compréhensible;

- L'écrit est beaucoup plus universalisant et n'est pas assujéti à la performance individuelle des interlocuteurs comme dans l'oralité;

- Avec l'écrit s'instaure la fidélité à la lettre et la méfiance à l'à-peu-près»; l'écrit peut être recopié, archivé, classé;

- La distance qui s'établit entre co-énonciateur et texte écrit ouvre un espace pour un commentaire critique ou des analyses autonomes donnant lieu à des interprétations;

- L'écriture creuse l'écart entre l'événement du dire et le dit lui-même; elle est aide-mémoire et en elle l'histoire est à l'aise.

Ces caractéristiques de l'écrit ont donné lieu à ce qu'on peut appeler «la raison graphique» qui donne l'accès à une nouvelle forme de technologie intellectuelle et par conséquent, à une nouvelle forme de rationalité. «L'écriture fixe ce qui est dit et, ce faisant, permet au discours de se prêter à des relectures et à de nouvelles compréhensions. Le sens peut se présenter à nouveau et être ré-identifié, par-delà l'événement du dire dont il émerge».

Mais, outre ce côté élogieux de l'écriture, il y en a qui lui ont fait le procès de pétrifier la pensée, d'être comme faux, ruse, artifice, instrument politique; tous ces défauts ne sont pas de nature à laisser épanouir une pensée philosophique.

4. LE STATUT DU LANGAGE (ÉCRIT ET / OU ORAL) EN PHILOSOPHIE AFRICAINE

Le langage est le lieu privilégié pour élever les données culturelles au niveau du discours philosophique. Le langage philosophique transcende donc les particularités historiques propres à chaque langue et culture. Il procède par

abstraction et acquiert une universalité propre. Ce qui caractérise le discours philosophique c'est sa systématisme, son degré de rigueur dans la réflexion, son exigence d'être critique et autocritique.

Selon André Lalande, la philosophie est «un ensemble d'études ou de considérations présentant un haut degré de généralité, et tendant à ramener soit un ordre de connaissances, soit tout le savoir humain, à un petit nombre de principes directeurs». Cette définition souligne l'aspect scientifique de l'entreprise philosophique.

Et dans son article resté célèbre, Francis Crahay définit la philosophie comme «une réflexion explicitée, analytique, radicalement critique et autocritique, systématique au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle».

Cette définition qualifie la philosophie comme une réflexion c'est-à-dire un retour de la pensée sur elle-même en vue d'une meilleure connaissance de soi.

Ces deux définitions exhibent deux niveaux en philosophie: philosophie comme activité du sujet pensant et philosophie comme un corps constitué, c'est-à-dire une science particulière. Si donc le discours philosophique passe par des traités philosophiques, force est de constater qu'il passe aussi par des essais polémiques, les écrits des savants et des artistes tout comme les œuvres orales dans les sociétés où l'écrit ne s'est pas imposé.

Ceci signifie que l'écriture et l'oralité peuvent, toutes les deux, véhiculer un discours philosophique. Mais l'écriture et oralité, pour être des lieux de la philosophicité du discours, doivent être capables de décoller du singulier sensible au concept intelligible avec conséquence la suppression de l'immédiateté empirique au profit de l'universel.

En effet, d'une façon générale, dans le mot, la réalité empirique est abandonnée au profit d'une idée, d'un concept. Ce dernier n'est pas quelque chose que l'esprit contemple, mais le résultat d'une abstraction tirée de l'expérience sensible. La pensée conceptuelle tente de dégager les formes abstraites, les universaux, de la langue sensible qui les enveloppe.

Pour penser, il faut s'affranchir de la fascination de l'immédiat et soumettre la parole à la dure discipline d'une raison éclairée afin d'accéder à l'intelligibilité. Bref, il faut maintenir une relation dynamique et dialectique «entre la lettre et l'esprit», entre «la pensée de la forme et la pensée de l'historicité», entre «l'universalité en plaine particularité».

Il y a en fait ici une double exigence qui fait de la philosophie à la fois un discours accordé au vécu, à l'expérience et en même temps un effort d'élucidation radicale. Ceci pose la double exigence pour la philosophie africaine de réfléchir sur le vécu africain en essayant, dans son langage, de dégager ce qui de ce vécu peut valoir pour toute particularité et au-delà de toute particularité.

Par rapport à la philosophie africaine, il est question d'élucider en quoi la

question du langage participe-t-elle de la problématique de la philosophie africaine dans toutes ses tendances.

Signalons d'abord que toute l'histoire de la philosophie, de l'antiquité grecque à nos jours, la thématique du langage a toujours été, sous des métamorphoses diverses, mêlée aux questionnements de nature philosophique. Il en est de même en philosophie africaine et cela de trois manières:

Premièrement l'étude du langage a été au fondement de la problématique de l'existence de la philosophie africaine, ensuite le langage est présent dans le problème de l'authenticité de la philosophie africaine. Philosopher en langues africaines devient une des conditions de possibilité d'une philosophie authentiquement africaine; enfin un autre aspect par lequel le langage accompagne la problématique de la philosophie africaine est celui de la philosophicité du langage philosophique africain. La question est celle de savoir: quel type de langage doit caractériser les productions philosophiques africaines pour être véritablement philosophiques?

Et par rapport à l'oral et à l'écrit, nous réaffirmons que les deux peuvent véhiculer une philosophie car, comme l'affirme Tshiamalenga Ntumba, «toute philosophie se déploie nécessairement et toujours déjà en régime d'oralité au sens d'une pensée non écrite». Toute philosophie se déploie toujours à la fois à travers la tradition orale (enseignement de la philosophie, communication) et la tradition écrite (ouvrages de philosophie).

En Afrique, outre des philosophes professionnels, les «Sagaces» continuent de philosopher oralement. En excluant ceux-ci du 'modus operandi' de la philosophie, celle-ci «n'a plus le visage du savant encore proche des maîtres de vérité, que sont les prophètes, les poètes et les bardes inspirés ni celle d'un membre du collège des sages de cœur, ces experts, conseillers et précepteurs des rois divins. Elle ne s'incarne pas non plus dans les figures des fondateurs ou disciples de ces grandes écoles de pensée qui furent en même temps des confréries initiant à des manières de vivre et de mourir personnellement selon le vrai, le bien et le beau».

Quant au statut du langage philosophique africain, tout en nuançant les affirmations de Tshiamalenga-Ntumba; «telle langue, telle philosophie», «chacun a la philosophie de sa langue propre», et sans nier que «la langue est un miroir d'un peuple», il est prudent de ne pas plaider, de façon irresponsable, pour l'utilisation exclusive des langues locales en philosophie africaine. Il faudrait plutôt s'interroger sur les meilleurs vecteurs de communication, susceptibles de ne pas rétrécir le monde vécu des Africains. «La langue permet tout autant la manipulation que l'ouverture au monde. Il n'y a pas à déterminer par le haut de quel type de langage la philosophie du *xxi*^e Siècle a besoin en Afrique. N'est-elle pas d'ailleurs obligée de prendre acte de nouveaux langages de ceux qui sont nés dans le numérique et de l'imaginaire qu'il véhicule autant que de ses possibilités». Oui, en Afrique comme ailleurs, l'élucidation du sta-

tut du langage en philosophie doit s'efforcer de dépasser l'enfermement du langage sur lui-même pour penser la triple ouverture du langage sur la réalité, le locuteur et la communauté des locuteurs.

5. CONCLUSION

Sans nier la distinction entre l'oral et l'écrit, il nous faut cependant admettre que les oppositions entre l'oralité et l'écriture ne sont pas aussi tranchées et se situent sur des plans distincts. Avec l'avancée des nouvelles technologies de l'Information et de la Communication, on se rend compte que la distinction oral/écrit ne tient pas compte de la différence entre textes écrits à la main et textes imprimés; cette distinction n'est pas à même de rendre compte de la manière dont les techniques modernes de traitement des informations manipulent de manière presque immatérielle les sons, les lettres ou les images. En outre, avec la possibilité d'enregistrer la voix seule, ou la voix avec les gestes du locuteur, l'oral devient aussi stable que l'écrit.

Comme jeux de langage, l'oral et l'écrit constituent autant de pratiques différenciées pour communiquer et rendre intelligibles les expériences humaines. Le langage – oral ou écrit – pour être philosophique, doit se soumettre à l'épreuve du concept. Il faut donc éviter de s'enfermer dans une opposition frontale et stérile de l'écrit à l'oral. Quand on veut privilégier l'un au détriment de l'autre, «il y a visiblement, de part et d'autre, une séduction de l'ailleurs: d'un côté, celle d'une raison impériale, qui aurait réabsorbé en elle toute diversité extérieure; de l'autre, celle d'une pensée convertie, qui aurait reçu un accès initiatique à la compréhension des arcanes... Toute vision totalisante risque un jour de devenir religion d'Etat, et toute pensée initiatique risque presque fatalement de s'enfermer dans la superbe et l'intransigeance d'une secte».

Et en contexte de la philosophie africaine, le langage doit à la fois respecter les exigences de tout discours à prétention philosophique et en même temps tenir compte de son contexte d'énonciation. Philosophicité et africanité constitueront les deux ressorts sur lesquels reposera un discours philosophique proprement africain qui, par la puissance de son dire, serait capable d'élucider l'être-au-monde de l'homme africain.

LIBRES PROPOS SUR LA PHILOSOPHIE EN AFRIQUE

PAULIN SABUY SABANGU*

Depuis longtemps déjà, il se trouve des Africains qui écrivent sur des thèmes philosophiques à partir de l'Afrique. Il s'en trouve aussi qui le font loin de

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia; B.P. 216 Kinshasa 11, RDC (République Démocratique du Congo). E-mail: paulin.sabuy@gmail.com

l'Afrique. Bien entendu, il est courant que les uns et les autres prennent en considérations les questions et particularités africaines dans leurs réflexions. Il y a également de non Africains qui, du fond de l'Afrique ou loin d'elle, s'intéressent à ces questions, d'un point de vue philosophique. Quand et dans quel sens doit-on parler de «philosophie africaine»?

Dans son célèbre ouvrage sur l'Histoire du Congo, l'historien Isidore N'daywel se rappelle et se plaint de ce que, à l'époque de ses études à l'université de Lubumbashi, l'Histoire ne faisait pas partie des disciplines africanistes. Africain ou africaniste est ici l'épithète pour exprimer la revendication identitaire, pour le noble combat de l'émancipation. De façon très compréhensible, en raison des traumatismes historiques plus ou moins récents, cette question a longtemps agité l'Afrique et, de nos jours encore, elle occupe en bonne partie les esprits.

C'est ainsi que, dans l'urgence, la pensée a été fréquemment mise au service de la mobilisation en vue de certaines causes sociales d'intérêt immédiat. Il n'est pas étonnant qu'elle se soit souvent exprimée dans des discours à portée politique ou théologico-rituelle. Ce qui est du reste légitime.

Or, la réflexion proprement philosophique a besoin de se donner du recul par rapport aux nécessités pressantes de la vie sous ses différentes formes. La pensée ne peut pas vraiment et librement s'épanouir sous la condition de l'urgence. Il n'empêche que, au cours de l'histoire, et pas seulement en Afrique, il faut le dire, la philosophie a toujours à nouveau cédé à la tentation, en rechutant dans l'idéologie, c'est-à-dire en se ravalant à la pensée qui est inféodée aux nécessités de l'action immédiate.

Il y eut une fois un projet qui se voulait ambitieux... Dans son célèbre ouvrage Philosophie bantoue, publié pour la première fois en 1945, Placide Tempels entendait reformuler l'ontologie selon la mentalité bantoue, tel qu'il avait cru la reconnaître chez les peuples du Katanga, au Sud-Est du Congo, où ce religieux était en mission d'évangélisation. Ou plutôt, il espérait aboutir à une ontologie alternative... Ainsi, par exemple, en lieu et place de l'être, on parlerait de vie ou de force (de la vie) ou de puissance de vivre, en passant de cette façon d'une ontologie statique (gréco-occidentale) à une ontologie dynamique, qui serait typiquement africaine ou bantoue.

Cependant, force est de constater que, malgré l'enthousiasme initial suscité par cette publication et même par l'ensemble de l'œuvre du père Tempels, ses intuitions n'ont pas vraiment donné lieu à des études ultérieures tendant à les approfondir. Est-ce par ce que les Africains eux-mêmes n'y ont pas finalement reconnu une expression authentique de leur mentalité ou de leur pensée? Est-ce parce qu'une spécificité culturelle ne saurait être transposée immédiatement en une spécificité philosophique? Faut-il dire que, moins noblement, l'intérêt de ces recherches s'est limité à l'utilité qu'elles présentaient dans le contexte de l'âpre lutte pour l'émancipation de l'Afrique?

Une critique semblable s'est développée dans la littérature, notamment

contre le courant de la Négritude, mouvement promu principalement par le poète et homme d'Etat sénégalais Léopold Sédar Senghor, où se mêlaient tour à tour de la création littéraire et des idées philosophiques, sur fond de combat identitaire et de revendication politique. Par contre, pour dénoncer l'inanité de cette ardeur idéologique, le dramaturge et essayiste nigérian Wole Soyinka, par exemple, ironise en disant: «Le tigre ne proclame pas sa tigritude; il bondit sur sa proie et la dévore». Le tigre, symbole de l'Asie, sert ici à rappeler et à suggérer le dynamisme pragmatique de ce continent, par contraste avec l'Afrique, encore dupe de sa singularité et trop occupée à l'affirmer et à la réaffirmer. D'une façon semblable, dans *Entre les eaux*, le romancier congolais V. Y. Mudimbe, avec une expression bien forte, prévenait du risque que l'on ne tombe dans le «culte obscène d'une fausse différence». Qui plus est, il n'hésite pas à poser la question gênante: «Et si les Blancs se mettaient à parler à leur tour de blanchitude?»

Il est intéressant de remarquer que c'est au sein de la littérature que s'est plus nettement conservée la sensibilité pour l'universalité de l'humain et du questionnement philosophique qui s'y rattache, par-delà les particularités culturelles. Ainsi, par exemple, dans l'œuvre littéraire, au style atypique, comme celle du Congolais (de Brazzaville) Benoît Moundélé-Ngollo, l'universalité du questionnement est passionnément revendiquée, alors même qu'elle s'exprime dans une prose d'un réalisme inhabituellement proche du vécu de son auteur, encore qu'il soit lui-même socialement et politiquement engagé.

Cette liberté et cette universalité sont précisément le propre de l'interrogation philosophique, qui va au-delà de la conjoncture culturelle. Il sied de rappeler que la philosophie est née au 5^e siècle av. J.-C., lorsque les Grecs, pour la première fois, grâce aux carnets de voyages, ont pris conscience de la différence entre leurs propres coutumes et celles d'autres peuples. La question a été alors soulevée à propos du «juste par nature» et de l'universalité du vrai et du bien. Ne devrait-on pas faire la même chose aujourd'hui, au lieu d'aller en sens inverse, dans le sens du repli sur soi et de l'enfermement en son essence ethnique? Autrement dit, le pari de l'ethno-philosophie est-il tenable?

La prise de conscience de la différence culturelle devrait donner lieu à la philosophie tout court et non à cette autre chose, un peu paradoxale, qu'est l'ethno-philosophie, qui ne serait finalement qu'un compte-rendu plus ou moins élaboré des particularités de la culture d'un peuple, de sa *Weltanschauung*.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, après l'épisode caractérisé de la naissance de la philosophie, au 5^e s. av. J.-C., on n'a plus assisté à un phénomène équivalent, quelque chose comme un nouveau commencement de la philosophie ou encore la naissance d'une philosophie alternative, à l'orée de la rencontre entre les peuples et à la faveur des différences culturelles.

Faut-il contraindre l'Afrique à l'originalité? Est-il sensé de réinventer la roue? Ce n'est peut-être pas exactement ce que prétendaient tous ces courants

d'idées africains ou africanistes... Même s'il faut franchement admettre que l'on n'est pas toujours au clair avec son objet, en cette matière, et que, encore aujourd'hui, une certaine confusion règne à propos des attentes qui sont légitimes à cet égard. Ce qui est sûr c'est que, en fait d'originalité, l'on attend de la pensée africaine quelque chose du genre de ce qui s'est produit dans l'art, où l'on reconnaît volontiers l'influence des styles africains dans le développement du cubisme ou encore l'apport de la musique continentale dans certains courants qui sont à la mode dans le monde aujourd'hui. On attend que les particularités culturelles africaines viennent féconder la philosophie de manière caractérisée, au bénéfice de l'ensemble des peuples du monde.

Il s'agirait alors d'une sorte de reprise à nouveaux frais des questions, à partir des circonstances historiques particulières ainsi que de la sensibilité qu'elles ont cristallisée, telle qu'elle s'exprime dans les cultures africaines. Quant au questionnement proprement philosophique et ses interrogations, ils ont été donnés une fois pour toutes, à l'aube de la philosophie (sur les rivages de la mer Egée). Il reste que les nuances et l'accent des réponses données au cours de l'histoire varient avec la variabilité des circonstances historiques. Ce qui augure d'un dialogue fécond entre différentes époques et différentes cultures.

De fait, les différentes contributions qui ont été apportées à la pensée sous l'angle de la spécificité africaine sont allées plus ou moins consciemment dans cette direction, même si on y gagnerait avec cette clarification épistémologique. Quoi qu'il en soit, tout ce débat aura, à sa façon, contribué à aiguïser la question de l'être-homme. Ne faut-il pas en reconnaître aujourd'hui l'écho dans le discours incessant sur les droits humains, lequel semble destiné à dominer encore longtemps la discussion. On se serait attendu à ce que les chercheurs poussent plus loin jusqu'aux questions essentielles, par exemple, en montrant de la prédilection pour des thèmes anthropologiques, comme peut l'être l'idée de «personne», en tant justement qu'elle exprime notre dignité la plus haute, notre dignité spécifiquement humaine. Au lieu que l'on s'est trop souvent attardé et presque enfermé à décortiquer les particularités linguistiques et de mœurs de différents peuples, dans une dialectique un peu obsolète, qui ne permet guère de franchir le seuil du questionnement sur l'humain comme tel, sur l'universel, même vécu et perçu – comment en serait-il autrement? – à partir du particulier d'ici et de là. Ou tout au plus a-t-on théorisé sur la culture en l'élevant fréquemment au rang de catégorie anthropologique suprême.

A vrai dire, dans une initiative comme celle du Père Placide Tempels parmi les tribus bantoues du Sud-Est du Congo, ou encore dans une démarche comme celle du théologien Jean-Marc Ela qui, s'éloignant de la discussion académique, éprouvée comme stérile, s'en va vivre parmi les gens des montagnes du Nord du Cameroun, il y a au fond la conviction, qui doit beaucoup à la foi chrétienne, selon laquelle, «il n'y a qu'une race, la race des enfants de Dieu» (st Josémaria Escrivá). C'est encore cette conviction qui se retrouve à

l'arrière-plan de tous ces discours de revendication ainsi que de ces analyses de chercheurs, qui s'évertuent à nous montrer l'humain authentique sous les particularités de différentes cultures. Or, il est clair qu'on y gagnerait à faire aussi le mouvement inverse, dans la mesure où l'on réussirait à parler de l'universel, quoiqu'avec l'inévitable encore qu'enrichissante coloration particulière, qui provient des circonstances spécifiques, historiques ou culturelles.

Par ailleurs, on ne peut pas manquer de relever que la théologie engagée de la première heure, toute axée sur la notion d'inculturation, et qui a suivi l'approche particulariste dont nous parlons, est visiblement entrée dans une phase de lassitude et montre aujourd'hui des signes certains d'essoufflement.

L'heure vient de prendre du recul par rapport aux événements pour une réflexion moins conditionnée et plus libre. A la faveur de la mondialisation, l'Afrique s'est ouverte à des horizons nouveaux, au-delà du cadre triangulaire d'échanges, au-delà du référent traditionnel Europe – Afrique – Amérique et retour, avec son cortège de traumatismes historiques et son lot de complexes. Dans ce nouveau contexte, on peut espérer que les chercheurs se donneront le loisir de reprendre à nouveaux frais les premières intuitions et d'opérer d'ultérieurs développements, par-delà la réflexion initiale, née du milieu de l'engagement social et politique des pères.

Avec ce recul et les nouvelles perspectives, on peut espérer que les chercheurs se sentiront beaucoup plus libres également pour s'approprier, sans complexes, tout ce qui a pu être fait d'intéressant ailleurs, y compris le logos typiquement grec, sans se sentir contraint de lui trouver un succédané local. Au contraire, même les fragments philosophiques (ou pré-philosophiques) de l'ancien empire d'Égypte, qui sont semble-t-il à rattacher à la civilisation nègre, et que, très savamment, Cheik Anta Diop et Théophile Obenga s'en vont retrouver dans la nuit des temps, auraient leur place et serviraient alors, de manière tout à fait décontractée, à poursuivre la réflexion et à affronter l'interrogation essentielle à propos du réel et à propos de ce que nous sommes.

N'est-ce pas en affirmant que la raison est hellène, l'émotion nègre que Senghor avait réussi à énerver Soyinka, qui avait répondu par la petite phrase que nous avons rapportée plus haut?

L'acculturation n'est pas nécessairement une faute, et si l'inculturation répond à l'impératif de notre indispensable enracinement, nous devons rester sur nos gardes et veiller à ce que, un peu paradoxalement pour une pensée qui se voulait dynamique, elle ne dérive vers la cristallisation et l'immobilisme.

Les nouveaux développements de la réflexion, dont nous parlons, devront conduire à de nouvelles synthèses, qui auront l'originalité de ce qui est pensé à nouveaux frais en partant des circonstances concrètes de la vie, sans préjudice de l'universalité de l'interrogation philosophique comme telle. On peut même espérer que soient produites, le cas échéant, des systématisations originales...

Il n'y a pas de raison de croire que cela est impossible. Il est vrai qu'il ne manque pas de boutade, qui suggère que la mentalité africaine comme telle y serait réfractaire, comme cela apparaît dans la phrase de Sédar Senghor déjà citée. Dans le même ordre d'idées, le Camerounais Fabien Eboussi-Boulaga, porté par un élan de recherche d'une ontologie alternative, paraphrase Descartes et avance: «Salto ergo sum», «Je danse donc je suis». Or, il s'agit, comme à l'aube de la philosophie, de franchir le seuil de la particularité, de l'idiosyncrasie ou de la mentalité.

L'écllosion du logos, ou plus exactement son institutionnalisation, qui a eu lieu pour la première fois en Grèce, a conduit définitivement à l'émergence d'un questionnement à propos de ce que nous sommes et de la réalité qui nous fait face, lequel est désormais un patrimoine de toute l'humanité. L'appropriation que peuvent en faire et qu'en ont fait les Africains n'est ni plus ni moins légitime que celle qu'en ont fait les Latins, les Francs, les Saxons ou les Vikings, pour ne citer que ceux-là.

Or, ce questionnement, typiquement philosophique, du moins sous sa forme institutionnalisée, ne répond pas aux nécessités immédiates de la vie et il ne s'épanouit qu'à distance de l'urgence que celles-ci nous imposent. Il y a de bonnes raisons de penser que, comme tel, il a de beaux jours devant lui, précisément en Afrique. Cette dernière, à n'en point douter, saura lui faire exprimer son originalité propre, dans la mesure où elle se sera affranchie de toute velléité de repli sur soi et de ravalement à sa particularité.

BIBLIOGRAPHIE

- EMMANUEL BIANGANY GOMANU TAMP'WO, *L'odyssée de la philosophie négro-africaine*, Editions universitaires Logos, Kinshasa 2008.
- THÉOPHILE OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780 – 330 avant notre ère*, L'Harmattan, Paris 1990.
- NSAME MBONGO, *La personnalité philosophique du monde noir. Contre-histoire de la philosophie* (2 tomes), L'Harmattan, Paris 2013.
- FABIEN EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu*, Présence Africaine, Paris 1977.
- IDEM, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Editions terroirs et Karthala, 2011.
- MÈDÉWALÉ-KODJO-JACOB AGOSSOU, *Hegel et la philosophie africaine. Une lecture interprétative de la dialectique hégélienne*, Karthala, Paris 2005.
- GRÉGOIRE BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine, Livre IV, Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, L'Harmattan, Paris 2006.
- PLACIDE TEMPELS, *La philosophie bantoue* (traduit du néerlandais par A. Rubbens), Présence Africaine, Paris 1949.
- A.J. SMET, *Le père Placide Tempels et son œuvre publiée*, «Revue Africaine de Théologie», t. 1, 1977, 1, pp. 77-128.