

La philosophie africaine comme un singulier universel

à travers le mythe et ses perspectives politiques

African Philosophy as A Singular Universal

Through Myth and Its Political Perspectives

Modibo DIARRA

Auteur correspondant, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (Mali), diarravan33@gmail.com

Ibrahim Amara DIALLO

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (Mali),
ibradiallo5805@gmail.com

Soumission : 08.02.2024 – Acceptation : 05.04.2024 – Publication : 07.06.2024

Résumé — On ne revendique pas la philosophie, mais on exerce sa vision philosophique du monde. La philosophie n'est pas réservée à un continent. Par ce fait, nous nous appuyons sur Niamkey Koffi pour montrer que toutes les cultures ont fait preuve de rationalité pour modeler leur rapport non seulement à la nature, mais aussi et surtout leur rapport intersubjectif. Ces rapports présupposent d'ores et déjà l'existence de la raison. On peut alors en déduire que la philosophie africaine se particularise à travers le mythe, qui était vu comme le domaine de l'irrationnel, d'où la raison de ce sujet « *La philosophie africaine comme un singulier universel à travers le mythe et ses perspectives politiques* ».

Mots-clés : Afrique, mythe, philosophie, politique, raison, universel.

Abstract — We don't revandict the philosophy, but we exercise our philosophical vision of the world, like its singular mark plural thing. Indeed, the philosophy not being domain reserved for the continent. By this fact, we will rely on Niamkey Koffi to show that all cultures have demonstrated rationality in shaping their relationship not only to nature, but also and above all their intersubjective relationship. By this fact, we can deduce that African philosophy is particularized through myth, who was seen as the domain of irrational, hence the reason for this subject "*African philosophy as a universal singular: from myth to political commitment*".

Keywords: Afrik, Myth, Philosophy, Political, Reason, Universal.

Introduction

Toute question relative à la philosophie africaine pose d'énormes problèmes, car le vocable « *philosophie africaine* » est né de la parution de l'ouvrage de Placide Tempels, intitulé *La philosophie bantoue*. Cette parution a fait l'objet d'interprétations protéiformes au sein de

Les contenus de la revue **Paradigmes** sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).



l'intelligentsia africaine, particulièrement universitaire. De ces positions, deux retiennent notre attention : l'ethnophilosophie et l'euro-philosophie. Les partisans de l'ethnophilosophie, dont l'initiateur est Placide Tempels suivi par Alexis Kagamé, affirment non seulement l'existence d'une philosophie africaine, mais aussi et surtout postulent la thèse de la spécificité de cette philosophie par rapport à celle de l'Occident. Dans l'approche spécifiste et différentialiste de la philosophie, on a une connotation culturaliste. En ce sens, on peut dire que « *la philosophie qui se définit comme la pensée de la pensée se constitue donc comme le critère par excellence de l'humanité en l'homme. Les degrés de son évaluation apparaissent ainsi comme autant de critères de différenciation entre les hommes* » (Mono Ndjana, in Mbonda, 2013, p. 67).

Aux antipodes d'une telle conception de la chose philosophique, les tenants du courant critique, d'obédience euro-philosophique, dont les figures de proue furent, entre autres, Paulin Hountondji et Marcien Towa, défendent la thèse d'une approche universaliste de la philosophie faisant allusion à l'occidentalité. Ici, la philosophie, par-delà ces diverses applications géographiques, est frappée d'univocité, car ses traits caractéristiques, partout, sont la science, la technique et l'histoire.

Concevoir la philosophie à partir du modèle occidental (le concept de *l'europhilosophie*), c'est marginaliser les communautés et les aires culturelles non-occidentales. Ce qui, dès lors, conduit à poser la question suivante :

- Est-ce seulement dans la sphère gréco-européenne que l'activité philosophique a eu cours ?
- Les autres aires géographiques, en l'occurrence l'Afrique, sont-elles exclues de la pratique philosophique ?

À cette interrogation, et précisément en ce qui concerne l'Afrique, J. G. Bidima répond que bien qu'étant d'origine grecque, « *la philosophie, réalité étrangère gonflée de ses titres de noblesse et de séjour, a fait son escale en Afrique en attendant [...] de continuer son Odyssée* » (1995, p. 03). Dès lors, il ne serait pas superflu de se poser un certain nombre de questions :

- Quelle est la spécificité de la philosophie africaine ?
- La philosophie africaine, sous le prisme du mythe, n'est-elle pas la raison incarnée ?
- La philosophie africaine ne partage-t-elle pas les mêmes principes de raisonnement que celle de toute autre région du monde ?

Comme hypothèse, on partira du postulat que **la philosophie africaine**, d'une part, **s'enracine dans le mythe et devient par la suite un discours rationnel** et, d'autre part, que **la philosophie africaine, bien que singulière, est aussi une épistémè universelle**.

Les objectifs de l'étude s'articulent autour de trois principaux axes. Nous allons d'abord montrer que le mythe est la raison incarnée, c'est-à-dire le lieu où la raison se manifeste dans toute sa plénitude. Ensuite, nous montrerons que la philosophie africaine se caractérise par une raison inductive qui, au demeurant, est universelle. Enfin, nous chercherons à montrer la position des intellectuels (philosophes) africains face aux problèmes institutionnels africains.

Pour obtenir des résultats probants dans le cadre de la présente étude, nous allons nous appuyer sur la méthode analytique qui décompose le sujet en des particules afin de rechercher et de donner la clarté, l'objectivité et la rigueur aux propos. Ainsi assure-t-elle une orientation efficace à l'analyse pour ne pas tomber dans la confusion. En ce sens, Jacqueline Russ écrit : « *Conduire une démarche analytique, c'est donc séparer les parties, saisir déjà les rapports qui les commandent (ce qui nous montre que la synthèse est déjà prescrite dans l'analyse) et préparer ainsi les matériaux de base pour les stades ultérieurs* » (Russ & Farago, 2017, p. 24).

De nos jours, la philosophie africaine s'inscrit dans un courant qu'on nomme « *de la vigilance oubliée* ». Pour cela, il faut, comme le note Niamkey Koffi, « *recommen [cer] leur aventure, refaire leur discours ; c'est les défaire, dans la mesure où toute lecture est une herméneutique* » (2018, p. 118). En fait, l'herméneutique ne suppose pas forcément une pensée implicite, mais plutôt la réactivation d'une pensée déjà pensée.

L'expression « *vigilance oubliée* » est une sorte d'hermétisme et d'herméneutique de la philosophie africaine. Si l'homme a pour caractéristique principale la raison, celle-ci, dans son déploiement, a des exigences empirico-critiques qui, au demeurant, possèdent des qualités scientifico-universelles, d'où le sujet « **La philosophie africaine comme singulier universel** ».

1. Mythe comme réalité irrationnelle authentique : perception philosophique africaine

Pour saisir la signification du mythe dans les sociétés africaines précoloniales, il importe de l'inscrire sur la pente de l'ésotérisme. Autrement dit, il faut considérer que le mythe est une forme de discours codé et secret qui nécessite, pour sa saisie, un dévoilement. Or, dévoiler, c'est démystifier. Dans des sociétés où l'initiation est la modalité exclusive d'accès au savoir, qui lui-même fonctionne comme instrument de domination, il y a lieu de trouver un moyen pour décrypter ce savoir. Le mythe consiste donc à exploiter le symbolisme et l'hermétisme, chose qui, on le sait, nécessite pour son déchiffrement, une gymnastique intellectuelle, voire spirituelle. Dans une telle appréhension ou compréhension de la fonction / signification du mythe, on peut comprendre le mot de Koffi Niamkey qui stipule : « *Savoir, c'est déchiffrer. Le mythe est très précisément l'exploitation de cet aspect du savoir. Car le mythe est une technique d'expression pédagogique d'un type de savoir [...]. En tant qu'expression, le mythe est informé par la métaphore et le symbole [...]* » (2018, p. 118). En d'autres termes, le mythe relève de ce qui est voilé, donc sa démystification exige l'intervention de la raison qui permet de révéler au commun des mortels ce qui, à leurs yeux, était indéchiffrable.

En outre, la philosophie se nourrit du mythe dans lequel elle plonge ses racines. Dans cette perspective, Abou Karamoko fait remarquer que « *la philosophie n'a pas encore célébré les funérailles d'une pensée mythique. Bien au contraire, elle y est constamment une évocation enchantée qui légitime le discours, la pensée philosophique et lui donne des titres de noblesse* » (2017, p. 180). En somme, le mythe, tel que le conçoit Abou Karamoko, n'est pas à proscrire du champ philosophique. Car, en tant que modalité de connaissance sur la compréhension de l'origine des choses et du monde, la mythologie permet à l'homme et/ou à l'esprit humain de développer des réflexions, des raisonnements au même titre que la philosophie. Les deux ont donc en commun une approche fondée, essentiellement sur la raison. C'est pourquoi K.

Niamkey souligne que « *la raison est naturellement mystique ou plutôt mytho-génique [...]. La raison tend naturellement à se traduire en mythe [...], et les mythes peuvent revêtir un caractère religieux aussi bien qu'un caractère scientifique* » (2018, p. 12). Par ailleurs, la pensée elle-même est mythique, elle est une éclosion, un dépassement de soi, un dialogue avec soi, un retour à soi. C'est en cela que la philosophie africaine s'affirme comme particulière, mais une particularité dans laquelle l'universel, en tant que pensée, se déploie dans toute son acuité.

Le mythe est une idéalisation de la raison ; il la convoque. Tout apprentissage passe nécessairement par des étapes, c'est comme une initiation où il y a des échelons à gravir. Ne pas respecter ces étapes ou vouloir les transcender peut provoquer une faillite, un effacement. Niamkey Koffi affirme à ce propos que

« la raison n'est pas une chose qu'on rencontre dans la nature, mais c'est l'ordre immanent du discours. Elle est un type d'explication totalitaire, c'est-à-dire la complétude totalitaire de l'idée. En tant que telle, la raison n'a pas d'histoire. Elle est la spontanéité de notre entendement, de notre besoin de savoir » (2018, p. 38).

La raison est a-temporelle et a-spatiale, elle est consubstantielle à toute culture, parce que chaque culture a développé, au cours de son évolution, un certain nombre de valeurs. Agissant dans la même perspective, le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu, cité par Sandra Fagbohoun, affirme que « *la croyance n'est pas une particularité africaine, mais qu'elle est le propre de l'humanité* » (2009, p. 260).

Quant au mythe, contrairement aux idées reçues, il n'est pas un discours de mensonge, mais constitue plutôt un « *discours savant* » à décoder par une grande capacité de réflexion. C'est dans ce sens que Jean-Pierre Vernant écrit : « *Le mythe, ce fourre-tout, ne tire pas son identité d'un objet qu'il désignerait en épousant les contours ; la marque du mythe, c'est chaque fois une mise à l'écart, une prise de distance par rapport à ce qu'il énonce* » (1996, p. 360). En tant que tel, il est, fondamentalement, la théâtralisation et l'explication de l'origine des choses par l'irrationnel comme, par exemple, *la cosmogonie Dogon* de Marcel Griaule (1975). Dès lors, confondre le mythe avec l'irréel, serait lui enlever sa nature et son mode de fonctionnement, c'est-à-dire sa fonction critique. À ce sujet, Sandra Fagbohoun écrit :

« À travers le mythe, un ensemble de représentations collectives est structuré en un discours auquel chaque société donne une cohérence. En transposant des événements historiques (qu'ils soient réels ou souhaités), la représentation symbolique qu'il propose a le pouvoir d'influencer la vie sociale » (2009, p. 263).

On en déduit que le mythe est l'une des modalités de structuration des sociétés. Il donne, à travers de telles représentations, des trajectoires au vivre-ensemble social.

En effet, refuser le mythe comme le lieu par excellence où la raison discursive se déploie dans toute sa plénitude consisterait à réduire le champ gnoseologique de l'homme, puisque le dessein du mythe est d'appropriser les puissances cosmiques. Le symbolisme et la métaphore propres au mythe sont présents dans toute société. Ils incarnent l'être même de l'homme, en prouvant tout simplement que toute connaissance est d'abord voilée. Son dévoilement nécessite avant tout une profondeur critique abyssale, dans la mesure où désabîmer quelque chose, consiste à y disjoindre ce qui était irrationnel afin de le rendre rationnel,

explicable. Abondant dans le même sens, Sandra Fagbohoun souligne que « *le mythe permet de témoigner de la combinaison entre imagination et entendement dont est capable l'esprit humain* » (2009, p. 263). En d'autres mots, l'imagination est le propre de l'homme. Elle entretient un rapport avec l'entendement. Elle présuppose l'intervention de la raison, car imaginer signifie à la fois méditer, supposer et réfléchir.

Aussi, la singularité de la philosophie africaine se déploie-t-elle dans toute sa perspicacité par le fait qu'elle n'est pas à rechercher dans une vision élitiste proposée par des auteurs africains provenus de l'école occidentale. Elle marque de son sceau l'universel, non pas dans sa dimension scripturale essentiellement, mais par son statut de l'oralité, comme le souligne Niamkey Koffi :

« La philosophie académique scolaire et universitaire nous a habitués à l'illusion que la pensée est liée à un "Moi" que l'on pose abstraitement et paralogiquement comme un sujet de la pensée, de sorte que la pensée apparaît désormais comme une activité personnelle d'une conscience irréductible puisque l'on ne peut, dit-on, penser par procuration » (2018, p. 185).

Cela sous-tend que la pertinence de la philosophie africaine n'est pas conditionnée et confinée dans un « *Moi* » réfléchissant. Sa spécificité est liée à une vision collective, puisque toute société, pour s'équilibrer dans l'universel, ne doit pas se désubstantialiser, mais doit plutôt promouvoir une vision générale pour témoigner sa marque dans l'histoire universelle.

2. La philosophie africaine comme partie intégrante de la philosophie universelle

La raison n'est pas le propre d'une personne au détriment des autres. Elle ne s'exerce pas de manière univoque, mais plutôt de manière plurielle. Parlant de la pluralité des raisons, Marcien Towa écrit : « *Ce sont des systèmes déductifs, des théories déductives qui concernent aussi bien les mathématiques que la logique et pas seulement le reste parce que la pluralité des logiques a d'abord été affirmée pour les mathématiques et pour la logique aussi* » (1971, p. 88). Autrement dit, la raison n'est pas le privilège spécifique d'une discipline, mais chaque discipline a ses propres méthodes. Une telle perception est soutenue par R. Descartes lorsqu'il dit que « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* » (2000, p. 67). De ce fait, on peut déduire que les Africains ont leur propre approche, ils ne sont pas dépourvus de la raison critique.

La raison de l'homme se perfectionne au contact des objets, c'est-à-dire lorsqu'on est en face de certaines situations empirico-spatiales, l'homme, doté de « *Nous* », est tenté de mener des réflexions. Selon John Locke, les prémisses de la connaissance proviennent du contact avec l'objet extérieur. En d'autres termes, on n'acquiert la connaissance qu'à travers l'expérience sensible, car à la naissance, l'esprit est comme une page blanche, vierge et dépourvue de tout contenu. Ainsi donc, l'intelligence de l'homme ne se développe qu'au contact des objets extérieurs. Par ce fait, on peut dire que le travail est l'une des conditions à partir de laquelle l'esprit de l'homme se déploie, car le travail exige le contact avec l'objet extérieur. André Régimbald s'inscrit dans cette optique et souligne que

« Sans le travail, l'expérience sensible, c'est-à-dire l'interaction entre le sujet humain et les objets naturels ne serait qu'épisodique. C'est justement parce que l'être humain s'active sans cesse sur la matière que le travail offre à l'esprit une expérience renouvelée avec les substances corporelles de la nature. On peut dire alors que l'expérience sensible est une expérience universelle dans la mesure où le travail est lui aussi une activité universelle » (1987).

Dans un autre sens, le travail, en termes de la théorie de la connaissance lockéenne, qui est l'expérience sensible et directe du sujet, fonde la rationalité de celui-ci dans la mesure où les facultés discursives de l'homme ne se réveillent qu'au contact de l'expérience sensorielle et s'exercent dans la manipulation et dans l'aménagement du monde extérieur. Or, réfléchir, c'est revenir à soi, retourner à soi, vouloir s'arracher à la présence immédiate du monde environnant. Dans la réflexion, on affirme notre être qui n'est pas l'être des choses naturelles enfoncées dans l'élément de l'indifférence. En ce sens, réfléchir veut dire non seulement vouloir échapper à l'éparpillement dans l'extériorité, mais aussi chercher *un centre d'ancrage*, qui permet de rester soi-même, de retrouver son intimité, son authenticité. Il s'agit ici d'éviter l'arrachement, l'effritement et la perte pour retrouver le vertical qui est une dimension de la transcendance. Ce qui est visé ici est le soi. À défaut de ce vertical, aucune possibilité de réflexion, dans le sens de porter un regard sur soi-même et sur la société, n'est possible. On peut aisément faire la lecture que toute raison a un caractère inductif en ce qu'elle s'enracine d'abord dans une réalité ambiante, mais qui contient tout de même des dimensions universelles et universalisables.

L'homme n'accède à la liberté véritable que lorsqu'il consulte sa raison. Grâce aux capacités de son esprit, l'homme a la possibilité d'examiner et de juger les connaissances et les actions qui s'offriront à lui. Ainsi, la liberté et la raison sont substantiellement liées. En séparant la raison déductive de la liberté, celle-ci ne deviendrait qu'une catégorie abstraite. Pour qu'il y ait liberté, selon le philosophe anglais, John Locke, il faut l'autonomisation de la volonté. Or, l'autonomie de la volonté suppose chez l'individu un usage escompté de la raison. Dans cette perspective, Niamkey Koffi écrit :

« La philosophie n'a pas une origine unique, car elle n'est pas une, elle n'est pas l'unité d'un sujet. C'est pourquoi pour s'offrir la possibilité de parler d'une philosophie africaine précoloniale, il est une voie décisive qui est tributaire de l'enseignement de Marx et qui consiste, d'une part, à partir des conditions matérielles d'existence déterminantes de la conscience des hommes, d'autre part, à suivre le procès par lequel une pensée reçoit le statut institutionnel de philosophie » (2014).

Il est significatif de retenir que la philosophie n'est pas l'apanage exclusif d'une catégorie de personnes ou de groupes ; elle est plutôt la caractéristique même de l'homme, bien qu'elle ne se manifeste pas de la même manière dans toutes les aires culturelles. L'hétérogénéité du déploiement de la raison signifie la richesse de l'humanité. Comme l'explique si bien Fabien Eboussi Boulaga :

« Revendiquer la philosophie, c'est vouloir l'universel, à partir duquel le particulier est pensable. La volonté de philosophie est volonté de l'universel qui, caractérisé négativement et formellement, est refus de la contradiction, de la violence et

recherche de la cohérence, du non-arbitraire. On peut et on doit donc vouloir la philosophie pour elle-même, si et comme elle est la forme même de l'universel, de cet au-delà de quoi il n'y a rien et à partir de quoi tout se pense, le tout se donne » (1977, p. 12).

Pour Boulaga, penser le particulier, c'est penser l'universel, car le particulier ne se particularise qu'à partir des catégories, a priori, universelles. Comme tel, si la philosophie africaine trouve son fondement, comme on l'a constaté dans le mythe, alors elle est le lieu où le rendez-vous est pris avec la raison déductive. La philosophie africaine n'est pas fondée ici sur le mythe, mais dans un discours critique sur les mythes ; elle n'est pas cantonnée dans une régionalisation ethnocentrique tournant le dos à l'universel ; elle est une philosophie qui se particularise comme tout système philosophique, porteur d'une idéologie, comme en témoigne Meinrad Hebga : « *La rationalité est nécessairement particulière, partant plurielle. Cette vérité incontournable n'est pas démentie, mais au contraire confirmée par la production philosophique des penseurs célèbres, et par les essais des philosophes africains* » (2013, p. 103) qui se veulent être porteurs de réflexions sur toutes les situations sociales, humaines, environnementales et politiques d'Afrique.

3. Les philosophes africains face aux problèmes politiques d'Afrique

Si philosopher ne consiste pas à faire une simple abstraction, donc il s'agit nécessairement de s'intéresser aux préoccupations réelles de son époque, en particulier ses réalités empiriques. Ce constat amène Abou Karamoko à soutenir que

« certains philosophes ou professeurs de philosophie, cerbères d'une paroisse de pensées mortes, ne veulent plus mourir. Ils se refusent à prendre parti sur les questions essentielles touchant l'existence quotidienne sur le plan national principalement, et développent inlassablement des cadavres d'idées n'intéressant nullement notre destin politique, économique et culturel » (1998, p. 52).

L'affirmation d'Abou Karamoko est une invitation lancée aux philosophes et aux professeurs de philosophie à ne point rester dans un monde abstrait, mais à s'intéresser aux préoccupations existentielles de leurs sociétés. Philosopher ne consiste pas à tenir des discours creux, mais bien au contraire à éveiller les consciences ensommeillées et à essayer de résoudre les problèmes socio-institutionnels. Dans cette perspective R. L. Boa-Thiémélé et M. Etty affirment : « *Philosopher, c'est essayer d'apaiser une inquiétude et une déception originaires ; c'est penser lucidement nos souffrances* » (2020, p. 84). La philosophie doit être comprise comme une arme transformatrice de la société. Elle doit être utilisée non pas dans le sens de provoquer la haine et la division, mais de rendre la société politique plus vivable, de créer l'harmonie entre les hommes. En cela, les intellectuels africains doivent s'intéresser à l'être-social de l'Afrique et à son devenir dans le monde. Une lecture attentive de Marcien Towa réconforte bien cette idée :

« La philosophie africaine telle que je l'entends, c'est le souci d'aborder les problèmes essentiels du point de vue de la pensée, de les traiter, de les examiner et puis de faire des affirmations, d'énoncer des propositions qu'on assume parce qu'on les croit vraies » (2013, p. 82).

L'Afrique est devenue, aujourd'hui, un sanctuaire de toutes sortes de maux, tant sur le plan sécuritaire, politique que social, qui ont fragilisé la quiétude sociale, le vivre-ensemble dans la société au point de semer le doute et le désespoir en un avenir radieux. Face à cette figure bifurquée et dénuée de tout espoir de réussite, la politique a une tâche grandiose à jouer, en ce sens qu'elle incarne l'espoir du peuple déboussolé et désespéré.

L'Afrique, en général, et l'Afrique de l'Ouest, en particulier, se trouvent dans une ébullition politique où le peuple est la victime de tous les maux, car il subit les conséquences des pathologies institutionnelles. Et cela risque de perdurer tant que la course au pouvoir n'est pas soumise au respect des règles démocratiques. Le jeu politique doit se faire dans des conditions normatives en acceptant des débats contradictoires. Il ne doit pas s'ériger en une forme de violence, pouvant aboutir à l'effusion de sang. Pour ce faire, les hommes de lettres africains, de tout bord, à travers leur plume, doivent contribuer à l'éveil des consciences des populations, pour les faire sortir de leur passivité, afin de veiller sur les pouvoirs politiques ; d'où cette prise de position de Samba Diakité :

« Notre homme révolté n'est pas celui qui prend des armes pour tuer ses semblables ; il n'est pas non plus cet intellectuel qui déchire le langage pour le muer en instrument de dépeçage humain ; il ne saurait être cette jeunesse qui prend des machettes pour revendiquer sa condition ou pour refuser le droit à la différence. Notre homme révolté, c'est celui qui refuse de travestir sa révolte en oscillant entre le sacrifice et le meurtre ; c'est celui qui veut une justice distributive et non une justice sommaire » (2014, p. 462-463).

Les intellectuels africains, plus particulièrement les universitaires, doivent être des idéologues. Le mot « *idéologie* » fut inventé par Destutt de Tracy. L'idéologie, dans son acception originaire, en tant que science des idées, s'inscrit aux antipodes du monde des idées mis en exergue par Platon. En effet, Destutt de Tracy, parlant de « *l'idéologie* », se propose de ramener les idées dans la réalité matérielle afin de les réaliser dans le vécu. Pour lui, les idées n'existent véritablement que dans le concret.

Les universitaires, à travers leurs connaissances encyclopédiques, doivent et peuvent éveiller en la population ce qu'elle ignore dans la manifestation du pouvoir politique. Ils sont les avant-gardistes, les porte-voix des sans voix, pour les aider à voir et à re-voir ce qu'ils ne voient pas ou du moins ce qu'ils ont mal vu. Ils sont des herméneutes de l'être-social de l'homme. Dans ce contexte, la philosophie est d'abord idéologique, car elle porte un ensemble d'idées transformatrices de la société. La philosophie ne devient une force matérielle que lorsqu'elle affecte la vie sociale, d'où cette idée de Niamkey Koffi :

« L'idéologie est ce par quoi s'actualise le potentiel instrumental de toute philosophie. Et c'est bien pourquoi la philosophie dite collective ou l'idéologie dominante est l'instrument de divulgation de la philosophie officielle qui, en se démultipliant au niveau des masses populaires, les pousse à l'action concrète » (2018, p. 107).

Les philosophes africains ne doivent plus se confiner dans la philosophie de système, qui consiste à rester dans l'académisme, mais ils doivent être dans la « *philosophie sociale* ». On entend ici par « *philosophie sociale* », l'enseignement qui n'est plus seulement doctrinal dans

les universités, mais le fait d'appliquer concrètement les acquis épistémologiques au sein de la société. Certains philosophes africains, comme Niamkey Koffi, Samba Diakité, Boa Thiémélé Ramsès, Dion Yodé Simplicie, Abou Karamoko, Mahamadé Savadogo, etc., sont parmi tant d'autres ceux qui appliquent la philosophie sociale.

En outre, la philosophie sociale relève de la praxéologie, c'est-à-dire qu'elle lie la théorie à la pratique, elle agit positivement sur la société, elle veut la modeler dans une vision humaniste. La philosophie africaine est alors soucieuse du développement de l'Afrique. Elle s'inscrit ainsi dans le développement de l'Afrique, non pas dans l'élitisme ou l'euro-philosophie de Towa ou de Hountondji, qui font de la raison critique le privilège de l'Occident, mais par un retour aux valeurs cardinales africaines. Ces valeurs sont multiples et variées. On peut citer entre autres : *la vénération du sacré, les traditions endogènes*, etc. Ce recours ne signifie pas le refus de s'ouvrir aux autres, mais une ouverture dans laquelle on puisse rester soi-même, afin d'éviter de se diluer dans un consumérisme mondial. Puisque s'ouvrir aux autres, sans un centre d'ancrage, c'est-à-dire sans l'enracinement de soi de sa propre culture, sa propre identité, c'est donner la possibilité à l'autre de s'auto-détruire. À ce sujet, Samba Diakité écrit :

« L'Africain est obligé de s'ouvrir pour entrer dans le temps, dans son temps, pour s'ensemencer du présent, en s'invitant à quitter son propre nid, son nid d'emprunt, non pour dormir dans celui de son voisin, mais d'en confectionner un autre fait par lui-même, adapté à ses convenances et adopté par les autres, parce que scintillant » (2014, p. 24).

Cette affirmation de l'auteur montre que, face aux exigences et l'ordre du monde, l'Africain doit s'ouvrir impérativement aux autres, non pour rester chez l'autre, mais pour laisser une empreinte indélébile et indéfectible qui résiste au temps. Au fait, la philosophie africaine, de nos jours, s'inscrit dans une quête d'ouverture à l'universel. Elle accepte, selon les termes de Gilles Deleuze et Félix Guattari, « *la déterritorialisation* » pour « *se reterritorialiser* » dans son « *Natal* » (1991, p. 67). Samba Diakité ne semble pas voir autrement les choses lorsqu'il affirme que

« L'Afrique noire a besoin de sortir de soi pour s'affirmer, pour s'émanciper et se faire reconnaître dans l'histoire. Or, se faire reconnaître dans l'histoire, c'est renaître, c'est opérer un changement radical, c'est subir une transformation si violente soit-elle des institutions et des modes de gestion des pouvoirs. Il faut, de ce fait, qu'une classe en voie d'ascension au pouvoir ait la ferme conviction que les institutions et les pouvoirs existants sont des obstacles au développement. La lutte contre l'injustice et la pauvreté nécessitent des réformes et des mesures urgentes appropriées » (2014, p. 24-25).

Ce passage laisse apparaître la dimension révolutionnaire des intellectuels africains face aux problèmes institutionnels d'Afrique. On conçoit, en substance, que l'Afrique, en général et l'Afrique noire, en particulier, a besoin d'adopter de nouvelles postures vis-à-vis du passé et du présent afin de mieux préparer un avenir favorable.

Conclusion

Notre étude sur « *la philosophie africaine comme un singulier universel à travers le mythe et ses perspectives politiques* » a permis de montrer que la raison n'est la propriété de personne, mais qu'elle est la chose la mieux partagée au monde, c'est-à-dire qu'elle est universelle. Cette raison, malgré l'existence des catégories universelles, ne se manifeste pas de la même manière partout. Justifiant par-là l'idée que la philosophie africaine se démarque de la philosophie grecque, allemande, asiatique parce qu'elle trouve son origine dans les pensées locales dites mythiques. Le mythe, lorsqu'on l'analyse avec beaucoup de circonspection et d'ingéniosité intellectuelle, s'oppose à l'irrationalité. C'est le domaine où la raison est convoquée pour rendre plus explicite ce qui était implicite, celle-ci exigeant, pour sa découverte, une pensée critique. Le mythe cherche, avant tout, à dompter les lois de la nature. Il est le « *Moi* » incarné.

En plus de l'apport des penseurs africains sur le mythe, la philosophie africaine est, de nos jours, une philosophie engagée dans la voie de la transformation de l'Afrique. Elle œuvre pour le renouveau politique africain ; elle revêt un caractère révolutionnaire, puisqu'elle éveille en la population une dimension attentive sur les principes et les méthodes d'application des lois institutionnelles. À ce propos, Edmond Husserl souligne :

« Il est impossible par principe que la philosophie puisse procéder d'une activité de connaissance naïve, elle ne pourra naître que dans la liberté des prises de conscience de soi, ou plutôt dans la liberté de déterminations de soi-même qu'assume le sujet en tant que sujet connaissant, bref, elle ne pourra naître que dans la clarté de la réflexion radicale sur soi-même et sur ce que le sujet en tant que sujet philosophique vise à proprement parler, ainsi que de la réflexion sur le chemin et sur la méthode qu'il doit en conséquence suivre dans la réalisation » (1972, p. 9).

En d'autres termes, toute connaissance présuppose un « *Moi philosopphant* », se prenant soi-même comme le « *le transcendantal* ».

Références

- ANDRE, Régimbald (1987). *Théorie empirique de la connaissance et théorie politique chez John Locke*. Thèse de doctorat en Sciences Politiques, Université d'Ottawa.
- BIDIMA, Jean-Godeffroy (1995). *La philosophie négro-africaine*. Paris : PUF.
- BIYOGO, Grégoire (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, livre III : *Les courants de pensée et les livres de synthèse*. Paris : l'harmattan.
- BOULAGA, Fabien Eboussi (1977). *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence africaine.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Felix (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- DESCARTES, René (2000). *Discours de la méthode*. Paris : Le Livre de poche.
- DIAKITÉ, Samba (2014). *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*. Québec : Différance pérenne.
- (2014). *Politiques africaines et identités, des liaisons dangereuses*. Québec : Différance pérenne.

- FAGBOHOUN, Sandra (2009). « La philosophie africaine : une lutte permanente pour sa reconnaissance ». Dans Adam BA KONARÉ (dir.) (2009). *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*. La Découverte.
- GRIAULE, Marcel (1975). *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotéméli*. Paris : Fayard.
- HEBGA, Meinrad (2013). « la philosophie africaine comme particulier universel ». Dans Ernest-Marie MBONDA (dir.) (2013). *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*. Paris : l'Harmattan.
- HUSSERL, Edmond (1972). *Philosophie première (1923-1924), théorie de la réduction phénoménologique, deuxième partie* (trad. Arion L. Kelkel). Paris : PUF.
- KARAMOKO, Abou (2017). *Les enjeux du discours philosophique pour l'Afrique*. Paris : l'Harmattan.
- MONO NDJANA, Hubert (2013). « La philosophie africaine d'hier à aujourd'hui ». Dans Ernest-Marie MBONDA (dir.) (2013). *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*. Paris : l'Harmattan.
- NIAMKEY, Koffi (2018). *Controverses sur la philosophie africaine*. Paris : l'Harmattan.
- (2014). *La notion du système philosophique : Spinoza et Nietzsche*. Abidjan : NEI-CEDA.
- RUSS, Jacqueline ; FARAGO, France (2017). *Les méthodes en philosophie*. Paris : Armand Colin.
- TOWA, Marcien (1961). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé.
- VERNANT, Jean-Pierre (1996). *Entre mythe et politique*. Paris : Éditions du Seuil.

Pour citer cet article

Modibo DIARRA ; Ibrahim Amara DIALLO, « La philosophie africaine comme un singulier universel à travers le mythe et ses perspectives politiques », *Paradigmes*, vol. VII, n° 02, mai 2024, p. 229-239.