UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

♦♦♦♦♦♦♦

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

♦♦♦♦♦♦♦

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

♦♦♦♦♦♦♦

MEMOIRE DE LICENCE

♦♦♦♦♦♦♦

L'IDEE DE LA LIBERTE DANS *ESSAI SUR LA PROBLEMATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE ACTUELLE* DE MARCIEN TOWA

Réalisé par :

IBITOYE Richard O.

&

TIKO Réne

Sous la direction de :

M. Paul Christian KITI

Maître-Assistant / CAMES

Année Académique: 2020-2021

SOMMAIRE

SOMMAIRE i

DEDICACE iii

REMERCIEMENTS iv

RESUME v

INTRODUCTION 1

Chapitre 1 : Clarifications conceptuelles et bibliographie 2

1-1 - La philosophie 2

1-2- La liberté 2

1-3- Présentation de l'ouvrage de Marcien TOWA 2

1-4- Présentation de la biobibliographie de Marcien TOWA 3

– **Bibliographie de l'auteur** 3

Chapitre 2 : Le rapport entre la philosophie et la liberté 4

2-1-1- Les courants de la philosophie africaine 6

2-1-2-Le courant politique 7

2-1-3-Le courant critique et positiviste 7

2-1-4- le courant ethno-philosophique ou herméneutique 8

a/ Débat autour de l'ethnophilosophie 9

b/ Critique de l'ethnophilosophie 9

2-2- Liberté et Philosophie africaine 19

2-2-1-Conception de Marcien TOWA sur la liberté dans la philosophie Africaine 19

2-2-2-Conception de Paulin HOUNTONDJI sur la liberté dans la philosophie Africaine 22

Chapitre 3 : Portée, limites et perspectives 24

3-1-Portée 24

3-2-Limites 26

3-3- Perspectives 32

CONCLUSION 35

TABLE DES MATIERES 37

DEDICACE

A nos très chères familles

Quoique nous fassions ou que nous dissions, nous ne saurions point vous remercier comme il se doit. Vos affections nous couvrent, vos bienveillances nous guident et vos présences à nos côtés ont toujours été nos sources de force pour affronter les différents obstacles.

REMERCIEMENTS

L'aboutissement de ce travail n'a pas été l'œuvre de nos seuls efforts, il a été possible grâce aux efforts conjoints de plusieurs personnes envers qui, nous témoignons nos sincères et profondes gratitudes. Nos remerciements s'adressent :

- A nos très chères famille: **IBITOYE Ganiou, IBITOYE Kaossarath, MOUSTAPHA Raphiath, COLLE O Luc, KOLLE Bernadette, KOLLE Judith, HODONOU Madeleine, TIKO Felix, TIKO Jeanne, BOGNON Gildas, HOUBIE Abou bkr, AKINOCHO Ayike Affissath, LADELE Roméo.** Merci pour votre amour sans réserve. Trouvez en ce modeste travail un début de récompense à vos sacrifices.
- A notre superviseur**, Professeur KITI Paul Christian,** malgré ses multiples occupations, a accepté de superviser ce travail. Vous nous avez accueillis avec simplicité, bonté et gentillesse.
- Aux enseignants et autorités du département de la philosophie de l'Université d'Abome-Calavi, pour vos nombreuses et précieuses connaissances que vous nous avez transmises.
- A tous les camarades de notre promotion; pour leur solidarité et en souvenir des moments de joie et de peine partagés. Puisse Dieu nous accorder le succès dans nos plans d'avenir. Courage à nous tous
- A tous ceux de près ou de loin ont contribué à la réalisation de ce travail

RESUME

Pour Marcien TOWA, une grande partie de la production philosophique de l'Afrique actuelle est tournée vers l'exhumation d'une philosophie authentiquement africaine. Dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* ouvrage qui fait objet de notre étude, il s'est évertué à la critique de ce qu'on a appelé l'ethnophilosophie. Il estime qu'il est légitime d'admettre l'existence d'une pensée philosophique dans la tradition culturelle de l'Afrique à condition de s'en tenir à une définition précise de la philosophie pour éviter toute collusion avec l'ethnophilosophie et de s'appuyer sur les textes traditionnels, qu'ils soient écrits ou oraux. On peut donc comprendre que le philosophe camerounais insiste sur l'urgence de concentrer nos efforts non sur l'exhumation d'une philosophie passée, mais sur l'élaboration d'une philosophie à partir de nos problèmes actuels. C'est pourquoi il insiste sur la liberté, thème fondamental de notre travail, dont les philosophes doivent faire preuve dans l'élaboration de leurs théories philosophiques. Néanmoins, Marcien TOWA semble confondre philosophie et idéologie. Son amour pour son continent a certainement eu raison sur sa pensée philosophique. La philosophie est une recherche libre et désintéressée de la vérité et la représentation d'une réalité supposée vraie. La philosophie africaine doit donc être, à cet effet, considérée comme la littérature philosophique africaine et elle devra, pour cette raison, se mettre au même pied d'égalité que la philosophie grecque, française et allemande.

Mots-clés : Philosophie, ethnophilosophie, liberté, Afrique.

ABSTRACT

For Marcien TOWA, a large part of the philosophical production of current Africa is turned towards the exhumation of an authentically African philosophy. In his *Essay on the philosophical problematic in present-day Africa*, the work which is the subject of our study, he strived to criticize what has been called ethnophilosophy. He considers that it is legitimate to admit the existence of a philosophical thought in the cultural tradition of Africa on the condition of sticking to a precise definition of philosophy to avoid any collusion with ethnophilosophy and of relying on the traditional texts that they either written or oral. We can therefore understand that the Cameroonian philosopher insists on the urgency of concentrating our efforts not on the exhumation of a past philosophy, but on the elaboration of a philosophy from our current problems. This is why he insists on freedom, the fundamental theme of our work, which philosophers must demonstrate in the development of their philosophical theories. One could note in terms of limit that Marcien TOWA seems to confuse philosophy and ideology. His love for his continent certainly got the better of his philosophical thought. Philosophy is a free and disinterested search for truth and the representation of a supposedly true reality. African philosophy must therefore be considered for this purpose as African philosophical literature and it must, for this reason, be put on the same footing as Greek, French and German philosophy.

Keywords: Philosophy, ethnophilosophy, freedom, Africa.

INTRODUCTION

La liberté est pour la philosophie, ce que l'eau représente pour la vie. Dit autrement, elle est ce qui permet à la pensée de s'éclore, de se développer et de s'élargir. On ne peut pas philosopher sans recourir à la liberté qui donne au philosophe les instruments conceptuels nécessaires à l'élaboration théorique de ses idées, la formulation rigoureuse de ses arguments, l'articulation logique de ses jugements positifs, négatifs ou neutres, l'objectivité de sa vision des différentes facettes de la totalité du réel, l'exposition ordonnée de ses essais de réponse aux questions sur l'être et le non-être, l'existence et la non existence, la complexité de l'univers, la signification de la situation historique de l'humanité, les conditions de possibilités de nos connaissances scientifiques et technologiques, l'organisation rationnelle et plus humaine de la vie politique et économique, la recherche des valeurs humaines universelles, de la dignité humaine et du sens de la vie et de la mort et à la participation aux débats philosophiques. Elle est l'Alpha et l'Oméga de l'activité philosophique. Quand elle vient à manquer dans un milieu, le philosophe, au risque de se laisser corrompre s'exile afin de pouvoir trouver un horizon favorable à son exercice. Son absence même au cœur de la société est nuisible car elle favorise très souvent, la corruption entre les hommes. La pensée devient une impensée. Mieux, elle manque totalement de mobilité. C'est le cas par exemple au Moyen-âge où beaucoup de personnes, surtout les philosophes ont été soit guillotinés, soit mis au bucher pour avoir osé penser librement. Conscients de l'essence que la liberté représente à la pensée, de nombreux philosophes ont penché leur plume et encre pour défendre la liberté de la pensée. C'est dans le rang de ces derniers que figure le philosophe africain Marcien TOWA avec son ouvrage : *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*.

Que désignent les concepts de philosophie et de liberté chez Marcien TOWA ? Comment Marcien TOWA conçoit-il le rapport entre la philosophie et la liberté en Afrique aujourd'hui ? Quelle évaluation critique pouvons-nous faire de sa conception ? Notre étude vise, à travers l'analyse de ces différentes interrogations, à comprendre la conception du rapport que TOWA établit entre la philosophie et la liberté dans l'Afrique actuelle. Pour y arriver, notre travail s'est articulé autour d'un triple objectif : expliquer la conception de Marcien TOWA sur la liberté dans la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, élaborer une critique par rapport à cette conception et proposer des perspectives pour une sortie de crise.

Chapitre 1 : Clarifications conceptuelles et bibliographie

1-1 - La philosophie

-La philosophie est « la réflexion critique sur les questions relatives au monde, à la connaissance et à l'action »[1].

- La philosophie « est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui en sortent sont toutes les autres sciences, la médecine, la mécanique et la morale »[2]

-La philosophie est « un ensemble de perceptions portant sur les principes des êtres et des choses, sur le rôle de l'homme dans l'univers, sur Dieu, sur l'histoire et, de façon générale, sur tous les grands problèmes de la métaphysique »[3].

1-2- La liberté

La liberté est « comme une vertu qui permet à l'homme d'agir de manière volontaire et en connaissance de cause »[4].

- La liberté est, « une situation psychologique de qualité qui ne se sent pas contraint, gêné dans sa relation avec quelqu'un d'autre : s'expliquer en toute liberté avec quelqu'un. Elle est aussi un droit reconnu par la loi dans certains domaines, état de ce qui n'est pas soumis au pouvoir politique, qui ne fait pas l'objet de pression »[5].

- La liberté est« l'état du sujet qui n'obéit qu'a sa volonté, indépendamment de tout contrainte extérieure »[6].

1-3- Présentation de l'ouvrage de Marcien TOWA

Dans son essai, Towa s'efforce de nous préciser le sens et l'objet de son questionnement au sujet de l'existence d'une philosophie africaine. Il a essayé de nous montrer aussi l'intérêt et la spécificité d'une telle question par rapport au projet général d'émancipation des peuples noirs face à l'idéologie européenne sur le préjugé de l'existence d'une ‘’mentalité primitive’’, inapte à la pensée et à la philosophie. Towa soutient ensuite que la plupart des tentatives philosophiques de l'Afrique moderne sont avant tout des réactions contre ce préjugé raciste qu'on ne combat pas en montrant d'excellentes réalisations dans d'autres domaines, comme par exemple dans l'art et de la littérature. Il montre que son approche ne se situera pas dans

[1]Dictionnaire de philosophie, Gérard DUROZOI, 2009, p.272.
[2]René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Editions Le Livre de Poche commentée par Dénis Moreau, Paris, 2000 p.44
[3] LAROUSSE.fr, consulté le 11/03/2022 à 9h-45m.
[4] Scienceshumaines.com, *les philosophes et la liberté*, mensuel N°275-Novembre 2015, consulté le 12/03/2022.
[5] Dictionnaire Larousse, en ligne, consulté le 12/03/2022.
[6]Dictionnaire de philosophie, Gérard DUROZOI, Nathan, Paris, 2009, p.211

ces dernières voies piégées et sans issue mais plutôt dans la recherche active de la signification de la valeur intrinsèque de la philosophie au sens européen du terme et du rôle qu'elle est susceptible de jouer relativement à notre dessein fondamental. Pour mieux développer ses idées, Towa a commencé par nous parler de l'existence d'une philosophie africaine, dans le sillage de la négritude et la comparée par la suite avec celle de l'Occident. Ce sont ces chapitres qui sont développés dans cet ouvrage de Towa où il nous a fondamentalement développé trois thèses essentielles : la philosophie africaine ; les tâches de la philosophie dans l'Afrique contemporaine et le concept de philosophie. En outre, nous pouvons dire que Towa développe des thèses courageuses qui apportent des éclairages et des perspectives nouvelles dans le cadre du débat sur la problématique philosophique en Afrique.

1-4- Présentation de la biobibliographie de Marcien TOWA

- **Biographie**

Marcien Towa est né 5 janvier 1931 à Endama, un petit village non loin d'Obala au Cameroun. Il fréquente l'École publique de son village. Après avoir eu son Baccalauréat en 1955, il a quitté Cameroun pour poursuivre ses études supérieures à partir de 1957 à Caen d'abord et à la Sorbonne ensuite. Il obtient en 1959 sa licence en Philosophie et en 1960 le Diplôme d'Etude Supérieure dans la même discipline avec un mémoire sur Bergson et Hegel. Après un an d'Enseignement à l'Ecole Normale Supérieur de Yaoundé, se rend à Paris, Londres, Birmingham, Moscou, Bakou et Leningrad grâce à une bourse de l'UNESCO.

Dès janvier 1966, Marcien Towa est de retour au Cameroun et reprend sa fonction d'enseignant à l'ENS. Il est nommé tour à tour Directeur des Études puis Directeur-adjoint de l'ENS de Yaoundé entre 1966 à 1968 et rejoint le Département de Philosophie de l'Université Fédérale de Yaoundé en qualité de Chargé d'enseignement à l'ENS de 1968 à 1970.

En 1996, ayant obtenu par son âge (65 ans) le droit de se retirer de la vie universitaire, Towa se présente aux élections à la mairie d'Elig-Mfomo et devient le premier maire de cette commune. Il occupera cette fonction de 1996 jusqu'à 2002.

Marcien Towa s'est éteint le 2 juillet 2014 à Yaoundé des suites de maladie.

- **Bibliographie de l'auteur**

- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, col. Points de vue, 1971.
- *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, Clé, coll. Point de vue, 1971.

L'idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, Clé, 1979, coll. Point de vue.

Chapitre 2 : Le rapport entre la philosophie et la liberté

2-1 : L'existence d'une philosophie africaine

Dans son ouvrage *Qu'est-ce-que la philosophie ?* HEDDEGER Martin nous fait comprendre que la philosophie est essentiellement occidentale et qu'elle parle le Grec.

Cette expression nous montre que la philosophie est propre à l'Occident. C'est dans le même ordre d'idées que le sociologue français Levy BRUHL pense dans ouvrage intitulé *La mentalité primitive* que le nègre a une mentalité prélogique c'est-à-dire qu'il est incapable de conceptualisation et d'abstraction. Nous pouvons comprendre d'après les deux auteurs que l'Afrique est considérée désormais comme une table rase philosophique. La philosophie africaine nait donc dans ce contexte précis. C'est ainsi que les philosophes africains ont pour rôle de dénoncer le discours idéologiste communaliste et menu raciste de ces auteurs occidentaux qui ne voyaient en l'Africain qu'un sous homme. C'est ce qui aurait amené Hegel à dire dans son ouvrage intitulé *Les principes de la philosophie du droit* que « le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance. Il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment si on veut le comprendre. On ne peut rien trouver dans ce contexte qui rappelle l'homme[7] ». Selon Hegel, nous comprenons que l'esprit scientifique est inaccessible au nègre dans cet état et qu'on doit l'arracher de cette primitivité en lui imposant les vertus de la culture occidentale. Alors, il dit « l'esclavage a fait plus d'humanité parmi les nègres ». Face à ces déclarations racistes et impérialistes, les Africains vont se sentir révoltés. A ce niveau, il fallait une philosophie propre aux Africains. Et c'est dans ce contexte que nait le débat autour de la philosophie africaine, une philosophie de fusible mobilisée en vue d'une résistance face aux assauts de la colonisation. Cette résistance doit se déployer avec ménagement, car il ne s'agit pas de réagir dans un défoulement total pour laisser passer tous les instincts et les pulsions.

Nous pouvons comprendre que l'essentiel n'est pas de dire comme le souligne F.E BOULAGA « Nous avons une philosophie », mais il est question dans cette réaction même d'orienter sa pensée, de lui donner un sens. C'est cette logique qui a amené Marcien TOWA à aller chercher d'abord, dans son ouvrage intitulé *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* le secret de la puissance et de la domination de l'Occident pour mieux orienter le débat sur l'existence de la philosophie africaine. Il nous montre d'après son ouvrage que la science et la technologie sont des spécificités de l'Occident, c'est-à-dire ce que ‘’ le penseur européen considère à la fois comme le privilège et le fardeau de l'Europe ‘’.

[7] Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1945, p.78.

Ensuite, il nous montre comment l'Occident a pu maintenir cette puissance pour justifier sa domination sur le reste du monde, en convoquant les penseurs occidentaux comme Lucien LEVY-Bruhl (pour son idée de mentalité primitive), Emile Bréhier (pour sa fidélité pleine de remords à la tradition en ce qui concerne la définition de la philosophie et l'identification de son territoire dans l'histoire d'en reconstruire l'histoire), Martin Heidegger (pour affirmation du lieu essentiel entre philosophie et le monde grec, et par là européen). Il nous montre aussi que Heidegger pèche par eurocentrisme injustifié, tandis que les importants efforts spéculatifs de Hegel pour fonder en raison l'hégémonie européenne sont entachés d'idéologie dès qu'ils touchent au monde non-européen. Towa dit « Dériver l'ère atomique de la philosophie en faisant de celle-ci une spécificité inaliénable de l'Occident européen, et rappeler en même temps que l'énergie atomique est représentée comme une puissance même qui doit déterminer la marche de l'histoire n'a rien de rassurant pour les non occidentaux[8] ». Ce qui l'aurait amené à dire que la question de l'existence d'une philosophie africaine doit demeurer ouverte.

Suite au commentaire de l'entreprise d'Emile Bréhier et de Masson-Oursel, plusieurs philosophes africains ont fait référence à Placide Tempels et à son fameux livre, qu'est *La philosophie bantoue*. Tout en étant vigilant. C'est d'ailleurs le cas de Towa qui se contente de souligner le caractère ''provocant'' qui transparait de son titre, en tant qu'il se pose, à première vue, comme une réfutation du monopole européen de la philosophie. Pour extraire cette idée, Towa nous a montré que si en théorie l'œuvre de Tempels peut paraître révolutionnaire, selon lui, il n'en est rien en pratique puisqu'il continue une vieille tradition de ''révolte contre l'affirmation de l'occidentalité essentielle et exclusive de la philosophie'' à savoir celui de la revendication d'une dignité anthropologique propre aux Africains. En soi, l'idée de l'occidentalité exclusive de la philosophie est louable. En revanche, pour soi elle correspond à un projet voué à l'échec puisqu'il entérine justement la domination de l'Europe sur le reste du monde. La revendication qui la sous-tend et qu'un tel projet est en acte le maintien des positions entre dominants et dominés où le dernier est réduit à devoir quémander l'humanité au premier ou à devoir coûte que coûte le lui prouver. Towa relie cette attitude à la négritude dans son versant conservateur où elle renvoie à l'établissement d'un monde original et fondamental différent du monde occidental, un monde fondé sur ses propres valeurs qu'on qualifiera d'authentique en opposition avec les valeurs du monde européen. C'est dans ce sillage que s'inscrit selon Towa la philosophie africaine ''porté par Père Tempels et ses

[8] Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p.14.

adeptes, au rang desquels Marcien cite Alexis Kagame, Alassane Ndaw et Basile Fouda. C'est d'ailleurs les travaux d'Alassane et Fouda qui ont permis à Marcien de fondre le concept d'ethnophilosophie. Selon lui, l'essentiel de leurs travaux consiste à reprendre la question du chapitre premier du livre posé par les européen et à laquelle ces derniers répondaient par la négation, pour y répondre désormais de manière positive, afin de ruiner l'idéologie impérialiste et colonialiste.

Or pour ce faire, les auteurs que critique Towa ne s'en tiennent pas à une définition rigoureuse de la philosophie (comme celle de Hegel par exemple). Au contraire, ils dilatent le concept de philosophie jusqu'à ce qu'il prenne "la même extension que celui de culture, au sens sociologique de ce terme". Dès lors, la philosophie est « indiscernable de n'importe quelle forme culturelle : mythe, religion, poésie, art, science, etc..". Towa estime qu'un tel résultat est la première erreur de ces philosophes. Leur deuxième erreur concerne "l'attitude à l'égard de certaines productions de la pensée africaine telles que nous les révèle l'ethnologie »[9]. Towa regrette que les auteurs ne font pas preuve, vis-à-vis des productions qu'ils présentent, du détachement nécessaire à la prise en compte critique de ces dernières. Ainsi, estime Towa, leur démarche "trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie", car les auteurs ne font pas que simplement décrire, et par le même temps, leur défense de ce qu'ils décrivent n'est pas faite sur le mode de la critique véritable, mais prend la forme d'une profession de foi militante qui fait malheureusement l'économie des arguments. Par-là, l'ethnophilosophie draine dans son sillage une attitude dogmatique qui la rapproche de la théologie, au point où Towa peut écrire que "l'ethnophilosophie apparaît à la philosophie comme une théologie qui ne veut pas dire son nom".

2-1-1- Les courants de la philosophie africaine

Même si les philosophies africaines visent dans l'ensemble un même objectif ou but qui est celui de la libération africaine ainsi que la promotion de la culture nègre, elles n'utilisent pourtant pas les mêmes méthodes pour y arriver. L'on peut, pour aborder une pensée aussi variée et diversifiée cataloguer ces philosophies suivant leurs courants. Ainsi pourra-t-on distinguer le courant politique, le courant critique et positiviste, le courant ethno philosophique ou herméneutique, le courant poétique avec la négritude.

[9] Marcien Towa, Essai *sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p.31.

2-1-2-Le courant politique

Son leader est KWAME N'krumah. Pour lui, la libération de l'Afrique n'est possible qu'à travers la résolution de la crise dont est malade l'Africain. Cette résolution donnera la possibilité d'accéder à la décolonisation politique. Il est question pour Nkrumah de soutenir, d'éduquer, de moraliser la conscience africaine afin qu'elle puisse choisir lucidement pour sortir de l'impasse entre les antagonismes et les ambigüités qui entrainent la crise de conscience au sein de la société africaine : Le choix des valeurs culturelles : tradition ou modernisme ; Le choix d'idéologie : capitalisme ou socialisme ; Le choix de religion : animisme, christianisme ou islamisme. Pour lui la philosophie qui doit soutenir cette résolution sociale est celle qu'il appelle le « consciencisme philosophique ». il écrit que le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon à ce qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine… la philosophie appelée consciencisme est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience [10]. On placera ainsi KWAME N'krumah dans le courant politique car pour lui, la philosophie doit servir à la décolonisation et au développement de l'Afrique.

2-1-3-Le courant critique et positiviste

Ce courant propose aux Africains de s'engager à dénoncer son passé historique (coutumes, traditions, etc.) car on suppose que l'Afrique est inductrice de son échec. Ce courant a comme tenant NJOH MOUELLE, MARCIEN TOWA, EBOUSSI BOULAGA, etc. Pour Marcien TOWA, il nous faudrait s'arracher de notre passé pour aller voler le secret de l'Occident, par l'usage des méthodes modernes telles que la raison, la science, la dialectique avec un esprit libre. Il faut donc prendre le risque de se remettre en question. C'est ce que Cheik HAMIDOU KANE par la voie de la Grande Royale semble dire dans *L'aventure Ambigüe* : « *pour rester soi-même, il faut se compromettre, c'est-à-dire aller vers l'autre. Il nous faut donc pratiquer ce qu'on appelle l'assimilation culturelle* »[11]. Or pour TOWA il ne serait, à l'analyse, pas question d'une simple assimilation, mais plutôt d'une rupture avec soi-même, avec le mode de pensée de l'Africain « *s'emparer du secret de l'Occident doit dès lors*

[10]Kwame NKRUMAH, *le consciencisme*, Paris, Payot, 1964, p. 54.

[11] Cheikh Hamidou Kane, *Aventure Ambiguë*, Julliard, Paris, 1961, p. 62-63.

consister à connaitre à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa puissance et à l'introduire dans notre propre culture »[12].

Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacte les anciens éléments culturels ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurt les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous-mêmes. Pour HOUNTONDJI et NJOH MOELLE, il n'y aura pas de développement en Afrique tant que la pensée africaine elle-même ne sera pas ouverte à la critique, tant qu'elle se contentera d'être une monotonie de génération en génération et de vivre en vase clos dans les coutumes. Pour EBOUSSI BOULAGA, ce qu'il faut c'est la recherche de l'abolition du fossé entre les deux civilisations en montrant l'unité ou l'identité objective plutôt que de procéder à l'exhibition d'une tradition qui, prenant conscience d'elle-même se prévaut de ce qu'elle possède aussi, ce qu'elle voit chez autrui. Il écrit que la tradition devenue matière à attaque, à défense, à démonstration ou à illustration n'apparait pas pour ce qu'elle est. Elle ne se montre pas comme différence sous la forme d'une unité qui renvoie à soi-même. En fait elle pose son être rationnel comme un être pour autrui ; elle emprunte les discours rationnels de l'autre, tire de soi des philosophies complètes qui ont la forme et même le contenu de celles dont elle voudrait se démarquer [13].

2-1-4- le courant ethno-philosophique ou herméneutique

Ce courant a été défendu par FOUDA Basile, Anta DIOP, Alexis KAGAME, Placide TEMPELS. FOUDA reproche au courant positiviste de trahir la personnalité et l'authenticité du négro africain. Pour lui toute philosophie est relative à l'espace, au mode de vie ou intimité de ceux qui la créent et la consomment. Nous ne saurions donc importer de philosophie comme le prétend TOWA qui voudrait voir dans la philosophie occidentale le seul mode possible de rationalité. D'après FOUDA, nous pouvons comprendre que la rationalité européenne n'est valable qu'à l'Europe ; à l'Afrique d'inventer la sienne. Les ethno philosophes proposent alors que l'Afrique retourne à son passé ancestral avec ses coutumes et traditions qui constituent pour lui « un paradis perdu ». Il nous faut donc un réemploi de la tradition à travers une relecture et une traduction de l'herméneutique des valeurs ancestrales. L'africain doit donc avoir une « mémoire vigilante » qui le mobilise contre les attaques d'autres cultures et assure la perpétuation de celles ancestrales.

[12] Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé**,** Clé**,** 1971, p.58.
[13] EBOUSSI BOULAGA, *la crise de Muntu*, Yaoundé, présence africaine, 2000, p.73

a/ Débat autour de l'ethnophilosophie

On a longtemps épilogué autour de la question sur l'existence d'une philosophie africaine. Tout commence quand le Père TEMPELS publie *La philosophie bantoue*. De ce titre vient une question : le Bantou a donc à lui seul une philosophie ?

Dans son livre, TEMPELS tente de nous démontrer que l'être du Bantou se définit à travers la notion dynamique de force vitale. Le Bantou a donc une philosophie du vitalisme qui fait qu'il croit à la métempsycose, c'est-à-dire en sa capacité d'être multidimensionnel, de se diviser dans le cosmos à travers ses totems qui lui permettent d'accroitre sa fonction vitale. La description de TEMPELS nous fait ainsi croire que le Bantou a une philosophie particulière différente de celles des autres ethnies ou cultures. Il s'agit alors d'une ethnophilosophie. Le livre de TEMPELS va ainsi déclencher un débat houleux autour de la question sur la philosophie africaine. Se rangent derrière lui FOUDA et les autres. Pour FOUDA, la philosophie africaine existe puisqu'elle a commencé depuis nos ancêtres jusqu'à nos jours. Il écrit : « *la philosophie nègre doit se transmettre à travers les âges comme un héritage à recevoir, à défendre et à incarner pour atteindre l'existence authentique* »[14]. Pour lui le mode de pensée de l'Africain doit se pérenniser et demeurer le même à travers les âges. Les ethno philosophes considèrent alors la philosophie comme étant synonyme de culture c'est-à-dire qu'ils dilatent le concept de philosophie de manière à le rendre coextensif au concept de culture. Chaque peuple ayant donc sa culture, il est désormais évident que chaque peuple a une philosophie. Or nous savons que la philosophie est une et universelle et n'est pas réductible à la simple pensée d'un peuple. Elle est selon HEGEL « la pensée de la pensée », d'où une critique de l'ethnophilosophie s'avère nécessaire...

b/ Critique de l'ethnophilosophie

La thèse ethno philosophique sera combattue par des auteurs tels que HOUNTONDJI, TOWA et même les littéraires tels qu'Aimé CESAIRE. Pour TOWA, seule la conquête de la rationalité philosophique occidentale et la pratique de la philosophie selon le mode européen pourront nous permettre de devenir de sérieux philosophes : « *déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher… la philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance* »[15]. CESAIRE dans son discours sur le colonialisme affirmera que l'ethnophilosophie n'est qu'une philosophie vaseuse et méphitique.

[14]FOUDA Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Paris, l'Harmattan, 2013, p.32-33.
[15]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé, 1971, p.29-30.

La situation de la philosophie en Afrique est encore complexe. Mais le refus de reconnaitre l'existence de la philosophie dans les mythes, contes et proverbes comme l'a fait TOWA à ses débuts nous parait comme une méprise. Tout le problème de l'existence de la philosophie en Afrique réside dans ce fait qu'il faille la replacer dans son berceau authentique et c'est ce qui semble difficile ; parce que les ethno philosophes n'ont en quelque sorte pas philosophé. Ils se sont livrés à un rapportage des anciens. TOWA lui-même semble reconnaitre ses difficultés dans l'un de ses essais parus en 1979.

Dans son premier essai TOWA considère les mythes, les contes et les proverbes comme les lieux de non déploiement de la pensée philosophique. Par contre dans son Idée d'une philosophie négro-africaine, il pense que les mythes, les contes et les proverbes sont les lieux d'expression d'une pensée philosophique qu'il défend d'ailleurs.

Que faut-il donc retenir ? Les Africains se sont-ils passés de la philosophie ? Pour répondre à ces questions, référons nous à ce que dit KARL JASPERS à la page 8 de son *Introduction à la philosophie* **«** *l'homme ne peut se passer de la philosophie, aussi est-elle présente partout et toujours, répandue dans le public par les proverbes traditionnels, les formules de la sagesse courante, les opinions admises, comme également le langage des gens instruits, les conceptions politiques et dès les premiers âges de l'histoire, par les mythes* ». Il ajoute : « *refuser de philosopher, c'est philosopher inconsciemment* ». De nombreux courants de pensées vont se distinguer pour cette cause unique qui est la réhabilitation de l'homme noir. Les philosophies africaines sont variées,nous pouvons noter la Négritude qu'elle s'inspire de Senghor ou d'ailleurs Ethnophilosophie pour qui l'Africanité a pour unique mode d'expression des traditions culturelles africaines, les richesses historiques et linguistiques instaurées par Cheikh Anta Diop et dont l'Egypte pharaonique est l'emblème. Enfin admettons que la réponse de l'existence ou non d'une philosophie africaine n'est pas simple car elle pose un problème d'identité, un problème de culture et un problème de définition du concept même de philosophie. Alors ne peut-il donc y avoir de philosophie sans écriture ?

Il n'y a pas besoin d'écriture pour que se développe dans une société l'esprit philosophique au sens de Voltaire ou de Socrate, le non-conformisme social et idéologique. A priori, la philosophie africaine doit comprendre aussi la philosophie orale. Mais ce qu'on observe partout, de Dakar à Nairobi par exemple, c'est que l'ère de la transcription a depuis longtemps commencé et que les meilleurs défenseurs de l'oralité sont les premiers à se livrer à cet exercice. L'écriture est essentielle, la pensée africaine est aussi vieille que les peuples

africains eux-mêmes. Mais une histoire de la philosophie africaine est une partie de l'histoire de l'écriture. Les travaux du père Claude Sumner, Éthiopien d'origine canadienne, nous ont montré il y a une trentaine d'années les écrits des philosophes éthiopiens du XVIIe siècle. Nous pouvons parler aussi de plus en plus des manuscrits de Tombouctou qui remontent au Moyen Âge, et où des langues africaines étaient transcrites avec l'alphabet arabe. Certains philosophes, comme le Congolais Théophile Obenga et plus récemment Grégoire Biyogo, font remonter à l'Égypte pharaonique les origines de la philosophie africaine. Ce qui est remarquable dans tous ces travaux, c'est qu'ils vont bien au-delà du concept traditionnel, c'est-à-dire ethnographique. La critique de l'ethnophilosophie aura ainsi libéré le projet d'une histoire de la philosophie africaine. Cependant la philosophie africaine a plusieurs centres d'intérêt dont nous allons essayer de retenir quelques-uns.

La première porte sur la place centrale de l'homme dans l'univers dans la pensée et les langues africaines. Dans ses travaux sur la langue vernaculaire du Rwanda, Alexis Kagame (dont la thèse a été publiée à Bruxelles en 1957) divise la catégorie aristotélicienne de substance en deux catégories radicalement distinctes : l'imuntu, l'homme, l'être doué d'intelligence, et l'ikintu, la chose, l'être sans intelligence y compris l'animal. Il souligne cette forme d'anthropocentrisme qui consiste à affirmer la place éminente de l'être humain dans le cosmos. Les critiques, évidemment, verront dans cette incapacité de penser l'homme et les choses sous un même concept le signe d'une capacité d'abstraction limitée. Ce genre d'analyse est donc une arme à double tranchant.

Le second thème, hérité de l'époque de l'ethnophilosophie, est la prééminence du groupe sur l'individu, une des constantes des cultures africaines. Chez le théologien kenyan John Mbiti, auteur, notamment, de *Religions et philosophie africaines*, ce thème s'élargit en une sorte de cogito alternatif : "Nous sommes, donc je suis", au lieu et place du cogito cartésien « *je pense, donc je suis* »[16]. Nous attirerons enfin l'attention sur l'un des thèmes favoris de Kwasi Wiredu, d'origine ghanéenne, la "décolonisation conceptuelle" qui passe par la réhabilitation des langues africaines. À force de penser dans les langues européennes, nous avons fini par accepter comme allant de soi des propositions qui n'auraient aucun sens si nous essayions de les traduire ou de les reformuler dans nos langues. La démarche de Wiredu procède d'une déconstruction du faux universel. "Philosophes africains, apprenons à penser

[16]René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Editions Le Livre de Poche commentée par Dénis Moreau, Paris, 2000 p.11

dans nos langues !" lançait-il en conclusion d'une communication qu'il présentait à Nairobi en 1980.

Mais en quoi cette philosophie aide-t-elle la communauté noire à penser son identité ?

Nous pouvons dire qu'elle l'a fait ou a prétendu le faire, mais c'était toujours raté. L'ethnophilosophie africaine avait justement pour but d'éclairer le pensé de l'identité nègre en mettant en évidence l'originalité, la spécificité des systèmes de pensée négro-africains. Les nombreuses études sur la "conception de la vie", la "philosophie de l'existence", la "conception du vieillard", la "conception du temps", etc.

Chez les Bété de la Côte d'Ivoire, les Bamiléké du Cameroun, les Fon du Bénin, les Yoruba du Nigeria et du Bénin ou l'imaginaire collectif de tel ou tel autre peuple, toutes ces monographies savantes formaient ensemble de ce que nous pouvons dire que Marcien Towa appelle "la philosophie africaine dans le sillage de la négritude". Kwame Nkrumah, dans un ouvrage publié en 1964, ajoutait une nouvelle dimension. Il constatait que l'Afrique d'aujourd'hui n'était plus ce qu'elle était et que la culture traditionnelle y coexistait désormais avec les cultures "arabo-musulmane" et "euro-chrétienne". Cette situation appelait de toute nécessité, selon lui, l'élaboration d'une philosophie et d'une idéologie de synthèse : le "consciencisme", sorte de bouée de sauvetage pour échapper à la menace d'un écartèlement insupportable ou tout simplement, comme il le dit aussi, d'une "schizophrénie". Nous pouvons dire que c'est déjà un progrès par rapport aux thématiques classiques. Notre identité est devant nous, dans le geste par lequel nous nous projetons, individuellement et collectivement, dans l'avenir. Nkrumah n'a pas pensé jusqu'au bout les implications de sa propre analyse, mais il était visiblement sur la bonne voie.

Paulin Hountondji est notamment l'auteur de "*Sur la philosophie africaine, critique de l'ethnophilosophie" (Maspero, 1977) et de "Combats pour le sens : un itinéraire africain*" (Flamboyant, 1997). Entretien paru dans le Hors-Série du Point consacré aux Textes fondamentaux de la Pensée noire.

Cette Histoire de la philosophie africaine clôt un cycle de recherche en trois volumes, qui entend écrire le chapitre le plus récent et peut-être le plus audacieux de la philosophie africaine : son moment postmoderne et néo-pragmatiste. Ces travaux sont dus à des jeunes philosophes nés autour des indépendances africaines, formés en France et ayant publié des œuvres importantes, qui ont tracé silencieusement un tournant dans cette pensée et constituent l'essentiel de ce qu'il est donné de penser aujourd'hui en Afrique.

Pourtant, jusqu'à ce jour, aucun travail n'avait encore attiré l'attention sur ces œuvres à bien des égards admirables, dont il convenait d'examiner les projets, les méthodes et les résultats, tout en les discutant rigoureusement, en les mettant à l'épreuve de la déconstruction et de l'ironisation de la description de l'identité. La seconde partie de cette recherche propose une relecture critique et prescriptive des grands courants de pensée africaine : la critique de la critique de la Négritude, la relecture de la philosophie du droit (critique des Lumières face à la Traite des Noirs), la philosophie politique, la pensée marxiste, la Théorie critique, la philosophie des sciences, le néo-pragmatisme diopien, la mise en question des Traditions et la lecture heideggérienne de Tempels.

Un tel travail de relecture et réinterprétation de la philosophie africaine participe à son propre renouvellement, à la remise en question de la modernité et à l'exploration de son tournant postmoderne et néo-pragmatique.

L'expression « philosophie africaine », justement, a longtemps été employée dans un sens ethnographique pour désigner le système de pensée collectif des Africains, ou plus particulièrement de tel ou tel groupe d'Africains. En ce sens on a beaucoup parlé de la philosophie bantu, de la philosophie rwandaise, de la philosophie wolof, de la métaphysique yoruba, etc. Il existe à ce sujet une abondante littérature. La philosophie grecque, française, allemande, européenne, américaine, etc., pour désigner la philosophie produite par les Grecs, les Français, les Allemands, les Européens, les Américains, etc., telle qu'elle se laisse appréhender dans des corpus réellement existants. En ce sens, la philosophie africaine, c'est la littérature philosophique africaine. Qui doit être écrit par les philosophes africains et attester par eux-mêmes de philosophie.

Il faut aussi faire droit à la littérature orale. Réduire la philosophie à l'ensemble des textes philosophiques écrits relèverait d'une sorte de « fétichisme de l'écriture » Selon Hountondji, la littérature philosophique africaine comprend aussi la littérature orale. Les Sénégalais citent volontiers un penseur wolof du XVIIe siècle, Kocce Barma, à qui l'on doit un corpus remarquable de proverbes. De son côté, Amadou Hampaté Bâ a rendu immortelle la mémoire de son maître Tierno Bokar, le « sage de Bandiagara », en écrivant sa biographie. Odera Oruka, de l'Université de Nairobi, s'est rendu célèbre en allant à la rencontre des « sages » des campagnes et des villes pour les écouter, les enregistrer, les transcrire et se convaincre, sur leur exemple, de l'existence réelle d'une « philosophical sagacity », d'une sagesse philosophique. Un peu comme Marcel Griaule, l'ethnologue français, s'était mis à

l'écoute du vieux chasseur aveugle, le Dogon Ogotemmêli, pour écrire sous sa dictée son fameux Dieu d'eau publié en 1948.

En générale, nous n'avons pas forcément besoin d'écriture pour que se développe dans une société l'esprit philosophique au sens de Voltaire ou de Socrate, le non-conformisme social et idéologique. La vraie question, cependant, est celle-ci : quel traitement faut-il appliquer aujourd'hui à cet héritage oral? Doit-on le laisser en l'état ou doit-on le transcrire ? Ce qu'on observe partout, de Dakar à Nairobi en passant par Bandiagara, au Mali, c'est que l'ère de la transcription a depuis longtemps commencé, et que les meilleurs défenseurs de l'oralité sont les premiers à se livrer à cet exercice. Les autres, qui s'en tiennent à l'affirmation idéologique de la supériorité de l'oral sur l'écrit, mènent un combat d'arrière-garde.

La philosophie africaine n'est-elle pas trop souvent le produit d'une confusion des genres : désignation comme telle des contes, proverbes, mythes etc. On parle aussi de « sagesse africaine » comme l'on parle de « sagesse grecque » ?

La pensée africaine est aussi vieille que les peuples africains eux-mêmes. Mais la philosophie africaine, c'est autre chose. Son histoire est une partie de l'histoire de l'écriture. Les travaux du père Claude Sumner ont fait connaître voici les écrits des philosophes éthiopiens Zera Yacob et Walda Heywat, du XVIIe siècle. On parle aussi de plus en plus des manuscrits de Tombouctou qui remontent au Moyen-Age, et où des langues africaines étaient transcrites avec un script arabe. Certains, comme le Congolais Théophile Obenga et plus récemment, le Camerounais Grégoire Biyogo, font remonter à l'Egypte pharaonique les origines de la philosophie africaine. Ce qui est remarquable dans tous ces travaux, c'est qu'ils vont bien au-delà du concept traditionnel, c'est-à-dire ethnographique, de la philosophie africaine. La critique de l'ethnophilosophie aura ainsi libéré le projet d'une histoire de la philosophie africaine (Sumner 1982 ; Obenga 1990 ; Biyogo 2006).

Il faut prendre au sérieux les travaux récents de Mamoussé Diagne, ou il met en évidence les procédés et procédures habituels, le mode de fonctionnement des civilisations de l'oralité et les raisons pour lesquelles ces civilisations ne pouvaient en aucune manière produire, dans ces conditions, une philosophie au sens le plus rigoureux du terme (Diagne 2005, 2006). La philosophie africaine, c'est la philosophie faite par les Africains.

L'ethnophilosophie a été une tentation. Elle l'est toujours, dans plusieurs universités en Afrique, le besoin s'était déjà fait sentir, d'instituer un cours de '' philosophie africaine ''. Cette tendance s'est aussi beaucoup développée dans les universités américaines, où un

nombre croissant de départements de philosophie inscrivent à leurs programmes des cours de ‘’ philosophie africaine’’ (African Philosophy) ou des cours de philosophie africaine et afro-américaine, pour lesquels un néologisme a même été forgé (Africana Philosophy). Partout aujourd’hui, la tendance est de comprendre ces cours comme une réflexion à partir des textes africains ou afro-américains, et non plus simplement comme des cours d’ethnologie ou d’anthropologie culturelle sur les systèmes de pensée ou les visions du monde collectif. Les choses, cependant, ne sont pas toujours aussi claires qu’on l’aurait souhaité, et l’on a parfois affaire à des amalgames ou à des discours hybrides, qui mélangent les registres ou les niveaux de discours au lieu de les distinguer pour mieux les articuler.

Il y a toujours place, aujourd’hui comme hier, pour une bonne sociologie des représentations collectives. La critique de l’ethnophilosophie n’enlève rien à la prégnance, à l’omniprésence et au caractère contraignant de ces représentations. Elle met en garde simplement contre la tentation de les prendre pour ce qu’elles ne sont pas : une philosophie.

La cosmogonie dogon, les cosmogonies, théogonies, anthropogonies africaines méritent d’être étudiées pour être comparées, non à la philosophie occidentale, mais aux mythologies des autres cultures, y compris celles de l’Occident. Les systèmes traditionnels de valeurs et de normes, les règles qui président à l’organisation et à la vie en société, les us et coutumes, les systèmes de pensée qui les fondent et les justifient, méritent d’être mieux connus, aujourd’hui comme hier. Nous ajouterons seulement deux nuances : 1) ces pensées ont beau être dominantes dans la société à l’époque considérée, elles ne sont jamais unanimes et incontestées. Le chercheur d’aujourd’hui doit pouvoir retrouver, derrière l’apparence d’unanimité, la gamme variée des pensées marginales et ou contestataires :2) le système de pensée dominant d’une société à un moment donné de son histoire ne saurait être érigé en philosophie. Il doit être considéré au contraire comme une pensée-déjà-là, qui doit être objectivée et tenue à distance, une pensée pour laquelle, ou contre laquelle le penseur actuel doit se déterminer s’il se veut philosophe.

En toute rigueur, la ‘’philosophie de l’Ubuntu’’(philosophie de l’humain, philosophie de l’être-homme) n’apporte rien de nouveau par rapport au discours traditionnel (ethnologique ou ethno-philosophique). Par exemple sur l’homme dans la pensée bantoue ou sur ce qu’on a appelé plus généralement l’humanisme africain. Tout se passe un peu comme si les Sud-Africains, longtemps coupés du mouvement des idées dans le reste de l’Afrique, découvraient maintenant, avec un décalage de soixante ans et avec un enthousiasme nouveau, des thèmes

longtemps ressassés ailleurs, en Afrique de l'Ouest ; de l'Est et du Centre, et qui ont fini par montrer leurs limites : la négritude de Césaire, Senghor et Léon-Gontran Damas, l'African Personality de Blyden, la philosophie bantoue de Tempels et de ses nombreux émules européens ou africains, etc. Mais le contexte n'est plus le même, et c'est ce qui est fascinant. Ces vieilles idées ont acquis dans l'Afrique du sud post-apartheid une actualité nouvelle. Quand la première puissance économique du sous-continent s'approprie un vieux concept et le rend opérationnel, il prend une nouvelle dimension.

Ubuntu, c'est l'être humain compris comme ''être-avec''. L'idée n'est pas nouvelle. Un philosophe zaïrois brandissait déjà fièrement, dans les années 70, la philosophie de la bisoïté, d'un mot lingala qui signifie ''nous'', 1ère personne du pluriel : biso. En Afrique du sud cependant, il prend une connotation très précise : Blancs et Noirs font partie de la même nation, la nation arc-en-ciel. Plus précisément encore, dans le contexte de la commission ''Vérité et Réconciliation'' présidée par Desmond Tutu : victimes et bourreaux ont vocation à construire ensemble un avenir commun, et cela suppose la confession et le pardon. Ubuntu devient alors le nom d'un projet de société multiculturelle et multiraciale, fondée sur la tolérance, l'entraide et le partage. Etant donné cette connotation idéologique et politique, il n'est pas surprenant que le mot ait été utilisé, pour des raisons publicitaires, dans le domaine informatique, pour désigner un nouveau système d'exploitation dont une des caractéristiques est d'être téléchargeable sans frais. L'Afrique du Sud fait une expérience extraordinaire dont on ne peut prévoir l'issue.

La philosophie africaine, comprise comme une vision du monde collective, a d'abord été une invention occidentale, due en particulier à des ethnologues comme Griaule et à des missionnaires comme le franciscain belge Tempels, avant d'être massivement prise en charge par les Africains eux-mêmes. Griaule et Tempels ne sont d'ailleurs que l'aboutissement d'une histoire beaucoup plus ancienne, qui remonte au moins à Auguste Comte, Edward B. Tylor et James G. Frazer, entre autres (Tempels 1945 ; Griaule 1948).

Par contre, si nous appelons philosophie africaine la philosophie faite par les Africains (comme on appelle philosophie européenne la philosophie faite par les européens), l'équivoque se dissipe d'elle-même. Reste que philosophie africaine et philosophie européenne ainsi comprises, n'ont de sens qu'en tant que contributions régionales à un seul et même débat mondial où prend forme cette discipline universelle : la philosophie. De la même manière, si l'étude des croyances et des systèmes de pensée, l'analyse des phénomènes de

société en général, que ce soit en Afrique ou en Occident, relève de l'anthropologie et non de la philosophie, il faut souligner que l'ethnologie ainsi remise sur ses pieds, l'anthropologie culturelle doit aussi être entendue comme une discipline universelle qui appelle une collaboration mondiale.

Kwame Nkrumah, premier président du Ghana indépendant, mais qui avait fait des études de philosophie à Philadelphie, aux Etats-Unis, ajoutait à l'époque une nouvelle dimension. Dans un ouvrage publié en 1964, il constatait que l'Afrique d'aujourd'hui n'est plus ce qu'elle était, et que la culture traditionnelle y coexiste désormais avec les cultures arabo-musulmane et euro-chrétienne. Cette situation appelait de toute nécessité, selon lui, l'élaboration d'une philosophie et d'une idéologie de synthèse : le « consciencisme » devait être cette synthèse, sorte de bouée de sauvetage pour échapper à la menace d'un écartèlement insupportable ou tout simplement, comme il le dit aussi, d'une ''schizophrénie''. C'est déjà un progrès par rapport aux thématiques classiques. Notre identité est à venir. Elle n'est pas derrière nous, mais devant nous, dans le geste par lequel nous nous projetons, individuellement et collectivement, dans l'avenir. Nkrumah n'a pas pensé jusqu'au bout les implications de sa propre analyse, mais il était visiblement sur la bonne voie (Nkrumah 1964).

De l'époque glorieuse de l'ethnophilosophie, nous avons au moins, à coup sûr, hérité un thème : celui de la prééminence du groupe sur l'individu, comprise comme une des constantes des cultures africaines, ou de l'esprit de ces cultures. Ce thème était familier à des auteurs comme Senghor, Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta qui, intellectuels devenus hommes politiques, en tiraient des conséquences sur ce qu'ils appelaient le socialisme africain. Dans son *African Philosophy in Search of Identity*, déjà cité, et dans un autre ouvrage actuellement sous presse, Themes in *African Philosophy*, le philosophe kenyan D. A. Masolo signale l'importance de ce thème récurrent.

Nous attirons en outre l'attention sur l'un des thèmes favoris de Kwasi Wiredu, lui-même d'origine ghanéenne. L'une de ses préoccupations récurrentes concerne ce qu'il appelle la « décolonisation conceptuelle ». Celle-ci passe par la réhabilitation des langues africaines. A force de penser dans les langues européennes, nous avons fini par accepter comme évidentes et allant de soi des propositions qui n'auraient aucun sens si nous essayions de les traduire ou de les reformuler dans nos langues. Wiredu cite des exemples très précis. Sa démarche procède d'une dénonciation, ou plus exactement, d'une déconstruction du faux universel. Nous trouvons importante sa distinction entre les tongue-relative statements et les tongue-neutral

statements – entre les propositions linguistiquement marquées, qui n'ont de sens qu'à l'intérieur d'une langue ou d'une famille de langues donnée, et les propositions linguistiquement neutres, qui sont seules susceptibles d'avoir, sous certaines conditions, une validité universelle, c'est-à-dire transculturelle. « Philosophes africains, apprenons à penser dans nos langues ! », lançait Wiredu en forme de slogan, en conclusion d'une communication qu'il présentait à Nairobi en 1980.

Pour finir, nous attirerons l'attention sur quelques travaux récents de Souleymane Bachir Diagne, où il tente de concilier la « fidélité » islamique et l'exigence d'ouverture, l'exigence de tolérance et d'esprit critique constitutive de la philosophie (Diagne, Souleymane Bachir, 2001, 2008).

A travers cette pensée « en réaction », étaient déjà posés des problèmes essentiels et d'une portée universelle. D'un autre côté, cependant, on n'en a pas fini avec la liquidation du lourd héritage du passé. Ce n'est pas un hasard si on a inventé outre-atlantique les « études postcoloniales» dont la préoccupation, nouvelle par rapport au discours simplement anticolonialiste ou anti-impérialiste, est d'identifier rétrospectivement les ressorts du discours impérialiste ou hégémoniste. La critique de l'eurocentrisme est encore aujourd'hui une tâche inachevée. Témoins les travaux de Emmanuel Eze, où il cite et commente des textes visiblement racistes d'auteurs comme Hume, Kant, Diderot, Hegel, et d'autres philosophes réputés sérieux (Eze 1997 a et b). Sur cette question précise. Les auteurs cités ne pouvaient s'imaginer qu'ils seraient un jour lus par des Noirs, pas plus que Husserl, en écrivant la Krisis, ne pouvait imaginer qu'il serait un jour lu par les Papous de Nouvelle-Guinée. On peut raconter toutes sortes de sottises sur des peuples, dès lors qu'on les exclut de son cercle, réel ou imaginaire, de discussion et d'interlocution. Pour cette raison et d'autres semblables, le vrai problème de notre temps est d'élargir véritablement à la dimension de l'univers et de toutes les composantes du genre humain la base sociale du discours philosophique et scientifique.

Le philosophe est celui qui se prend au sérieux et devient très vite un donneur de leçons grandiloquent et verbeux. Mais le vrai philosophe est forcément plus modeste. Il sait que sa formation de philosophe ne le prépare pas mieux que d'autres à gouverner ou à gérer les affaires de la cité. Il sait qu'il doit d'abord se mettre à l'écoute des classes sociales ou des couches de la population qu'il a décidé de servir, se battre à leur côté, au coude à coude avec tous ceux qui ont fait ce même choix, discuter avec eux d'égal à égal en restant lui-même,

sans jamais se renier mais en restant ouvert, en permanence, à des découvertes et à des apprentissages nouveaux. Il sait aussi et surtout que le chemin est long, parfois désespérément long, entre un rêve légitime et sa réalisation, et qu'il doit allier l'exigence la plus haute et la patience historique. Il sait enfin qu'au sein même du mouvement il doit garder intacts son esprit critique et sa liberté de jugement. Il ne doit pas apporter son soutien inconditionnel à un régime, quel qu'il soit. Tout en reconnaissant, le cas échéant, les qualités de ce régime, tout en s'impliquant, au besoin, et en descendant dans l'arène, il doit garder intacte son arrière-boutique et dire courageusement, quand il le faut : sur tel et tel point, nous avons eu tort, et nos adversaires avaient raison. Aucun pouvoir n'aime entendre ce genre de discours. Le philosophe, pour cette raison, sera toujours insupportable.

De manière semblable aux autres approches territoriales de la discipline, la notion de philosophie africaine au singulier cache l'hétérogénéité et la multitude des pensées à l'intérieur du continent. Ce terme se trouve souvent employé comme un marqueur identitaire ou culturel plus que géographique, par exemple lorsque Lucius Outlaw catégorise tous les travaux s'intéressant aux écrits de philosophes africains dans le champ de *l'Africana philosophy* ou que Paulin Hountondji rattache les écrivains antillais Aimé Césaire et Frantz Fanon à la philosophie africaine. Si l'inclusion de la diaspora s'explique par l'histoire éclatée du continent, la démarche employée consiste parfois à utiliser plus ou moins explicitement la couleur de peau comme critère d'appartenance, comme Jean-Godefroy Bidima dans *La philosophie négro-africaine*. Ce dernier exclut ainsi, dans cet ouvrage, les interactions et les apports de la civilisation islamique, à l'inverse par exemple de Souleymane Bachir Diagne

2-2- Liberté et Philosophie africaine

2-2-1-Conception de Marcien TOWA sur la liberté dans la philosophie Africaine

La philosophie de Marcien Towa a pour cadre général la libération de l'homme. Il s'agit précisément de le soustraire à l'autorité despotique des systèmes idéologiques ou politiques qui entravent sa liberté. La philosophie de Marcien Towa apparaît donc sous ses traits fondamentaux comme une ode à la liberté en tant qu'elle est définie à la fois de manière formelle et de manière pratique.

Dans cette exaltation de la liberté, la pensée et la raison occupent une place importante, puisqu'elles sont pour le philosophe les marques d'un esprit libre.

En effet, la faculté à l'œuvre dans l'activité humaine libre est la raison et sa production est la pensée. C'est pourquoi la philosophie ne peut jamais faire que l'apologie de la liberté, c'est-à-dire de la raison et de la pensée. Or la pensée se dit essentiellement de manière critique, en tant qu'elle encourage l'usage de la raison dont le fonctionnement est avant tout négatif. C'est le sens « restrictif » que Marcien Towa assigne au verbe « penser ». Il explique qu'il faut entendre par penser, « peser », « discuter les représentations, les croyances, les opinions », « les confronter », « examiner le pour et le contre de chacune », « les trier » et « ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de critique et de tri ».

Par cette vision « restrictive » du terme « penser », Towa se situe dans le courant philosophique ouvert par Descartes, et insiste sur l'aspect critique de la philosophie. C'est ainsi qu'il propose de définir cette activité comme la « pensée de l'Absolu ». Le terme Absolu renvoie ici à tout ce qui se présente à l'homme comme obstacle à son épanouissement, c'est-à-dire à la pensée. L'Absolu, c'est ce qui ne veut pas être pensé, ce qui résiste à ce mouvement, mais que doit nécessairement penser la philosophie. Chez Towa, l'Absolu se dit de deux manières et chacune de ces manières implique une expression positive et négative. Il y a d'abord l'Absolu idéologique qui se dit négativement en tant que mythe dont le plus élaboré est Dieu, et se dit positivement en tant que valeurs.

Théoriquement, la philosophie doit donc penser la divinité et penser les valeurs qui apparaissent comme les fils conducteurs de la vie humaine. La philosophie, par essence refuse l'autorité de Dieu, c'est-à-dire en général, toute idée de sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. Autrement dit, la seule autorité, l'autorité suprême que reconnaît la philosophie, c'est-à-dire la pensée en tant qu'elle se déploie concrètement, est la raison elle-même : c'est pourquoi la philosophie est essentiellement sacrilège. Dans cette optique essentiellement critique, la philosophie détruit l'idée de Dieu comme fondement des valeurs.

Towa prend ainsi ses distances avec une bonne partie de la philosophie et affirme que la désacralisation de Dieu n'entraine pas une destruction des valeurs. Au contraire, éliminer Dieu, c'est laisser plus de place à l'homme pour réfléchir sur lui-même ainsi que sur le sens à donner à sa vie. Les normes ne doivent donc plus être imposées du dehors, mais du dedans, par la raison dans un dialogue critique avec elle-même.

Il y a ensuite l'Absolu pratique que Towa identifie comme étant la tradition. Selon lui, la tradition utilise le même « camouflage » que Dieu, en se faisant passer pour ce qui est sacré. Towa applique donc à la tradition la même critique précédente, tout en faisant remarquer qu'il faut comprendre la tradition de deux manières. D'abord de manière négative pour la critiquer, mais aussi et surtout de manière positive, pour la continuer. C'est le sens de la distinction towaïenne entre « tradition » et « traditionalisme ».

Il écrit que « Le traditionalisme est immobilisation de la tradition par sacralisation ou par naturalisation »[17] elle « enferme et limite », tandis que la tradition véritable est en tant que praxis créatrice, le moment où nos ancêtres, c'est-à-dire ceux dont nous tenons la tradition sous forme de système de valeurs, de coutumes, de mœurs, durent être des créateurs.

Pour Towa en effet, Les artisans de la tradition étaient eux-mêmes des créateurs, et nous leur rendons hommage, non en reproduisant fidèlement ce qu'ils nous ont laissé, mais en honorant leur mémoire, c'est-à-dire en nous positionnant nous-mêmes comme ce qu'ils furent: des créateurs. Sur le plan pratique, la philosophie est l'objectivation de cette double

visée iconoclaste et révolutionnaire. Une dimension fondamentale de la pensée de Marcien Towa est la critique. C'est d'ailleurs dans ce domaine qu'il se rendit célèbre en critiquant le Président Sénégalais Léopold Sédar Senghor, qu'il accuse d'avoir travesti la dimension révolutionnaire du mouvement de Négritude jusqu'à faire coïncider ce dernier avec le colonialisme. Selon Marcien Towa, la Négritude senghorienne s'oppose aux fondements même de ce mouvement, car son but est d'aboutir à neutraliser le Nègre pour lui faire accepter la réalité telle qu'elle est. Cette critique est constante chez Towa, depuis sa thèse de Doctorat de 3e Cycle (Poésie de la Négritude) jusqu'à son Doctorat d'État (Identité et Transcendance). Towa conclut donc que la poésie de Senghor dégage une vision intolérable du Nègre qui réside dans une confusion entre le biologique et le culturel: c'est la « biologisation du culturel », c'est-à dire le racisme.

Par le terme "ethno-philosophie", Marcien Towa désigne une pensée issue de la volonté d'Africains et de non-Africains de faire surgir du passé une expression culturelle à opposer à l'impérialisme et au racisme occidental. Mais ce terme a une connotation péjorative. Il signifie que les adeptes de cette discipline trahissent à la fois l'ethnologie et la philosophie. L'ethnophilosophie trahit l'ethnologie selon Towa parce que son exposé de la culture n'est pas objectif, et elle trahit la philosophie parce qu'elle manque de critique vis-à-vis de cet exposé. Il faut distinguer en outre, la critique que Marcien Towa adresse à l'ethnophilosophie, de celles de Césaire, d'Éboussi Boulaga et de Paulin Hountondji notamment. Césaire, Eboussi Boulaga et Paulin Hountondji ont pour référent essentiel un missionnaire belge du nom de Placide Tempels, qui a publié en 1945 un livre intitulé La philosophie bantoue, et dans une moindre mesure, pour Éboussi Boulaga dans *La crise du Muntu* et Hountondji, Alexis Kagame. La critique de Marcien Towa quant à elle, vise explicitement Basile-JuléatFouda.

[17]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,* 1971, Yaoundé, Clé, p.27-28.

Le concept d'expérience esthétique est extrêmement vaste. Son contenu est très riche et il varie à travers le temps et l'espace. Pour l'Afrique comme pour d'autres continents, l'expérience esthétique englobe tout ce qui relève de nos cinq sens : le toucher, l'odorat, l'ouïe, le goût et la vue. En Afrique, l'art a fleuri dans ces cinq directions. Il a même exploité les nombreux et imprévisibles espaces d'intersection des données des sens pour éclore dans le domaine de la poésie sous forme de poèmes et chansons, dans celui de la religion avec les prières et les hymnes, dans le domaine si important de l'art culinaire à travers finesses et raffinements dont les non-habitués n'ont perçu que les « odeurs », et même dans le domaine de la technique où des objets conçus comme purement utilitaires sont fabriqués avec tant d'amour et de soin qu'ils ont été jugés dignes de figurer dans les meilleurs musées du monde.

Même la magie et le soi-disant fétichisme africain sont envahis de préoccupations artistiques, les créateurs africains ayant maîtrisé au plus haut point le maniement du rythme de la matière pour célébrer l'esprit. Il y aurait donc beaucoup à dire au sujet de l'expérience esthétique africaine. Nous nous contenterons de soulever trois questions qui nous offriront autant de voies pour dresser un état des lieux et déployer un regard philosophique.

2-2-2-Conception de Paulin HOUNTONDJI sur la liberté dans la philosophie Africaine

Selon HOUNTONDJI la liberté va permettre à l'Afrique de penser sa vraie identité. Pour lui, La philosophie africaine doit fonctionner en rupture avec une adhésion massive à des valeurs d'une autre époque et d'un autre temps. Pareille rupture implique qu'il n'y a pas de philosophie collective. Il appartient, au contraire, à l'Africain de faire œuvre originale. C'est à l'Africain, pris comme sujet, qu'il appartient de promouvoir la philosophie. Ce n'est donc plus la communauté qui pense à la place de l'individu. Une telle libération du sujet de la pesanteur du groupe implique désormais une multitude de visions et d'opinions, une pluralité de conceptions qui, loin de se réduire à une plate répétition les unes des autres se présentent au contraire sous l'angle de la contradiction. A ce sujet , pour HOUNTONDJI, il faut en finir avec la valorisation exclusive de la pensée collective et reconnaître la nécessité, sur toutes les questions essentielles, d'une pensée personnelle, d'une prise de position qui engage la responsabilité de chacun et permette de construire, aux lieu et place de ces simulacres de débat où l'intimidation tient lieu d'argument et où l'on attend de chacun qu'il confirme son adhésion passionnelle à un catéchisme collectif, des débats authentiques fondés sur une libre confrontation et commune recherche de la vérité. Or, justement, la condition à toute

contradiction demeure d'abord et avant tout la discussion née d'un débat entre gens parlant de la même chose. Nous pouvons comprendre d'après HOUNTONDJI que la philosophie africaine, pour émerger, requiert un renoncement définitif et absolu à l'ethnophilosophie qui, en libérant l'individu de la pesanteur du groupe, lui donne le libre accès à la parole et à l'expression. Une fois ces obstacles levés, nous pouvons dès à présent nous interroger sur l'orientation nouvelle à donner à la philosophie africaine.

Chapitre 3 : Portée, limites et perspectives

3-1-Portée

Nous commencerons par nous interroger sur l'expérience esthétique africaine aujourd'hui, puis nous prendrions en considération la place que la philosophie occupe ou pourrait occuper en son sein. Nous essaierons pour finir de voir dans quelle mesure un regard philosophique porté sur cette expérience pourrait tirer profit d'un contexte de dialogue entre les philosophes et les penseurs africains, américains, et la diaspora noire.

En attendant de pouvoir circonscrire avec toute la précision souhaitable ce qu'est une expérience, qu'elle soit individuelle et/ou collective, trois choses caractérisent l'expérience esthétique africaine du moment. La première est une intense effervescence. La seconde est une grande liberté de choix, même si ce dernier reste conditionner par un pouvoir d'achat qui varie beaucoup d'une société à l'autre ou d'une classe sociale à l'autre. La troisième qui n'est que le résultat des deux premières dûment analysées, est une acculturation galopante. Nous appelons effervescence la véritable ébullition qui s'impose à l'observateur lorsqu'il considère, même superficiellement, ce qui se passe dans nos langues, nos musiques, nos littératures, nos films, nos philosophies, nos religions, notre moral, notre politique et même nos techniques, qui sont les manifestations d'une science que nous avons du mal à maîtriser dans nos écoles.

Tout le monde sait que les langues africaines sont nombreuses, voire très nombreuses. Néanmoins quelques langues s'imposent, autorisant le tracé encore approximatif d'aires linguistiques à l'intérieur desquelles il serait possible de parler de dialectes. La langue peul, le haoussa, le yoruba, le fon-gbé, le sonrhaï illustrent l'aire linguistique ouest-africaine. Le swahili domine l'aire linguistique est-africaine et les langues bantou, sur lesquelles Kagamé (1976) a laissé de précieuses cartes forment l'aire linguistique de l'Afrique du centre et du sud où émergent comme langues aujourd'hui dominantes le lingala, le kiluba, le kikongo, le khoïsane et d'autres. Cependant, malgré cette richesse linguistique pour le moment écrasante, nous voyons bien que l'Afrique actuelle fait des efforts immenses pour parler l'anglais, le français, l'espagnol, le portugais, l'arabe et certainement bientôt le chinois. L'effervescence et l'ébullition linguistique correspondent au travail multiforme que déploient les Africains pour ajouter à leurs langues natives qu'ils connaissent toujours et déjà, toutes ces langues dominantes parmi lesquelles celles de provenance européenne qui conditionnent la réussite d'une carrière.

La musique africaine actuelle reflète à merveille cette ébullition des idées (Cowen 2002), des images et surtout des sons et des rythmes. À nos instruments traditionnels au

nombre desquels on trouve le tam-tam, le balafon, la guitare, la cora, la flûte, la calebasse ou le simple canari posé ou non sur un vase d'eau, sont venus s'articuler, et non pas s'ajouter, le piano, la guitare européenne, le saxophone, le violon européen, le tambour européen… On voit bien qu'au lieu d'étouffer le génie de nos créateurs en matière de musique, ces instruments venus d'ailleurs semblent donner à ce génie un coup de fouet salutaire qui fait jaillir des mélodies inédites sur des rythmes parfois déroutants. Quant aux littératures, on sait que de louables tentatives de production en langues africaines ont été menées ici et là. Nos poèmes, nos romans, nos pièces de théâtre, nos conférences politiques, nos discours religieux ne s'embarrassent pas du fait d'être produits en langues étrangères pour extérioriser un génie créateur duquel Léopold Sédar Senghor et Wole Soyinka sont de dignes représentants, tandis qu'Aimé Césaire prouve à sa manière comment ce génie a pu traverser les océans et cependant s'épanouir.

Aussi ne sera-t-on pas étonné de constater le bouillonnement de l'expérience esthétique jusque dans le domaine de la religion (Lalèyê 1993). Car les religions traditionnelles ont beau être là, dans tout ce qu'elles comportent de mystérieux, d'énigmatique et d'insaisissable comme il sied à toute religion ordonnée au sacré, au numineux voire au transcendant: mais qu'ils portent soutane, veston, burnou ou boubou, les Africains lisent la Bible et le Coran dans le texte. La religiosité africaine dont les Africains offrent le spectacle scintille en des milliers de réalisations d'ordre esthétique, que ce soit dans le chant, la danse ou les costumes (Lalèyê 2000).Dans le domaine de la morale aussi l'Afrique est en ébullition car les règles qui président à la conduite individuelle et collective ne viennent plus seulement de la coutume et de la tradition ; elles s'inspirent désormais directement et indirectement des droits de l'homme et du citoyen et on se demande comment les Africains d'aujourd'hui s'y prennent pour gérer leur conscience morale et juger leurs propres actions.

Certes, ces religions traditionnelles ont dû se transformer pour s'adapter aux nouvelles conditions de vie imposées aux filles et aux fils d'Afrique. C'est pourquoi, en observant adéquatement les diverses formes actuelles de religiosité africaine hors d'Afrique, il est possible de comprendre certaines de ces formes en Afrique. Un dialogue intelligemment conduit pourrait permettre à ceux de la Diaspora noire qui s'interrogent plus ou moins douloureusement sur leurs racines d'échanger avec les Africains qui sont restés sur le continent et qui, pour décider de ce qu'ils devraient faire, pourraient avoir intérêt à laisser parler ceux de la Diaspora et leurs descendants. Il est heureux que la première décennie du troisième millénaire ait été marquée par une déclaration universelle sur la diversité culturelle,

très tôt suivie d'une convention sur la diversité culturelle (Unesco 2002, 2005). Pendant ce temps, les États africains qui ont adopté une Charte culturelle de l'Afrique en 1976 ont jugé opportun, une trentaine d'années après, d'adopter une Charte de la Renaissance Culturelle africaine. Cela veut dire que si les Africains ont besoin d'un cadre et d'instruments juridiques pour œuvrer à leur spécificité culturelle (Lalèyê 2010b) dans le respect bien compris des spécificités culturelles des autres hommes, ce cadre et ces instruments leur sont désormais fournis.

Il ne reste qu'à ceux de ces Africains qui jouissent d'une formation philosophique (Lalèyê 1982) de se demander de quelle manière la philosophie pourrait contribuer à rendre les différents discours qui se tiennent déjà sur notre vécu culturel plus cohérents avec nos origines, en tout cas avec ce que nous en savons, et plus conformes à nos aspirations, dans le strict respect des aspirations des autres hommes.

3-2-Limites

La réflexion philosophique est un besoin parmi les besoins et comme telle, elle serait un effort de mise en ordre du monde. Le philosophe cherche le vrai mais le vrai n'est pas encore le réel, car le vrai reste enfermé dans le cadre du jugement. Par conséquent,

> « La question de savoir si nous avons ou non une philosophie, doit donc être résolument subordonnée à l'examen impartial et au jugement objectif de la valeur intrinsèque de la philosophie, au sens européen du terme et au rôle qu'elle est susceptible de jouer relativement à notre dessein fondamental. »[18]

Pour Marcien Towa, l'ethnophilosophie est une anti-philosophie, car le philosophe doit s'inspirer de la science ou, mieux, des sciences. Or, les sciences ne s'éclairent que par des théories qui dépassent les sens. Ces théories ne sont pas celles qu'imaginent les savants pour faire progresser leurs disciplines. Elles sont pour le philosophe une recherche de principes. Pour Towa, toute connaissance doit impérativement passer sous le crible de la raison. Et si la raison peut être à la fois le sujet et l'objet de la critique, c'est qu'elle est ce pouvoir spécifique et parfaitement original que possède la pensée d'opposer à ce qui est ce qui doit être. Elle doit imprimer à la pure et simple existence, ce qu'elle ne crée pas et que seule l'expérience peut lui révéler. Le sceau d'une nécessité et d'une universalité doit exprimer son exigence normative. L'acte propre de la pensée est le jugement qui décide de toute chose comme d'un cas relevant d'une règle. L'objet propre de la philosophie, comme connaissance de la raison humaine émane des conditions nécessaires à l'exercice légitime de sa propre normativité. Or, dit Towa,

[18]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle*, 1971,Yaoundé, Clé,p.5.

> « La philosophie populaire recherche moins la pénétration intellectuelle que l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré ou la religion. Elle croit trouver dans ce zèle brûlant un raccourci vers le vrai, lui épargnant de suivre le long chemin de culture philosophique, le mouvement riche et profond à travers lequel seul l'esprit parvient au savoir. Le résultat décevant en est en fait la présomption d'idées toutes faites qu'on n'estime pas utile de soumettre à la discussion (…) Le recours au sens commun, à la pureté de la conscience ou à l'innocence du cœur comme fondement ultime des ''vérités avancées'' par la philosophie populaire ruine en fait toute possibilité de dialogue et d'accord entre les hommes.»[19]

La réflexion qui caractérise la philosophie doit prendre la forme d'un reflux de la pensée sur ses propres sources vives qui lui permet de se ressaisir comme l'origine du sens qu'elle confère à ses objets et à ses œuvres. Loin que les réponses à ses questions soient déjà quelque part dans l'au-delà d'une transcendance plus ou moins inaccessible, elles ne se découvrent que progressivement dans leurs liens, aux problèmes que l'esprit peut et doit se proposer, comme autant de tâches à accomplir. Assurément, comme toute connaissance digne de ce nom, la philosophie vise bien cette valeur de vérité qui se définit par l'accord de la pensée avec son objet. Mais son objet à elle, c'est le critère de cette vérité qui ne qualifie pas seulement les solutions, mais les problèmes eux-mêmes. Le lieu qui lui revient en propre ne se situe pas dans le ciel. L'homme ne peut s'exalter jusqu'à des visions supraterrestres car nous dit Towa :

> « La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodiques.»[20]

Or, l'ethnophilosophie n'est rien d'autre que le témoignage des sociétés tribales, ethnocentriques. Elle se ramènerait à la problématique centrale de la pensée tribale. La problématique de l'ethnophilosophie n'est que la pratique victorieuse d'une pensée douteuse et mythique. Or,

> « la mentalité mythique érige directement un comportement individuel en norme universel de comportement, une opinion individuelle en vérité universelle, du seul fait qu'il s'agit du comportement de la volonté ou des déclarations d'une individualité, homme ou dieu posé comme exemplaire (…) Ce qui caractérise donc essentiellement un esprit mythique, c'est son inaptitude ou son renoncement à penser, à réfléchir d'une manière personnelle et autonome.»[21]

---

[19]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,*1971,Yaoundé, Clé,p.65.

[20]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,*1971,Yaoundé, Clé,p.70.

[21]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,*1971,Yaoundé, Clé,p.28.

Selon Towa, le mythe prôné par l'ethnophilosophie ne peut être de la philosophie, car le mythe est une invitation à la divagation émerveillée de l'esprit à travers le temps et l'espace. La philosophie, quant à elle, refuse de livrer les hommes à la tyrannie, ennemie de la liberté et de la pensée. Son rôle est seulement de penser les croyances mythologiques tout en les pesant et les soupesant sous le regard vigilant de l'esprit. Toute l'évolution ultérieure de l'ethnophilosophie traduit les ruses inopérantes d'une civilisation incapable de surmonter les apories soulevées par son propre développement. Idéologiquement, l'effort de l'ethnophilosophie consiste à empêcher chez le dominé toute prise de conscience de sa condition réelle de dominé et d'esclave en le dépréciant à l'histoire. Selon Marcien Towa, à l'heure où se creuse partout sur notre continent le fossé entre oppresseurs et opprimés, à l'heure où se radicalisent les divergences politiques, l'ethnophilosophie prétend que nous avons toujours été, que nous sommes et seront toujours unanimes. Et pourtant, puisqu'en ce domaine, elle n'a affaire qu'à elle-même, elle devrait résoudre les problèmes qu'elle se pose et qui ne lui sont pas imposés par la variété infinie des objets, la richesse inépuisable des choses - qu'elle en soit définitivement incapable pourrait nous faire perdre toute confiance en elle et engendrerait le scepticisme. C'est un fait, cependant, que loin de progresser d'un pas assuré qu'on a vu prendre à la philosophie, l'ethnophilosophie n'a cessé au contraire d'offrir le spectacle humiliant pour la raison humaine d'un perpétuel champ de bataille où les ethnophilosophes s'affrontent depuis des années en des combats sans issue.

Livrée à elle, en ethnophilosophie, la raison devient statique : les conclusions de ses raisonnements sont contestées, sa législation devient antinomique et se montre incapable de trancher entre les thèses qui s'excluent.

Ainsi le succès qu'elle connaît en Afrique et qu'attestent les progrès incessants de la philosophie et de la science, conduit plutôt à soupçonner que sa singulière destinée en philosophie, où elle ne peut pas plus esquiver les questions que leur donner une réponse, provient d'un malentendu, d'une méprise que l'on doit pouvoir dissiper. Il y a une énigme à déchiffrer et sans doute une nouvelle route à trouver. Si l'on parvient à savoir comment on parvient à la notion de philosophie et ce qui caractérise la philosophie, on disposera du même coup d'un critère permettant de décider de l'aptitude de l'ethnophilosophie à y parvenir et de trouver la voie qu'elle devra suivre à cette fin. La solution de ce problème présente un caractère préjudiciel en ce sens qu'il a été formulé parce qu'on voulait savoir si l'ethnophilosophie est possible comme philosophie ; ce qui a conduit à s'enquérir d'abord des conditions qui rendent possible les philosophies existantes en y retrouvant la manifestation du pouvoir de connaître qui est propre à l'homme. La philosophie s'accorde à la critique et celle-ci est

d'abord cette méthode nouvelle, voire une science des conditions qui permettent à la raison de constituer la science et du coup lui permettront aussi de constituer les éléments de l'ethnophilosophie en éléments d'études philosophiques. Ce caractère préliminaire lui assigne une place bien à part : elle est la connaissance que l'ethnologie prend d'elle-même. Pouvoir de connaître, il faut qu'elle sache dans quelle mesure elle peut y parvenir ; puissance législatrice selon la formule de Kant, il faut que l'ethnophilosophie se fasse comparaître à son propre tribunal où seront reconnus ses droits, condamnées ses compétitions abusives, bref où il sera décidé des limites à l'intérieur desquelles elle peut légitimement faire usage de ses principes.

La philosophie elle-même doit viser à désigner cette entreprise qui se propose non pas l'extension des connaissances ethnophilosophiques, mais leur justification, selon un jugement qui décide de leurs conditions de validité. L'ethnophilosophie proposera ainsi l'idée d'une philosophie nouvelle pour souligner qu'elle n'entend pas être une connaissance des cultures et des valeurs africaines, mais seulement de leurs concepts dans la mesure où cela est possible a priori, bref la philosophie de l'usage légitime des éléments ethnophilosophiques. Mais la critique se proposant avant tout de frayer à l'ambition ethnophilosophique de la culture africaine, cette voie royale de la "connaissance" africaine que celle-ci a déjà su trouver pour son entreprise philosophique, elle doit également pouvoir se présenter comme un traité de méthode. Tout naturellement, l'acte de naissance des philosophies déjà constituées, prend la valeur d'un exemple et d'un modèle pour l'ethnophilosophie. D'ailleurs, comme le dit Dibi Augustin,

> « Si le peuple africain revendique un trait tel que la solidarité ou l'hospitalité comme une qualité qui le déterminerait en propre, immuable et irréductible au temps, ce trait devient une hypostase, quelque chose de solide, en tendant à se suffire à lui-même, ne parvient plus à rendre raison de ce pourquoi l'on est solidaire. Ainsi cristallisée, parce qu'il n'est plus tenu compte de l'articulation inévitable de l'ensemble des questions humaines et des déplacements subis par cette articulation dans l'histoire, la solidarité n'est plus vécue par l'individu que comme une simple couverture en se faisant intérieurement violence, puisque l'individu agira pour se rendre extérieurement conforme à une image qui ne vient pas de sa volonté intime (…) Dans cette fermeture sur soi du singulier jusqu'à l'extinction de la visée d'intentionnalité qui pourtant lui rend raison et à son propre obscurcissement, comment le désir de reconnaissance pourrait-il avoir la chance d'aboutir ?»[22]

Or, il est décisif que l'ethnophilosophie revêtît la forme d'une révolution, d'une conversion. L'ethnophilosophie rentrera dans la voie de la philosophie lorsqu'elle aura cessé d'être tenue en lisière par l'ethnologie et qu'elle aura entrepris de la soumettre à ses propres exigences, car elle ne peut pleinement saisir que les objets produits par son initiative. Il faut, cependant, reconnaître que l'intention des ethnophilosophes était bonne, car leur " Science"

[22]Dibi Augustin Kouadio, *la philosophie africaine comme devoir-être*,Africulture,2010/3 (n°82),p.74.

était une sorte de «garde – fou de la civilisation africaine », défenseur inébranlable de la culture africaine en face des aberrations des sociétés industrielles. Mais, en fait, Towa croit que les Africains à un moment donné ont pris conscience de leur état d'être assujettis, car on avait cru à tort que seule l'intuition caractérisait l'esprit africain. L'Africain se trouverait dans un rapport immédiat avec son objet et celui-ci est tel que le sujet est englouti dans la substantialité, si elle n'est pas enfermée dans les ténèbres de la nuit. L'esprit africain, avait – on dit, n'arrive pas à se défaire de l'unité compacte des choses et de l'existence pour s'affirmer dans sa liberté subjective. L'homme Africain en tant que sujet, n'aurait malheureusement pas encore produit de lui-même l'objet universel afin de parvenir à l'histoire universelle selon la formule de Hegel. L'objet quant à lui, n'aurait pas encore eu sa seconde naissance dans le sujet, comme nous l'avons déjà dit. Son mode d'être spirituel ne serait pas encore objet de représentation, mais se caractériserait formellement par l'immédiateté. C'est pourquoi, l'objet visé, ne serait rien d'autre qu'un sujet déterminé par l'immédiateté et d'une manière immédiate à l'instar du soleil naturel hégélien.

Comme le soleil, il serait l'image de la fontaine sensible et somnambulique, non spirituelle et non dévouée, et apparaîtrait par conséquent comme un individu naturel. Fort de ces critiques, certains Africains vont s'appuyer sur les mythes, la littérature orale, la culture et autres proverbes pour affirmer l'existence d'une philosophie africaine propre, tout en posant la limitation et l'imperfection de tout être réel ou considéré comme tel. Ces auteurs Africains s'évertueront à poser en principe la nécessité d'un effort, d'une réflexion en commun, d'un échange de vues, d'un débat pour la détermination véritable des valeurs et des normes suprêmes. Mais ce qu'il y a de profondément anti-philosophique dans ces mythes et ces proverbes,

> « C'est cette fermeture sur soi du cercle des connaissances. L'esprit philosophique est avant tout un esprit d'ouverture, de nécessaire dépassement des contingences, un esprit scientifique aussi pour finir.»[23]

Par ailleurs, à force de s'interroger sur "l'homo-africanus", le type négro-africain, on risque de l'hypostasier et l'on finit par ne pas comprendre les réalités africaines du moment. Ne tenant donc pas compte de la différence philosophique, l'ethnophilosophie telle qu'elle s'est pratiquée jusqu'ici n'a trop souvent été qu'une voie de facilité, faisant l'économie à la fois des techniques et des méthodes d'enquête ethnologique et de la discussion philosophique des idées et des valeurs mises en avant, et tout ceci, au nom de l'africanité! C'est pourquoi, nous dit

[23]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé,1971,p.73.

Towa, elle est un obstacle à l'avènement de la révolution africaine, tout comme la néo-bourgeoisie et la Négritude qui l'ont vu naître. Et en esquivant le débat philosophique sur les idées et les valeurs, il ne lui reste pour les imposer, que la voie d'un dogmatisme desséchant dans lequel la négritude entendue comme retour à nos sources culturelles dans la fierté retrouvée, est pervertie, au point de n'être plus qu'un avatar du « magister dixit». En raison d'un tel dogmatisme, les idées avancées par l'ethnophilosophie sont figées dès leur mise au jour et ne sont susceptibles d'aucun développement. Il est vrai, chaque société, chaque collectivité, organise en Afrique, comme partout ailleurs, ses activités et son comportement en vue de certains objectifs fondamentaux et de certaines valeurs essentielles, conformément à certaines normes, à certaines éthiques, s'imposant au respect de tous. Ces normes peuvent reposer sur des mythes, sur des récits sacrés qui ont pour héros des êtres plus ou moins surnaturels.

Mais cela ne doit pas être traité de philosophique car la démarche philosophique se caractériserait selon Towa, par une liaison intime entre le souci de connaître rationnellement, méthodiquement, la réalité des choses et une bonne volonté de prendre appui sur ce savoir pour définir l'orientation profonde, absolue que doit adopter le comportement humain. Il est vrai,

> «Avec le mythe, l'homme crée la première culture, humanise le monde, c'est-à-dire l'organise à une totalité directement ou indirectement anthropocentrique. Mais en définitive, l'univers mythique, parce qu'il se fonde sur l'autorité de la tradition, ennemi de toute critique et de tout examen libre et personnel, fige les adaptations réalisées une fois pour toutes en comportements purement répétitifs et rituels et condamne à l'immobilisme. En fait le mythe ne fait que reproduire la nature et l'instinct. »[24]

Aussi faut-il admettre que l'exploitation de notre passé, l'examen de notre culture traditionnelle obéit à un souci d'objectivité et de connaissance de soi. Il importe donc de nous connaître tels que nous sommes, tel que le passé, proche ou lointain, nous a façonnés, d'appréhender l'acquis de nos ancêtres en vérité, dans toute sa splendeur et sa diversité. Il ne doit être ni approuvé, ni défiguré, ni momifié pour être montré en spectacle. La culture peut être très stérile : c'est là une chose bien connue. Mais, nous disons aussi que la culture ne doit pas exister seulement dans la tête de l'homme mais aussi dans son cœur. En vérité, c'est la réalité de l'homme tout entière qui doit exprimer la culture ; et l'homme est essentiellement un être qui doit avoir le sens de l'ordre éthique et du droit.

[24]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé,1971,p.11.

Si tel ou tel individu peut être conforme au principe de la vérité et de la justice, il n'en va pas de même pour les peuples et les ethnies. Ici, le principe universel imprègne toutes les sphères particulières de la vie et la vie en tant que conscience culturelle pratique, est pénétrée par la vérité. Ce qui se réalise dans la constitution politique, les relations juridiques, l'ordre éthique en général ou l'art et la science ne sont rien d'autre que la manifestation même de la vérité et de l'ordre dans ces différentes sphères.

> «Il est un fait dialectique que l'insistance unilatérale sur une détermination finit par se dissoudre en soi-même, puisque l'extrême, en ne connaissant plus de mesure, ne peut plus être qualifié : ce qui par suite, signifie pour lui la perte de tout. L'Afrique échoue à faire reconnaître à l'Europe sa particularité, parce que celle-ci, visée comme une chose, substantiellement, comme une détermination immuable qu'aucun regard venant de l'extérieur ne peut pénétrer, confesse de cette façon même qu'elle trouve seulement dans l'obscurité sa fidèle compagne et ne peut rien communiquer.» [25]

3-3- Perspectives

La décolonisation de la philosophie n'est pas synonyme d'une simple inclusion, au sein d'un cœur déjà constitué de la philosophie, de perspectives épistémiques historiquement marginalisées même si leur enseignement est, bien entendu, une de ses exigences. En effet, la production philosophique en Afrique témoigne d'elle-même de la profondeur du double discours que la tradition philosophique en Occident a développé sur plusieurs siècles eu égard à ceux et celles qu'elle se représente sous le signe de l'altérité radicale. De bout en bout, l'historiographie de la pensée critique africaine s'efforce de surmonter les obstacles sisyphéens auxquels sont, depuis les lendemains des Indépendances jusqu'à aujourd'hui, confrontés les intellectuels du continent pour s'émanciper des injonctions aliénantes imposées par la raison coloniale. En ce sens, le constat de l'existence et l'aveu du caractère racinaire de l'offense infligée par cette « bibliothèque coloniale » doit aussi obligatoirement mener la philosophie à l'auto-examen critique, la déconstruction de ses présupposés et la remise en cause de son canon.

Cette entreprise de déconstruction radicale exige, en particulier, de prendre au sérieux le racisme de certains auteurs du canon (Kant et Hegel sont ici examinés) afin d'élucider la fonction normative qu'occupe, dans leurs systématisations théoriques, le concept de « race » et ses effets sur les interprétations classiques que nous avons de l'égalitarisme, l'universalisme, le cosmopolitisme, la liberté, l'auto-détermination, etc. L'analyse approfondie de la place des catégories raciales dans l'histoire de la pensée moderne occidentale mène à la conclusion univoque de sa centralité dans le postulat progressiste des Lumières.

[25]Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle*,Yaoundé, Clé,1971,p.56.

Quoique leur pouvoir invasif ait été vastement exploré par les philosophes du continent, alors que s'institutionnalise progressivement le champ de la philosophie africaine, les indices par lesquels sont évalués les discours candidats à son appartenance continuent d'excommunier certains types de savoirs plus que les autres. La réflexion théorique féministe, notamment, est confrontée à ce déni de pertinence tandis que les propositions les plus en vue (c'est-à-dire, les mieux diffusées dans la recherche féministe transnationale, souvent produite dans les institutions académiques du Nord) recourent à des sur-simplifications que les continentales ont condamnées comme dangereuses pour leurs intérêts objectifs. Leurs contestations réitèrent les risques reliés à la romantisation de la puissance émancipatrice de la « tradition » percée. En ce sens, s'il n'est certainement pas interdit de réfléchir au potentiel critique dans les cultures ancestrales africaines, les études sur le genre, le mouvement féministe en Afrique et les philosophes s'insurgent à l'unisson contre la tentation de décoloniser la philosophie par le seul recours, sans autres formes de procès, aux « épistémologies indigènes ». Ce n'est pas sans précautions, en effet, que les intellectuels abordent les traditions, présumées imperméables au temps : plusieurs sont vécues par les Africains d'aujourd'hui (encore plus par les Africaines) comme des conservatismes réfractaires à toute critique, c'est-à-dire à la philosophie. Cela n'empêche pas que plusieurs philosophes s'y intéressent à certaines conditions, ouvrant ainsi de nouveaux horizons théoriques.

Que ce soit en pensée féministe, de postcoloniale ou en philosophie africaine, la considération des débats intime à rejeter la prétention de la philosophie orthodoxe à parler « depuis nulle part » et à reconnaître le caractère nécessairement situé de toute réflexion, fusse-t-elle normative. La Modernité philosophique a érigé son regard singulier au rang de catégorie référentielle pour le reste du monde, en lui ordonnant de s'y soumettre. Si cet universel surplombant est condamné à nullité par les perspectives qu'il a asservies, la déconstruction de ses fondements ne censure pas pour autant la possibilité d'un autre universel. Les philosophes africains sont particulièrement soucieux de penser leur condition historique en même temps que celle qui fait d'eux des agents du monde. En se faisant rencontrer les contributions afro descendantes et africaines, l'analyse sociale et théorique du panafricanisme est capable de témoigner, simultanément, de l'irréductibilité d'ancrages historiques faussement présentés comme unitaires et de la possibilité, malgré tout, d'un mouvement commun vers l'universel.

En somme, depuis l'Afrique, la décolonisation épistémique ne vise pas la reconnaissance d'une série de sous-champs disciplinaires classifiés par aire culturelle, mais la reconstruction « par le bas » d'une seule pratique vocationnelle de la philosophie. Ce n'est qu'en analysant les Lumières dans leur contexte d'émergence (l'impérialisme colonial) qu'on comprend que les idéaux de liberté,

égalité, citoyenneté, cosmopolitisme, etc. ont été conçus, dès le départ, dans la ségrégation imposée par la ligne de couleur. Inversement, la Révolution haïtienne, les Conférences panafricaines ou la Conférence de Bandung nous permettent de comprendre que les vrais responsables de l'universalisation de l'universel sont ceux que la

Modernité a exclus en amont…

CONCLUSION

En définitive, ce que Marcien Towa veut montrer à travers la critique de l'ethnophilosophie, c'est qu'il appartient maintenant à nous Africains, d'apporter à l'histoire, la foi et l'idée que le monde du Vouloir n'est pas seulement livré à l'Occident, qu'il n'appartient pas non plus au hasard. Nous n'avons pas d'autre but que d'éliminer le hasard. Nous devons chercher dans notre histoire, un but universel pour nous réaliser dans l'existence et développer nos propres personnalités. L'homme Africain doit s'efforcer de comprendre fidèlement l'histoire, d'appréhender le vrai car le vrai ne doit pas résider seulement dans la superficie sensible comme nous l'ont fait croire la Négritude et l'Ethnophilosophie. En toute chose, en particulier, dans tout ce qui est être scientifique et valorisé, la raison ne doit dormir, elle ne doit pas être titubante et ivre. Il faut user de la réflexion.

Voir et analyser le monde rationnellement, méthodiquement, objectivement, c'est aussi être vu rationnellement, méthodiquement, objectivement, par le monde. Mais pour connaître l'universel, la rationalité, on doit apporter avec soi la raison. Pour reconnaître et jouir de la modernité, on doit apporter avec soi aussi la raison et les matériaux nécessaires pour être "moderne". Pour connaître la substance de la modernité, il faut l'aborder avec raison, prendre conscience de la raison, disons de sa propre raison pour transpercer l'apparence auréolée et bariolée des événements. Pour comprendre l'essentiel aujourd'hui, il nous faut d'abord éliminer l'inessentiel selon les buts que nous poursuivons dans la considération de notre continent. L'heure est maintenant venue pour nous de nous poser sérieusement cette question : Modernité ou Désespoir de la raison, quel choix pour l'Afrique ? Cette question est d'autant plus importante, qu'en Afrique aujourd'hui, d'énormes difficultés se posent à nous. C'est une mêlée bigarrée de problèmes qui nous emporte et dès qu'un problème disparaît, un autre aussitôt prend sa place. Et le côté négatif de ce spectacle du changement provoque assurément notre tristesse et notre angoisse. Il est déprimant et désespérant de savoir que tant de splendeur, tant de vitalité et d'harmonie que contenait l'Afrique, est en train de périr et que nous sommes en train de marcher au milieu des ruines dans les cendres du désespoir avec l'œil de la Raison. Quelle Raison ! Tout semble voué à l'échec, à la disparition. Rien ne demeure.

Tout s'écroule et nous nous écroulons avec ce tout. Cependant, à cette catégorie du changement, à ce désespoir de la Raison, doit se rattacher aussitôt un nouvel aspect : l'espoir de la Raison, l'avènement de la "vraie" modernité. N'est- ce pas que c'est de la mort que renaît la vie ? Mais cette vie nouvelle ne doit pas être seulement pour l'Afrique, le rajeunissement d'un simple retour à la forme antérieure, elle doit être nécessairement une purification, une transformation, pour tout dire une Révolution Radicale.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BIYOGO Grégoire, *Histoire de la "Philosophie africaine"*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- FOUDA Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence,* Paris, L'Harmattan, 2013
- HOUNTONDJI Paulin, *Les savoirs endogènes* : *pistes pour une recherche*, Dakar, Editions du Codesria, 1994.
- HOUNTONDJI Paulin, *sur la "Philosophie africaine"*, Paris, Editions Maspéro, 1976
- KITI Paul Christian, *Philosophie, Théologie et Politique africaine : Sur les traces* de Fabien Eboussi Boulaga et de Meinrad Hebga, 2020, édition Star.
- MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre,* Paris, éditions la Découverte, 2013.
- MBEMGO Nsame, *La personnalité philosophique du monde noir,* Paris, L'Harmattan 2013.
- OBENGA Théophile, *La philosphie africaine de la période pharaonique,* Paris L'Harmattan, 1990.
- TEMPLES Placide, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Editons présence africaine, 1945.
- TOWA Marcien*, Essai sur la problématique philosophique de l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé, 1971.
- TOWA Marcien*, l'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.
- TOWA Marcien, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. Problématiques africaines, 2011.
- TOWA Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Clé, 2015.

Sites internet consulté

www.wikipédia.com consulté le 8 Décembre 2021 à 8h 12min

www.fr.wikipédia.com consulté le 8 Décembre 2021 à 14h 03 min

www.jeuneafrique.com consulté le 17 Mars 2022 à 11h 30min

www.fr.wikidictionary.com consulté le 20 Avril 2022 à 08h 45min

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE i

DEDICACE iii

REMERCIEMENTS iv

RESUME v

INTRODUCTION 1

Chapitre 1 : Clarifications conceptuelles et bibliographie 2

1-1 - La philosophie 2

1-2- La liberté 2

1-3- Présentation de l'ouvrage de Marcien TOWA 2

1-4- Présentation de la biobibliographie de Marcien TOWA 3

– **Bibliographie de l'auteur** 3

Chapitre 2 : Le rapport entre la philosophie et la liberté 4

2-1-1- Les courants de la philosophie africaine 6

2-1-2-Le courant politique 7

2-1-3-Le courant critique et positiviste 7

2-1-4- le courant ethno-philosophique ou herméneutique 8

a/ Débat autour de l'ethnophilosophie 9

b/ Critique de l'ethnophilosophie 9

2-2- Liberté et Philosophie africaine 19

2-2-1-Conception de Marcien TOWA sur la liberté dans la philosophie Africaine 19

2-2-2-Conception de Paulin HOUNTONDJI sur la liberté dans la philosophie Africaine 22

Chapitre 3 : Portée, limites et perspectives 24

3-1-Portée 24

3-2-Limites 26

3-3- Perspectives..... 32

CONCLUSION..... 35

TABLE DES MATIERES 37