

« Emplois et réemplois de la philosophie » : la philosophie africaine en question(s)/ « Use and re-use of philosophy » : African philosophy questioned

Yannick Essengue

L'ethnophilosophie ne représente pas ce qu'il conviendrait d'appeler ici la philosophie africaine. Telle est aussi la clarification que tente d'apporter Marcien Towa, lorsque réagissant à la publication par Placide Tempels de La philosophie bantoue, il la caractérise de manière péjorative comme étant de l'ethno-philosophie, une double trahison et de l'ethnologie et de la philosophie. La même critique est tout aussi retentissante chez Fabien Eboussi, qui (se) propose de préciser les conditions d'un « emplois et réemplois de la philosophie ». Nous voulons ici, dans un horizon herméneutique, proposer l'envers et les revers d'une expression (celle de l'ethnophilosophie) encore porteuse aujourd'hui de malentendus.

Mots-clés : *Ethnophilosophie, philosophie africaine, pensée critique, Muntu, abstraction, herméneutique*

*Ethnophilosophy does not represent what should be called here African philosophy. Such is the clarification which Marcian Towa attempts, when he reacts after the publication Bantou philosophy by Placide Tempels. He characterizes such philosophy in a pejorative way as being ethno-philosophy, a double treason of both ethnology and philosophy. The same criticism is equally resounding in Fabien Eboussi, who proposes to clarify the conditions of a "use and re-use of philosophy". Here we would like to suggest through the hermenetics perspective, the contrary and the reverse side of an expression (ethnophilosophy) that still bears until today, misunderstandings. **Key-words :** *Ethnophilosophy, african philosophy, critical thinking, Muntu, abstraction, hermeneutics**

« The philosophical critique of ethnophilosophy is not the reverse of Tempels and Kagame's school. It is a policy discourse on philosophy aimed at examining methods and requirements for practicing philosophy in Africa (...) As such, the critique of ethnophilosophy can be understood as subsuming two main genres: on the one hand, a reflection on the methodological limits of Tempels and Kagame's

school and, on the other hand (at the other pole of what ethnophilosophical exercises represent), African practices and works bearing on Western subjects and topics in the most classical tradition of philosophy », (Mudimbe, 1988, p. 154).

INTRODUCTION

La réflexion philosophique en rapport à l'Afrique si elle ne fait aucun doute quant à ce qui est de sa réalité, reste toutefois problématique quand il faut conceptualiser une telle approche ou la déterminer par une expression. Le vocable de philosophie africaine, évocateur pour certains, non-sens pour d'autres, ne cesse d'alimenter négations et dénégations, justifications et brandissements. Dans un contexte plus global de réflexion sur la pensée philosophique africaine, il nous est demandé une « critique de l'ethnophilosophie ». En lieu et place d'une « critique », nous voulons partir de la relecture qu'en fait un des principaux critiques du courant ethnophilosophique, à savoir Fabien Eboussi Boulaga. Nous nous proposons alors d'examiner le troisième chapitre de la troisième partie de *La crise du Muntu* intitulé « Emplois et réemplois de la philosophie ». Il s'agira pour nous de suivre l'auteur dans sa proposition de fonder un discours philosophique caractéristique de la tendance critique à laquelle il appartient, celui de la « critique sans complaisance ». En effet, après avoir traité de façon générale de la tradition, Fabien Eboussi s'attaque plus spécifiquement à l'ethnologie. Il ne s'agit plus pour lui de constater que la mort de l'ethnologie comme instrument de domination de l'Occident par l'Ethnie, mais de contribuer à la rendre effective. Son souci principal est de nous aider à sortir d'une attitude réactionnaire par laquelle l'ethnophilosophie a tenté de « brandir » la « philosophicité » du discours africain en se fondant sur l'héritage culturel. En réaction contre *La philosophie Bantoue*¹ du missionnaire belge Tempels, Eboussi après son article de 1968 « Le bantou problématique », poursuit trois ans plus tard dans son ouvrage majeur, une définition de la philosophie par les attendus qu'il faudrait avoir de celle-ci. Il tente pour ce faire de montrer en quoi elle pourrait être utile à la libération de l'Africain. Une telle problématique posée, Eboussi va préciser comment il se propose de réaliser un tel idéal. Trois points de repère se présentent dès lors à lui : la **liberté**, la conception de la philosophie comme **progrès** vers la lucidité et l'authenticité, enfin la **fonction critique** de la philosophie. Un tel projet ne saurait se comprendre sans avoir d'abord en esprit les affirmations de Tempels et de ses épigones au sujet de la force vitale, et sans comprendre l'ultime aboutissement de la pensée d'Eboussi dans sa dialectique de l'authenticité. De tels préalables établis, une relecture critique de l'ethnophilosophie peut alors se faire en terme de « dépassement ».

¹ Tout premier ouvrage publié par Alioune Diop, fondateur des éditions Présence Africaine.

I. LA QUESTION DE LA FORCE VITALE EN QUESTION

« *Je fais un avec la force, la force est avec moi* », (Chirrut, in « *Rogue One* », *Saga Star Wars*, 2016).

C'est autour de la notion de force vitale que s'instaure le discours ethnophilosophique. Il nous semble de grande importance, avant d'entrer dans la démarche que propose Eboussi, de nous situer dans la problématique de la force vitale², pour mieux cerner en quoi sa critique voudrait prendre distance par rapport à ce qui sera désigné par « ethnophilosophie ».

1. De la force vitale comme détermination de l'être chez Tempels

L'idée d'une philosophie « bantoue » du fait de son adjectif qualificatif, fait de prime abord penser à une compréhension d'un groupe donné, celui précisément des Bantou. Or, Placide Tempels, s'il part du principe de l'existence d'une ontologie pratiquement inconsciente et qu'il convient de révéler au « nègre » ou au « primitif », arrive à la conclusion qu'il est possible de la généraliser à tous les peuples semblables au Muntu, car la philosophie du Bantou est peut-être « la philosophie commune de tous les primitifs, de tous les peuples claniques » (Tempels, 1949, p. 25). « La conception de la vie chez les Bantous. Elle est centrée sur une seule valeur : la force vitale ». C'est ainsi que Tempels formule la section de son ouvrage qui traite de la force vitale. Il s'agit pour lui, d'une espèce de détermination de tous les êtres de l'univers suivant les genres: animal, végétal, inanimé, mais surtout humain. Ce qui est premier ici, c'est la force vitale de l'homme, qui peut être renforcée par l'énergie vitale des autres genres. C'est ainsi qu'il peut écrire que la « force vitale est la réalité invisible mais suprême dans l'homme. Et l'homme peut renforcer sa force vitale par la force des autres êtres de la création » (Tempels, 1949, p. 32). Il s'agit de la suprême valeur, la suprême aspiration de l'homme qui habite toutes les dimensions de la personne et de la société, c'est-à-dire le langage, la pensée, la ritualité contenus dans les pratiques magico-religieuses et toute la gestualité en général. L'objectif de la force vitale, est selon Tempels, de renforcer la vie et de garantir sa transmission d'une génération à une autre. Etant ainsi entendue, la force vitale dépasse la simple sphère de la corporéité, pour être « totalement humaine », car logée dans notre « être entier » et désigne finalement « "l'intégrité" de l'être » en relation avec ses semblables et avec les ancêtres dans une hiérarchie des forces. C'est pourquoi pour les Bantou³, le bonheur parfait est le signe d'une force vitale consistante, tandis que l'échec, la maladie, la mort et toutes les autres sortes de dépréciations sont la conséquence d'une diminution de cette force vitale. Au-delà de la conception anthropologique de la force vitale, disons

² Voir Y. ESSENGUE, « La force vitale ou l'échec de la métaphysique dans la philosophie africaine de l'école. Un bilan de la philosophie ? », in *Raison Ardente*, N° 84, mai 2010, pp. 50-63.

³ Pluriel de Muntu.

qu'il y a chez Tempels une complicité entre force vitale et ontologie, puisque selon lui, la force vitale peut être ramenée à l'être, à « l'essence des choses »⁴. Il n'y a donc pas pour lui de distance entre la métaphysique, comprise comme « discipline méthodique », et la sagesse humaine comprise comme « conception du monde ». Tempels est convaincu que la sagesse humaine tout comme la métaphysique orientent leurs vues vers des réalités comme « l'origine, le devenir, le changement, la croissance active et passive, et plus particulièrement la nature de l'être en soi vecteur essentiel de ces phénomènes ou modes universels » (Tempels, 1949, p. 33-34). C'est précisément pourquoi la force vitale sera au fondement de toute explication scientifique, juridique et axiologique. C'est justement de cette conclusion que naîtront les critiques de toutes sortes à l'endroit de cette conception vitaliste de l'être comme force. Porteuse d'un tel renversement, la pensée de Tempels implique contre les idées dominantes de son époque que : le Noir est un homme à part entière et non entièrement à part ; le Noir a une philosophie, centrée sur la notion de force vitale. Ainsi, fonde-t-il le courant qui sera dit ethnophilosophique.

2. L'ethnophilosophie en question (s)⁵

Commençons par faire une précision : l'ethnophilosophie est un des courants de la pensée philosophique africaine, et pas « LA » philosophie africaine. Ce concept a fini par (re)devenir (?) le malaise d'une dénomination philosophique en Afrique et ailleurs, en mal d'exotisme ? En quête d'originalité ? En manque de sensationnel ? Toujours est-il qu'il faut distinguer l'ethnophilosophie de la philosophie africaine, même si à une certaine époque, ici ou ailleurs, et en d'autres lieux encore aujourd'hui, l'un en appelait sans grincement à l'autre et inversement. Placide Tempels, Alexis Kagame, Basile Juléat Fouda en sont les principaux représentants. Ces penseurs ne se sont pas dit « ethnophilosophes », mais ont été ainsi caractérisés dans une perspective critique, car ils affirment qu'il existe une philosophie africaine, cette dernière est présente dans les proverbes, les mythes, les légendes, les épopées africains, issus donc de l'ethnologie.

Le concept « ethnophilosophie » en lui-même, est forgé par Marcien Towa, philosophe camerounais de regrettée mémoire, dans sa proximité dans les idées avec le philosophe béninois Paulin Joachim Hountondji. Towa « caractérise » grossièrement une manière de penser la réalité africaine héritée des affirmations de Placide Tempels, victime de son propre succès. Tempels dans sa célèbre *Philosophie bantoue*, a pour les siens ayant en partage la « leucodermiophilie », affirmé qu'il y a une « ontologie

⁴ Sa conviction est que « l'être est ce qui possède la force », mieux encore, « l'être EST force », mais pour éviter toute confusion à un occidental, TEMPELS ajoute que « pour la bantou l'être est la chose qui est force ». C'est donc dans cette relation de réversibilité symétrique que TEMPELS comprend l'ontologie bantoue, car pour lui l'être est force et la force est être.

⁵ Les réflexions qui suivent ont été publiées dans <https://nama.live/2017/11/17/philof1/>, consulté le 09/12/2017.

bantu », et pour les siens par alliance en mélanine et en quête du Ciel, a affirmé une philosophie africaine, qui se trouverait dans ce que Nkombe Oleko⁶ appelle les parémies, et que Jeki Kinyongo (un autre à lui semblable par la nation et les convictions intellectuelles) désignera par « éléments de discursivité ».

L'ethnophilosophie se propose de donner un contenu philosophique au vécu africain en partant des éléments de la culture africaine. C'est donc un mode de pensée qui s'inscrit dans la ligne droite des pensées de la promotion de l'africanité (Afrocentricité, panafricanisme, Négritude). Elle affirme une manière africaine d'être d'agir et de penser. Un des arguments en sa faveur, est celui de proposer une « réponse » au pessimisme anthropologique, qui défend un Nègre comme degré zéro de l'histoire à laquelle il n'aurait rien donné. La position de l'ethnophilosophie se veut avant tout une défense, celle de l'humanité du Noir qui a hérité d'une certaine représentation. Perpétuel esclave (Montesquieu, « De l'esclavage des Nègres », *De l'Esprit des Lois*, 1748) ; primitif à conscience infantile et en dehors de l'histoire (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), un sous-homme intermédiaire entre le singe et l'homme Blanc/Jaune (Joseph Arthur comte de Gobineau) à mentalité prélogique et mystique (Lévy-Bruhl). L'ethnophilosophie se pose de ce fait en s'opposant. Une véritable négation de la négation à travers l'affirmation d'une identité philosophique de l'Africain. Tempels est donc l'ancêtre reconnu des ethnophilosophes, disons un mot sur le contenu de sa pensée.

Le point de départ de Tempels, est une quête de l'idéal suprême du Muntu, terme qui désigne l'« Homme » chez les Luba, peuple de l'actuelle République Démocratique du Congo, et qui a la même racine dans l'essentiel des langues bantu. Il développe donc, à cette période, une sorte de plaidoyer pour la reconnaissance de l'humanité des Bantu. La première révolution tempelsiennes par rapport aux idées de son temps, est d'abord d'affirmer que l'Africain est un homme à part entière, qu'il a un système de pensée, donc une philosophie. « Aussi, nos Bantu sont des hommes ; ils ont donc leurs idées, leurs conceptions, leurs doctrines, leur ontologie, leur théodicée. » (Tempels, 1949, p. 116). Ce qui découle de l'étude de Tempels sur l'Africain, c'est donc tout d'abord ces trois idées :

- « la vie, la vie intense, la vie pleine, la vie forte, la vie totale, l'intensité dans l'être »
- « la fécondité, la paternité et la maternité, une fécondité grande, intense, totale, non seulement physique »
- « l'union vitale avec les autres êtres : l'isolement nous tue ».

Ce qui va donc revenir, c'est la notion de « force vitale ». Pour Tempels, l'être est force :

⁶ Philosophe zaïrois permettez la nostalgie d'une dénomination à la mode au moment où il connaissait ses heures de gloire.

- Toute force peut se renforcer ou s'affaiblir. C'est-à-dire tout être peut devenir plus fort ou plus faible.
- Les forces sont en interaction ; c'est-à-dire qu'un être peut influencer un autre.
- Les forces sont hiérarchisées. Le rang de la vie et la primogéniture.
- La création est centrée sur l'homme, et l'homme vivant ici sur terre est le centre de toute l'humanité, y compris celle du monde des défunts.
- Les lois générales de l'influence de la vie (ou causalité).

Tout le système philosophique africain, reposera pour Tempels sur ces préalables. Ne nous réjouissons pas trop vite et n'allons pas tout de suite célébrer Tempels comme le fit Alioune Diop qui inaugura sa « Présence africaine » justement par la publication de *La philosophie bantoue...* Le terme « ethnophilosophie » (il faut bien le noter), est d'abord employé pour faire une critique (acerbe et sans appel) de la pensée de Placide Temples, affirmant que la philosophie bantu reposerait sur la notion de force vitale. L'Africain aurait donc (n'oublions pas que nous sommes autour de 1948) des principes philosophiques de base, un système ontologique relativement simple et primitif, mais logiquement cohérent... Cette philosophie africaine (ontologie bantou) existe : « elle pénètre et informe toute la mentalité des primitifs, elle domine et oriente tout leur comportement ». Il se trouve cependant que l'Africain, n'est pas lui-même conscient de sa « philosophicité ». Conséquence : il appartient ainsi au Leucoderme, Leucoïde ou Blanc si vous préférez, de la lui révéler. C'est tout le sens de la « mission civilisatrice » pour laquelle Tempels prend faits et causes dès les premières lignes de son livre. L'Africain a une philosophie, mais il ne peut pas en faire un exposé systématique, il faut la lui révéler... Tel sera le point de départ de la fin du discours ethnophilosophique, quoique pas tout à fait mort.

Le mérite que nous voulons encore reconnaître à l'ouvrage de Tempels, est au moins celui d'avoir marqué l'envol d'une *réelle* philosophie académique sur le continent, après bien entendu les différents moments à signaler dans ce sens par Théophile Obenga, qui distingue quatre grands moments de la philosophie africaine : l'époque pharaonique, l'époque patristique, l'époque musulmane et l'époque négro africaine contemporaine⁷. Ce qui est généralement reproché à l'ethnophilosophie, c'est son caractère passif et sa logique du donné-construit, lieu d'instauration d'un mode de pensée dit complexe, mais « primitif ». Voyons à présent, comment Eboussi traduit sa marche vers l'authenticité philosophique, en passant par la liberté, la lucidité et la critique.

⁷ J.-M. VAN PARYS, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Ed. Loyola, Publications Canisius, 1993, p. 164-165. T. OBENGA, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, N° 37-138, 1^{er} et 2^e Trimestre 1986, p.p. 3-4. Commenté par G. MPAY KEMBOLY dans un article de la Revue « Raison Ardente », N° 41, avril 1994, p.p. 14-15.

II. REEMPLOI COMME LIBERTE, LUCIDITE AUTHENTIQUE ET FONCTION CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE

« La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe

aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seule droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors », (Towa, 1971, p. 30).

Après avoir vu avec les affirmations de Tempels au sujet de la force vitale et de son impact sur le devenir de la pensée africaine, notons que nous sommes encore dans ce qu'Eboussi a voulu désigner par « emplois ». Le pas que nous voulons à présent faire, est de chercher ce que notre auteur entend par « réemplois », pour signifier une certaine « récupération » par la philosophie, de ce qui lui est propre et qui aurait été bradé au marché de l'« humanisation » du Muntu.

1. Liberté et lucidité comme voies vers la philosophie authentique

Le premier paradigme que signale Eboussi dans sa tentative de « purifier » la philosophie des usages mal-à-propos, est une exigence de saisie de ce qu'il appelle le « degré zéro de la liberté dans la démarche qui assume l'institution philosophique et tâche de s'y ajuster » (Eboussi, 1977, p. 175). En effet, dans la première partie de son texte « Jeu des opérations de l'esprit », Eboussi part de la place de l'imaginaire et du rêve, éléments fondamentaux qui stimulent et donnent d'accomplir. Ils supposent de fait « un espace de jeu » dans lequel notre auteur affirme que « la liberté ne commence que si elle peut "prévoir" les conditions de son effectuation, l'agencement ou la succession de ses "moments". » (Eboussi, 1977, p. 176). Ce qui semble motiver notre auteur, c'est de faire une sévère critique non seulement de l'« ethnophilosophie », mais aussi de la Négritude, qu'il considère comme deux attitudes de répétition de la condition de négation de soi par l'Occident. Il convient cependant d'y voir aussi un procédé stylistique par lequel Eboussi, lecteur d'Eric Weil, utilise une forme de raisonnement comparable à des critiques de critiques.

La découverte de soi comme jeu, est la première critique qu'Eboussi semble adresser à une pratique philosophique « myope » et « stérile ». La virtuosité, dont il parle, désigne avant tout la qualité d'une grande habileté dans l'exécution artistique en général. Eboussi semble lui donner une connotation péjorative, d'abord en parlant de « le virtuose », il substantifie cette qualité pour désigner celui qui est

habile dans le jeu, c'est-à-dire dans la « négativité » ou « l'anéantissement ascétique de soi »⁸ dans une discipline mal appropriée. La critique que fait Eboussi ici, est celle d'un Muntu passif, qui se nie lui-même pour éclore dans une sorte de désir mimétique : L'intériorisation qu'il peut faire de cette sorte de négation de soi, pourtant sa destinée, ce qu'il est appelé à devenir. Comment se fait-il alors que cette destinée devienne une manifestation de lui-même comme rien ? Une des pistes de solution est alors pour le Muntu de se « déprendre de tout lui-même », d'où la difficulté à le situer, à le définir comme un « ceci » ou un « cela ». Le drame du Muntu qui se comporte ainsi, est qu'il s'agit d'une manifestation de lui-même, « comme jeu, pouvoir de jeu. Il est capable de tout mimer, de tout assumer, et même d'assumer ce qui le détruit, d'adhérer à ce qui est sa négation » (Eboussi, 1977, p. 178). La critique d'Eboussi dans cette section, est donc adressée aux ethnologues.

Après l'ethnophilosophie, la critique d'Eboussi semble aussi être adressée à la Négritude : Tous deux, prennent chacun sur lui sa non-réalité, son néant substantialisé :

On proclame le Nègre pré-logique, pure émotion, capable simplement de danser, d'avoir des images au lieu de concepts. Qu'à cela ne tienne. Ce sont là les "valeurs de la négritude". On réalise ainsi la négation dont on est victime, on revit comme venant de soi, comme jugement "favorable" sur soi ce que les ethnologues ont écrit pour marquer la distance infranchissable qui situait le Nègre aux confins de l'humanité, dans la proximité de la nature, en ce lieu de transition où l'on passe de la nature à la culture (Eboussi, 1977, p. 178).

La liberté dont parle Eboussi, peut en définitive être comprise comme le point d'aboutissement de l'aspect de l'homme comme volonté, en tant qu'être de désir, la philosophie devrait aussi aboutir à une « métaphysique de la liberté », ceci à travers ce qu'il va désigner par une analyse rationnelle du choix et de l'obligation.

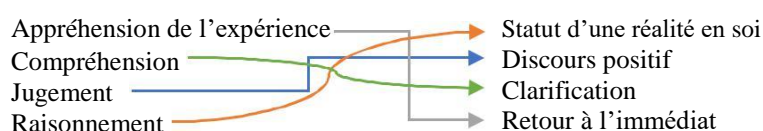
Pour ce qui est de la lucidité authentique de la philosophie, elle touche en plein cœur l'usage et la pratique de la philosophie. Dans le contexte de la pensée africaine, Eboussi voudrait exorciser quelques attitudes que nous dirions non-philosophiques. Bien de malentendus se font souvent sur la définition même de la philosophie : « La philosophie, dira-t-on, est un savoir : elle fait partie du bagage intellectuel de l'homme cultivé. Du reste, elle est universelle par essence ; occidentale, chinoise, indienne ou africaine par accident » (Eboussi, 1977, p. 173). Le problème de la liberté conduit

⁸ Il distingue à la page 181 la discipline médiatisante, située dans un mouvement de sortie, et la discipline médiatisée, qui s'inscrit dans la trajectoire de du retour à soi.

nécessairement à une réflexion sur les savoirs en général, pour voir comment ils peuvent s'appliquer à la philosophie. C'est pourquoi une enquête sur les disciplines médiatisantes et les disciplines médiatisées est nécessaire pour ne pas confondre les sphères de représentation d'un discours qui tend à envelopper tous les savoirs et à se les soumettre. De cette épistémologie du regard englobant, nous pouvons penser un discours philosophique africain fondé sur la liberté de penser, une liberté qui s'enracine dans le pouvoir créateur de la volonté de l'Homme Africain.

Par disciplines médiatisantes, Eboussi entend les disciplines de l'*en-soi*. Ce qui les caractérise, c'est avant tout la simple *appréhension de l'expérience*, par laquelle des données sont portées à la connaissance de l'esprit qui se distingue d'elles. Le deuxième niveau, est celui de la *compréhension*, et est une sorte d'herméneutique qui situe les concepts dans leur contexte historique en vue de rechercher l'intention de l'auteur. Il s'agit d'une certaine façon ici de l'herméneutique romantique développée par Schleiermacher, mais qui sera remise en question par Gadamer, en montrant qu'une fois la compréhension est assurée, besoin n'est plus de chercher à entrer dans l'intention de l'auteur. Le troisième pas que fait Eboussi, est celui du *jugement*. Ayant pour faculté l'entendement, il se fonde sur la variabilité des systèmes et qui permet de voir comment les idées et les concepts sont des parties d'un même ensemble. Le dernier niveau dans la compréhension des disciplines médiatisantes, est le *raisonnement* dont la discipline formelle est la logique et a pour rôle d'assurer la rectitude de la pensée. Pour appréhender donc son expérience concrète, la compréhension du discours, le jugement porté sur les ordres du savoir sont indispensables pour un meilleur raisonnement, condition de toute pensée critique, donc philosophique.

Les disciplines médiatisées ou du *pour-soi*, sont celles qui, réflexives et formelles, postulent également quatre niveaux de compréhension, et qui sont à comprendre en parallèle avec celles que nous venons d'énoncer à propos de l'*en-soi*. Elles sont dans un rapport de correspondance que nous disons « à rebours », puisqu'Eboussi les fait correspondre les premières par les dernières. Ainsi, nous aurons comme corolaire au raisonnement le *statut d'une réalité en soi* et qui peut être nommée. C'est le cas de Dieu, de l'Être, de la liberté, du concept ou de l'idée. Puis nous avons comme correspondance au jugement, un *discours positif* caractérisé par une cohérence rigoureuse. Puis nous avons comme vis-à-vis à la compréhension la *clarification* ou « mise au clair » du système dans lequel s'inscrit le discours. Enfin, face à l'appréhension de l'expérience, nous avons le *retour à l'immédiat*, considéré comme une vérification ou « projection dans le concret ». Essayons de le schématiser :



Nous voyons donc que la conception que donne Eboussi de la philosophie, est assez proche d'une lecture pragmatico-réflexive. Il semble s'agir pour lui, d'une tentative d'allier à la fois une philosophie ontologique avec une philosophie en quête de sens pratique. L'emploi qui doit se faire de la philosophie aspire ici à se faire une théorie pas seulement de la connaissance, mais une insertion dans un contexte. Le sens à donner au discours philosophique ne saurait pas ici faire abstraction d'un donné qui donne à penser et qui se donne comme pensée pure, actualisation d'un-être-au-monde comme relation, passage d'un discours constitué à un discours construit par le moyen d'une pensée critique. Voyons comment cela se réalise-t-il dans son approche critique.

2. De la philosophie critique comme soubassement à une dialectique de l'authenticité⁹

Eboussi ne semble pas avoir explicitement dit qu'il traite ici de la philosophie critique, mais, puisqu'il l'a annoncé en dernier dans le plan de ce chapitre, nous pouvons supposer que c'est ici qu'il en parle. Si nous comprenons la critique comme une méthode, alors notre hypothèse se justifie dans les propos même de l'auteur, quand il écrit pour conclure son premier chapitre, qu'« une méthode est affaire de déplacement, de transfert du sujet de la "psychologie rationnelle" au sujet de l'histoire empirique (...) ou de la libération humaine » (Eboussi, 1977, p. 185).

La philosophie critique dont il est question ici, réagit comme nous le savons déjà, contre Tempels et ses épigones. Le projet qui semble émerger par la suite, est qu'Eboussi voudrait dans cette réflexion répondre aux critiques qu'il a faites à *La philosophie bantoue* au début de son ouvrage. Ayant abusivement employé le mot philosophie, Eboussi voudrait justement par sa critique, arriver à un « réemploi » de ce dernier, qui est « une relecture en situation ». A la question :

comment lire la philosophie sans en faire un moyen de fuir notre condition, d'éluder les questions que pose notre situation ? Que signifie pour nous faire de l'ontologie ? Adopter les philosophies de la réflexion ou celles de l'existence ? En quoi se métamorphose-t-elles, quelles fonctions idéologiques jouent-elles, c'est-à-dire comment forment-elles un écran qui déforme les choses ou interdit leur accès ? (Eboussi, 1977, p. 185).

Eboussi répond en montrant que c'est en prenant une perspective éthique, que cette philosophie admet comme premier présupposé qu'

⁹ Sur la question de la dialectique de l'authenticité de Fabien Eboussi, se référer à l'analyse qui en est faite par Essengue, Y., « Culture africaine entre identité philosophique et philosophie identitaire. Horizon d'une responsabilité discursive », in Tounkara, S., Lolo, C, Mavoungou-Pemba, P-N., 2015, pp. 96-99.

une philosophie n'est pas seulement une série d'énoncés qui n'appellent que le jugement sur leur fausseté ou leur vérité, sur leur cohérence ou leur incohérence. En l'abondant, on y décèlerait plusieurs manières de parler, plusieurs actes de la parole, plusieurs de ses effets. En plus d'être une signification intelligible, un discours philosophique est une "force pragmatique", qui en fait une prise de position, une attitude, un jugement. (Eboussi, 1977, p. 185).

Si la philosophie est donc pour Eboussi « un genre de vie », elle ouvre alors sur des « modalités d'être soi », qui portent sur le parler, l'être, le sentir et l'agir.

Le parler ne fait pas de cette philosophie critique une philosophie du langage, mais selon Eboussi, il est révélateur d'une dimension fondamentale de l'homme. Heidegger disait que « la vie des mortels est déterminée et supportée par la parole. » (Heidegger, 1966, p. 58), puisqu'elle est « la maison de l'être » (Heidegger, 1976, p. 255). Eboussi pour sa part, va dire que c'est par « l'accomplissement de la parole, qu'on devient homme véritable, membre de la vraie communauté des hommes, mis à l'écart ou hors de l'impureté de l'homme de la parole primitive, grossière et tombée » (Eboussi, 1977, p. 189). Plus loin, il poursuit en allant dans le même sens que Heidegger, en affirmant que ce

qu'il importait de dire ici, c'est que l'essence des choses, l'être de l'être, c'est la parole : monde, en sa genèse, en sa structure et cohésion, communauté des hommes avec ses us et coutumes, son organisation, ses finalités, tout reçoit son sens et sa consistance de la parole. Il fallait ajouter comment cette approche élargissait et approfondissait la conception de l'Être comme parole et permettait de surmonter, jusqu'à un certain point le désarroi né de la rencontre des dieux, de l'échec de tributs, des traditions primordiales et des paroles originaires ou ancestrales (Eboussi, 1977, p. 190).

Pour ce faire, la parole devient un véritable révélation de l'être même des choses, c'est-à-dire de ce qui est, mais bien plus en profondeur, révélation de ce qui fonde ce qui est et qui donne sens à l'existence. Ce qui fait donc « la phase ontologique » du langage, c'est sa forme visible dans les différents codes et les différentes codifications. Au lieu donc de dire que l'être est force comme c'est le cas pour les défenseurs de l'ethnophilosophie, l'être est plutôt parole. « Plusieurs facteurs convergent pour faire passer le Muntu de la conception du langage comme épiphanie de l'être, sacrement de l'Être-Vrai à sa considération comme activité de l'homme » (Eboussi, 1977, p. 193).

Pour ce qui est de *l'être*, ce qui vient d'être dit à propos du langage vaut également pour lui, précise Eboussi. Il ajoute cependant que l'objectif qui est visé dans tout exercice ontologique, c'est avant tout le dépassement d'un soi égotiquement compris, sans pour autant être pour un effacement de soi, ni pour toute forme de résignation. Au contraire, l'ontologie fonde une ère. Il s'agit de dire qu'elle forme une herméneutique déterminée de l'être et donc de la vérité. Qu'elle soit réaliste, transcendante ou dialectique, l'ontologie obéit à quelques gestes d'exclusions simples, toujours, les mêmes, à quelques décisions premières identiques, jamais remise en cause. Vu sous cet angle, l'ontologie est même de part en part un geste de séparation, de rupture et la consécration d'une rupture, et même la célébration d'une rupture, par quoi elle se comprend comme dis-cours part, comme sphère autonome. L'ontologie veut parler ou se représenter l'être en tant qu'être. Tout est dans ce redoublement qui distingue et délimite. De cette délimitation, résonne ici chez Eboussi une critique de la fameuse « ontologie bantou », qui est appelée à sortir des instants/élans/relents vitalistes pour retrouver sa quiddité en tant que quête de l'Instant des instants qu'est l'être.

Avec *l'agir* associé au *faire* qui n'avait pas été annoncé, Eboussi inverse l'ordre pour commencer par l'agir plutôt que par le sentir. Pour lui, la dimension que constitue l'agir est à comprendre dans une union avec le faire. L'action est d'abord transitive (mouvement d'un agent vers un patient), elle est ensuite immanente (quand le mouvement reste intérieur à l'agent) enfin, l'action est « "opération inverse" » (dissémination de soi dans les œuvres).

Le *sentir* pour finir, est compris comme un mouvement d'aller vers « la redécouverte de son "être" ». Il est « la communication originelle avec le monde, c'est l'être au monde comme corps vivant. Le sentir est le mode de présence à la totalité simultanée des choses et des êtres » (Eboussi, 1977, p. 121). Par se sentir, l'homme est au monde et le monde est en lui, de là, s'établit une relation fondamentale entre le corps et l'art, car nous assistons à une véritable articulation de l'être corporel face à la totalité du monde.

Par ces quatre éléments que sont le parler, l'être, l'agir et le sentir, nous entrons avec Eboussi dans le moment de la pensée africaine critique. Pour lui en effet, par la philosophie,

on se demandera comment la pratiquer de manière à se libérer des obscurantismes qui maintiennent en position de faiblesse, comment faire de la discipline philosophique une discipline critique qui inquiète les savoirs acquis et stimule un esprit de recherche et d'intrépidité rationnelle et scientifique. En bref, ce qui nous interpelle, c'est le souci de l'autonomie et de l'universalité vraie, ou plus

correctement c'est, en termes encore négatifs, le désir de libération comme mode d'existence et de maîtrise de la science et de la technologie (Eboussi, 1977, p. 175)¹⁰.

De cette exigence de libération, Eboussi va arriver à la dialectique de l'authenticité, qui sonne comme un refrain pour terminer son ouvrage. Avec cette entreprise trine, Eboussi nous montre la destination que devrait se donner le discours du Muntu. C'est donc dans le prolongement de sa réflexion sur la modernité, qu'Eboussi propose sa dialectique, comprise comme rapport de la conscience à l'histoire. Il s'agit en quelque sorte d'une prise de conscience du passé (tradition) et du présent (modernité) pour soi et pour les autres. Ce ne sera donc pas un hasard si cette dialectique s'articule autour de trois discours : « en soi », « pour soi » et « pour autrui ». Il s'agit en fin de compte, prenant conscience de soi, de tenir un discours actualisable et finalement ouvert à l'universalité. Le message de la *Crise du Muntu*, semble ainsi rejoindre l'idée d'une démarcation du discours philosophique africain, des attitudes réductionnistes et limitatives. Signalons cependant que la critique que fait Eboussi de l'ethnophilosophie ne devrait pas s'enfermer dans un logicisme susceptible de se démarquer de la réalité qui peut nous être spécifique et pas particularisable à tout prix.

S'il est une chose en même de faire le sérieux philosophique en contexte africain, elle est chez Fabien Eboussi dans l'usage même du référent philosophique. Aussi, que disons-nous ou voulons-nous dire lorsque nous parlons de philosophie africaine ? Il y a un certain emploi du concept de philosophie à sauvegarder et à ne pas galvauder au pinacle de la quête identitaire ou du repli sur une certaine africanité à forte coloration culturelle. Cette liberté de pensée suppose une lucidité intellectuelle toute authentique, conditions pour une philosophie africaine critique. C'est elle qui parle le langage de l'être et pas celui des êtres, un être qui est rupture d'avec un certain ordre. C'est à partir de là qu'une action féconde du sentir philosophique véritable est possible.

III. EMPLOI ET REEMPLOI DE LA PHILOSOPHIE POUR UNE QUESTIONNEMENT DIALECTIQUE SUR LE SENS DE LA QUESTION

« Construire un nouvel imaginaire pour un bonheur collectif à bâtir et proposer au monde entier cette route du développement solidaire et du bien-vivre-ensemble, voilà le prix à payer pour rebâtir l'espoir sur nos terres. Le prix de la nouvelle vision

¹⁰Nous retrouvons ici les grands thèmes si chers à un autre penseur de la tendance dite « critique », à savoir Marcien Towa, qui fait de la philosophie une entreprise essentiellement sacrilège (Towa, 1971, p. 30), ne connaissant ni le sacré qu'il soit de l'ordre du « sacré » spirituel ou de celui du sacré culturel. Idem. Il faut aussi souligner que pour Towa, la science et la philosophie qui ont fait le secret de la civilisation occidentale sont à « suivre à la trace » pour un véritable épanouissement de la pensée philosophique africaine. Il convient donc pour lui de travailler avec l'aide de la science et de la technologie, aux conditions « d'émergence d'une Afrique prospère, puissante et aut centrée, une Afrique formant un centre autonome de besoins et d'aspirations » (Towa, M., 1979, pp. 54).

de l'Afrique qu'il nous faut développer et faire rayonner partout », (Mana K., 2009, 29).

L'objectif avoué par Fabien Eboussi dès l'entame de la troisième partie de son livre, est celui de contribuer à une véritable autodétermination de l'*Homo africanus philosophicus*. Et pour y parvenir, la critique se présente à lui comme instance régulatrice et fondatrice d'un tel idéal. Discerner les écarts et se désolidariser de ce qui est source de distance, le tout pour se faire/rendre créateur. C'est bel et bien sur cette exigence créatrice que repose notre projet de « dépassement », pas seulement de l'ethnophilosophie, de sa critique et de la critique de sa critique, mais projet de « reprise » de ce quelque chose sans quoi ni l'ethnie, ni l'ethnophilosophie comme projet fondateur ne trouvent sens ni même non-sens. Des propos d'Eboussi, il s'agit d'être des « créateurs, qui visent à constituer ce qui est examiné dans sa vérité ou à lui substituer d'autres vérités » (Eboussi, 1977, p. 115). C'est cet effort de théorisation qui peut transformer la crise, toute crise, événement transhistorique et fondateur en son sens d'un avènement à être autrement que ce par quoi la violence de l'histoire dans une dynamique *avant/après* a voulu faire de nous. C'est donc pour vaincre l'« allégation du spécifique », que s'instaure un discours philosophique qui se veut pratiquer, émancipateur, remettant en cause le sujet philosophant, la diversité de son *topos* et son exigence méthodologique. L'articulation de cette question de philosophie africaine nous est donnée dans les formes de ses figures et dans ses aventures du sens.

1. Pour ou contre Tempels ? Au-delà/horizon d'une émancipation conceptuelle

En réaction à *La philosophie Bantoue*, si Alioune Diop, monteur de Présence Africaine et Alexis Kagame en ont fait le *credo* de l'homme Africain, A. Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, considère par contre l'ouvrage comme un instrument soporifique pour les libérations nationalistes. Tandis que L. de Sousberghe trouvera des « équivoques profondes » dans cet ouvrage, notamment sur la confusion entre le prélogique et le préscientifique, mais aussi sur le risque de faire de la philosophie une expression « passe-partout ». Dans cette perspective critique, la conférence donnée au Goethe Institute de Léopoldville par Franz Grahay le 19 mars 1965, formule trois principales critiques à Tempels : la confusion du vécu et du réflexif entre « philosophie » et « Bantoue » qui érige une conception vulgaire de la philosophie en une acceptation technique ou « informée » ; l'usage abusif du mot « philosophie » et sa confusion constante avec la métaphysique, l'ontologie et la psychologie ; et le rapport entre philosophie et science. Pour lui, la condition fondamentale dans laquelle une

philosophie bantoue est possible, est d'éviter les risques du « culte de la différence »¹¹. Le même son de cloche se fait entendre chez F. Eboussi Boulaga, lorsque dans « Le bantou problématique », il adresse une violente diatribe contre la méthode et l'objet de *La philosophie Bantoue*. « Philosophie ethnologique », l'ouvrage est selon lui, un assemblage de « pétitions de principe », de « généralisations hâtives », bref le « nivellement des sphères de compréhension ». De ce point de vue, la prétendue ontologie bantoue n'est finalement qu'une « contradiction formelle dans les termes, mais qu'elle est réellement impossible, et qu'en outre elle ne peut fonder immédiatement ni la morale, ni le droit »¹². Notons que cette position va quelque peu évoluer, car dans *La crise du Muntu*, il va proposer « dans l'exercice ontologique », « le dépassement d'un soi égotiquement compris, un dépassement qui ne va pas avec l'effacement de soi et une hâtive résignation, mais qui le fait accéder à une présence qu'il puisse éprouver comme unique et durable, au-delà de l'illusion » (Eboussi, 1977, p. 197). Dans la même lancée, *l'Histoire d'un mythe* de Paulin Hountondji se fait en 1973 le répondant direct d'Eboussi contre Tempels. Pour le penseur béninois, il n'est pas possible de parler d'une « philosophie bantoue » comme vision collective du monde. Elle devrait aller vers un penser par soi-même qui s'émancipe de toute tentative de fixation dans un « ghetto africaniste ». Dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa vient donner le coup fatal à Tempels et à ses épigones, en reprochant à ce groupe de penseurs de brader la philosophie au prix des manifestations culturelles de toutes sortes, critique que reprendra d'ailleurs Ebenezer Njoh-Mouelle dans son ouvrage *Jalons II*. Pour Towa, c'est au prix d'une transformation scientifique et économique que l'Afrique peut vraiment mettre sa culture à l'abri des « puissances de notre temps » (Towa, 1979, pp. 51-52).

Disons de façon générale, que les différentes critiques ainsi formulées, voudraient promouvoir une pensée africaine qui est adhésion libre, consciente et volontaire, plutôt que recherche d'une originalité dans les hypostases d'un passé idyllique. L'ethnophilosophie dans sa tentative de donner un contenu à la pensée africaine au niveau philosophique, doit malheureusement rencontrer sur son chemin ces différentes tentatives d'« encadrement ». Objectif atteint ou pas atteint, il faut bien remarquer que ces critiques de l'ethnophilosophie en voulant pour l'Afrique contemporaine un savoir opérationnel et opérant, ouvrent à une clarification sur le continent des excroissances de la notion de philosophie. S'il est vrai que les défenseurs de l'ethnophilosophie se comptent tout aussi bien que ses détracteurs, c'est toujours la philosophie africaine qui tire la part belle de cet exercice dialectique. Loin de célébrer

¹¹F. GRAHAY, « Le "décollage" conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », extraits repris par A. J. Smet, dans *Autour de la philosophie africaine. Textes choisis*, Kinshasa-Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 1973, p.p. 345-370.

¹²F. EBOUSSI, « Le Bantou problématique », in *Présence Africaine*, N° 66, p.p. 4-40, extraits repris par A. J. SMET, dans *Autour de la philosophie africaine. Textes choisis*, p.p. 175-216.

la critique, le rejet de la critique de la critique est de ce fait tout aussi suicidaire pour la philosophie africaine. C'est pour cela qu'une émancipation conceptuelle est importante pour au moins commencer par distinguer/distancer l'ethnophilosophie de la philosophie africaine. Pour aller plus loin dans le projet, le nécessaire passage d'une quête des vérités à un sens de l'histoire des idées en contexte africain ne peut-il pas constituer le lieu d'une instauration/insurrection ?

2. Les aventures du sens comme réconciliation du soi historique et du soi déterminé

Le sens de la question reste celui de la quête d'un lieu commun, détermination de l'instant à partir duquel les différents moments de la pensée philosophique africaine prennent un certain sens. Si l'entreprise est avant tout historique, elle pose un problème dynamique, fondé non seulement sur la marche de l'histoire africaine, mais aussi sur ce que nous voulons appeler ici les « aventures du sens ».

Tenir un discours pour le moins sensé sur le sens est pour nous accepter d'entreprendre un voyage méta-structurel, puisque ce vers quoi nous voulons aller à la rencontre, dépasse le simple langage (entre sémantique et sémiotique en matière de discours), pour renvoyer à l'histoire même de tout un peuple, à la manière dont il articule le discours qui parle de lui. Une telle discursivité¹³ ne s'accomplit-elle pas dans le récit, en tant que ce dernier est à la fois articulation discursive et projection dans une détermination concrète ?

Le sens nous situe en plein dans le langage, mais bien plus dans l'herméneutique. Partant de l'ethnophilosophie en discussion ici, le sens que nous convoquons conduit à penser les possibilités qui sont offertes à la pensée philosophique africaine en ce qui concerne le contenu de ses formes et les formes de son contenu. Tout comme le sens est d'abord relation, la philosophie africaine est aussi appelée à se faire relation. Relation pas seulement à l'histoire des idées en contexte africain, mais surtout relation actualisée de l'Africain d'aujourd'hui, sujet situé, avec d'une part son héritage, mais surtout les éléments de son monde présent d'autre part. Si donc l'ethnophilosophie affirme que le sens de la pensée philosophique africaine se trouve déjà dans les éléments de la culture africaine, ce sens est de ce fait donné. L'herméneutique quant à elle inviterait à aller à la rencontre de ce sens, à le construire, ou tout simplement à le découvrir, ce qui fait précisément de ce sens une quête. « Le sens ne signifie donc pas seulement ce que les mots veulent bien nous dire, il est aussi une direction, c'est-à-dire, dans le langage des philosophes, une intentionnalité et une finalité » (Greimas, 1970, p. 15).

¹³La paternité de l'expression revient à Jeki Kinyongo, qui dans une perspective herméneutique situe le moment déterminant de la pensée philosophique africaine dans la prise en compte des éléments de discursivité issus de la culture africaine et qui comme le symbole chez Ricœur, donnent penser.

L'herméneutique comme quête de sens en contexte philosophique africain, sonne d'abord comme un aveu de secours (ap)porté à l'intuition fondamentale de l'ethnophilosophie agonisante : donner sens à la culture africaine, sans trahir (pour la philosophie) son contenu philosophique. Son souci est ici de prendre part à un débat, celui portant sur la philosophie africaine, même si ses conclusions ont largement dépassé le seuil des questions-réponses, pour devenir un mode de pensée, une pensée vivante et « créatrice » pour l'Africain en mal du penser sur son être au monde et son rapport aux éléments culturels qui lui sont propres. La critique adressée à l'ethnophilosophie dans sa forme, loin d'être une relativisation de la pertinence de la question, est bien plus un effort de narrativité que de survie, d'une Afrique qui va au-delà du concept pour retrouver la parole. Nous pouvons donc mieux comprendre la réalité qui veut que « c'est des non-philosophies que la philosophie doit émerger par un effort critique », (Kinyongo, 1977, p. 15). Le mouvement n'est donc pas de la philosophie vers la culture, mais de la culture vers la philosophie. Ceci n'est en rien une « intention de régression » ou la sublimation d'un passé aux contours flous, mais une manière toute autre de s'approprier son histoire.

Notre projet discursif, voudrait proposer un discours philosophique, susceptible de tenir compte à la fois de l'héritage culturel, de la réflexion et de la compréhension pour l'articulation d'un certain sens, précisément discursif. C'est dire dans ce contexte, que la signification met les choses en rapports les unes par rapport aux autres, dans un souci d'ordonnement de ces dernières. Il convient donc de dire avec Kinyongo, que

le modèle herméneutique convient mieux que tout autre à la notion d'une philosophie proprement africaine, il faut croire que les faits de culture sur lesquels elle s'appuie sont généralement dégagés de l'immédiateté de notre propre actualité et de celle de leurs effectuation. Ainsi, ces faits de culture qui, naturellement, c'est-à-dire habituellement, "veulent dire" parlent nécessairement "d'ailleurs" tantôt sous la forme précise d'une oralité ou d'un texte écrit, tantôt sous celle d'événements et d'avènements (Kinyongo, 1977, p. 19).

C'est donc dire que le passage de l'ethnophilosophie à l'herméneutique conduit à un projet de « reprise » des éléments de discursivité, à de véritables « renversements » qui nous apparaissent tout à fait comme fondamentaux dans les moments déterminants pour toute pensées philosophique, constamment appelée à scruter le monde.

CONCLUSION

L'ethnophilosophie est en fin de compte un moment de la philosophie africaine, un de ses principaux courants contemporains. Si l'africanité se trouve toute justifiée dans ses postulations, la philosophicité

de ses énoncés quant à elle a eu du mal à trouver preneur auprès des adeptes de la pensée critique. Nous avons pris pour paradigme illustratif le cas du Fabien Eboussi de *La crise du Muntu*. C'est ainsi que nous avons vu abordée la question de la liberté, de la philosophie et de sa fonction essentiellement critique. La valeur de ce propos est sans conteste sa soif de rigueur et de discipline philosophique. Ce qui sera caractérisé par Kinyongo comme « éléments de discursivité », fruits de notre héritage culturel, ne peuvent-ils pas nous aider à « articuler un certain sens discursif ? ». Au plan philosophique, choisir entre « fuir » nos cultures et « embrasser » la rigueur d'une philosophie scientifique, quelle attitude choisir ? Disons-le simplement avec Mudimbe : entre une « gentille "sauvagerie" » et la « civilisation », si vous choisissez la première, l'impérialisme vous aura, avec pour effet l'ethnocide et la perte de tout. Si vous choisissez la seconde, « vous vivrez amputés de votre culture ». C'est pourquoi il va proposer « un subtil usage de l'intersection (la notion et la réalité) inhérente à un type de structure aliénante.

(...) Cet usage peut permettre une insurrection. Pourquoi ne point voir cette ouverture ? ». (Mudimbe, 1973, pp. 153-154). La philosophie devrait peut-être être un peu plus modeste, et surtout considérer

que ce qui est (dit) philosophique et ce qui ne l'est pas sont tous des manifestes de l'esprit humain, donc potentiels objets philosophiques. Toujours est-il que l'approche critique que propose Eboussi, est marquée par la conviction que l'« essentiel a été dit sur le rôle critique du philosophe, qui doit laisser être la rationalité plénière, qui ne saurait être sans la maîtrise scientifique et technologique » (Eboussi, 1977, p. 216). Emploi et réemploi de la philosophie, c'est donc passer d'un discours premier sur les cultures à une herméneutique d'un discours non pas second et ainsi de suite, mais d'une meta-discursivité dont la complexité est qu'il ne porte plus que sur des énoncés, mais sur une inscription de la conscience elle-même dans le temps, le temps d'un temps, celui qui dit, raconte et fait l'histoire de tout un peuple.

BIBLIOGRAPHIE

EBOUSSI Boulaga Fabien, « Le Bantou problématique », in *Présence Africaine*, N° 66, p.p. 4-40.

EBOUSSI Boulaga Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, *Présence Africaine*, 1977.

ESSENGUE Yannick, « La force vitale ou l'échec de la métaphysique dans la philosophie africaine de l'école. Un bilan de la philosophie ? », in *Raison Ardente*, N° 84, mai 2010, pp. 50-63.

GRAHAY Frantz, « Le "décollage" conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », extraits repris par A. J. Smet, dans *Autour de la philosophie africaine. Textes choisis*, Kinshasa-Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 1973, p.p. 345-370.

GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

HEIDEGGER Martin, *Questions III. Le chemin de campagne. L'expérience de la pensée. Hebel. Lettre sur l'humanisme. Sérénité*, Paris, Gallimard, 1966.

KINYONGO Jeki, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », in *Présence Africaine*, N° 109, 1977, pp. 11-28.

MANA KÄ, *L'Afrique, notre projet : Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, Éditions terroirs, 2009.

MUDIMBE Valentin Yves, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Presses Jurassiennes, Coll. « l'Âge d'homme », 1973.

MUDIMBE Valentin Yves, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

OBENGA Théophile, « La philosophie pharaonique », in *Présence Africaine*, N° 37-138, 1er et 2e Trimestre 1986, pp. 3-4. Commenté par G. MPAY KEMBOLY dans un article de la Revue « Raison Ardente », N° 41, avril 1994, p.p. 14-15.

SMET Joseph Alphonse, dans *Autour de la philosophie africaine. Textes choisis*, p.p. 175-216.

TEMPELS Placide, *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.

TOUNKARA, Sidy., LOLO, Chadon, MAVOUNGOU-PEMBA, Pénélope-Natacha (Ed), *Le réalités et les défis d'une renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan, 2015, pp.

TOWA Martien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Ed. CLE, 1971.

TOWA Martien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Ed. CLE, 1979.

Van PARYS Jean-Marie, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Ed. Loyola, Publications Canisius, 1993.