

Nokoko



6

2017



Nokoko

6

Nokoko

Institute of African Studies
Carleton University (Ottawa, Canada)
2017 (6)



Nokoko is an open-access journal promoting dialogue, discourse and debate on Pan-Africanism, Africa, and Africana. *Nokoko* brings forward the foundational work of Professor Daniel Osabu-Kle and his colleagues when they started the Journal of Pan-African Wisdom in 2005. '*Nokoko*' is a Ga word that means something that is new, novel, surprising and interesting. The journal offers a venue for scholarship to challenge enduring simplified views of Africa and the African diaspora, by providing other perspectives and insights that may be surprising, interesting, and refreshing.

Combining spaces for academic and community reflection, *Nokoko* creates an opportunity for discussion of research that reflects on the complicated nature of pan-African issues. It provides a forum for the publication of work from a cross disciplinary perspective that reflects scholarly endeavour, policy discussions, practitioners' reflections, and social activists' thinking concerning the continent and beyond. Hosted by the Institute of African Studies at Carleton University (in Ottawa, Canada), *Nokoko* provides a space for emerging and established scholars to publish their work on Africa and the African diaspora.

The Editorial Board of *Nokoko* is

Pius Adesanmi, Director, Institute of African Studies, Carleton
Sinmi Akin-Aina, African Leadership Centre for Peace, Conflict & Development Research
James Nii Ayite Aryee, Federal Civil Servant, Ottawa
Chantal Bacchus, Student, Journalism (specialization in African Studies), Carleton
Daniel Baheta, Senior Development Officer, CIDA
Leila Bamba, Student, Political Science (specialization in African Studies), Carleton
Emma Bider, Student, Anthropology (specialization in African Studies), Carleton
Kristine Harwood, Student, Women's and Gender Studies & African Studies, Carleton
Wangui Kimari, Student, Anthropology, York University
Firoze Manji, Activist, Publisher, and Scholar, Daraja Press
Toby Moorsom, Graduate Student, History, Queen's University
Grace Adeniyi Ogunyankin, Women's and Gender Studies, Carleton
Nduka Otiono, Assistant Professor, Institute of African Studies, Carleton
Blair Rutherford, Professor of Anthropology and African Studies, Carleton
Daniel Tubb, Assistant Professor, University of New Brunswick
Bissy Waariyo, Student, Political Science (specialization in African Studies), Carleton
Kaitlin Walker, Student, Political Science (specialization in African Studies), Carleton
Chris Webb, Student, Geography and Planning, University of Toronto

Layout by **Daniel Tubb**.

Cover photograph of the wise man statue at the Bois Sainte Anastasie Park, Yaounde, Cameroon, by **Claire-Lise Ruegger Medou** and **Simon Medou Njemba-Ruegger**.

Dédicace

Au Révérend Dr. Philippe Maniongo Zola Mbwangi, mon grand-frère bien-aimé, un modèle d'existence enracinée dans une consécration totale au travail méthodique et efficace dans la pratique médicale et pastorale en Afrique de 1962 en 2017.

Dedication

To the Reverend Dr. Philippe Maniongo Zola Mbwangi, my beloved big brother, a model of existence rooted in total consecration to methodical and efficient work in medical and pastoral practices in Africa from 1962 to 2017.



Table of Contents

Notes from the *Nokoko* Editors

Blair Rutherford vii

Numéro Spécial

Philosophie africaine: Ses paradigmes et son historiographie

Special Issue:

African Philosophy: Its Paradigms and Historiography

Introduction : La philosophie Africaine est méthodique

Dia Mbwangi Diafwila 1

Introduction: African philosophy is a methodical discourse

Dia Mbwangi Diafwila 9

De l'herméneutique des traditions à l'histoire des idées dans le con-
texte de l'oralité

Benoît Okolo Okonda 15

From the hermeneutics of traditions to the history of ideas in the
context of orality

Benoît Okolo Okonda 49

The Hermeneutical Paradigm in African Philosophy: Genesis, Evolution and Issues Louis-Dominique Biakolo Komo	81
La methode philosophique de Hebga Jean Bertrand	107
The philosophical method of Hebga Jean Bertrand	131
Le modèle philosophique inflexionnel Elie P. Ngoma-Binda	153
The inflexionnel philosophical model Elie P. Ngoma-Binda	181
L'approche déconstructiviste en histoire de la philosophie africaine méthode et taxinomie de Grégoire Biyogo Dia Mbwangi Diafwila.....	207
The deconstructivist approach in the history of african philosophy method and taxonomy of Grégoire Biyogo Dia Mbwangi Diafwila	251

Articles

African philosophy in search of historiography Ademola Kazeem Fayemi	297
A Semiotic Investigation of Philosophical Relations between <i>Ifá</i> and <i>Ayò Ọlọ́pón</i> among the Yorùbá People of Nigeria Olúwólé Tẹ̀wógboyè Òkẹ̀wándé	317



Contributors

Jean Bertrand Amougou est Docteur d'État en Philosophie de l'Université du Cameroun. Professeur de Métaphysique, de Philosophie des Religions, de Philosophie d'Art et d'Esthétique, d'Initiation à la Recherche à la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I (Cameroun), il est Conférencier international dans des Universités nord-américaines, Sud coréennes et plusieurs Universités chinoises. Ancien Coordonnateur Régional pour l'Afrique du Council for Research on Values and Philosophy, Washington D.C./U.S.A (2008-2013). Ses recherches actuelles portent sur la philosophie des religions. Il est l'auteur de plusieurs articles et ouvrages.

Benoit Okolo Okonda a reçu son doctorat en philosophie à l'Université Nationale du Zaïre, à Lumbumbashi, en 1976. Après la présentation de sa thèse doctorale, il se rendit à Heidelberg (Allemagne) pour approfondir ses recherches en philosophie herméneutique auprès de Hans-Georg Gadamer. Reconnu comme un important théoricien de l'herméneutique de la tradition dynamique et de la destinée révolutionnaire en philosophie africaine, il est actuellement professeur ordinaire de philosophie à la faculté catholique de Kinshasa, à l'université de Kinshasa et professeur invité de plusieurs universités d'Afrique et d'Europe. Il est l'auteur de plu-

sieurs ouvrages philosophique dont le plus connu est "Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements", publié par le Cercle Herméneutique aux édition J. Vrin en 2010.

Louis-Dominique Biakolo Komo, est Docteur en Philosophie (Université de Yaoundé I). Spécialiste en philosophie africaine et pensée égypto-pharaonique, il enseigne actuellement au Département de Philosophie de l'École Normale Supérieure de l'Université de Maroua (Cameroun). Il est co-auteur du collectif « Penser la révolution africaine », Douala, Editions Cheikh Anta Diop, collection CERAD/ACP, avril 2017.

Elie Phambu Ngoma-Binda est Docteur en philosophie de l'Université Catholique du Congo, spécialiste de philosophie politique. Professeur Ordinaire à l'Université de Kinshasa et Professeur invité au Maroc, il a fait des études et des recherches post doctorales en Allemagne, aux Etats-Unis d'Amérique, en Belgique et en France. Il a publié plus d'une trentaine d'ouvrages au Congo, en Belgique et en France, en philosophie, science politique et littérature. Ngoma-Binda est reconnu par ses pairs comme le concepteur de la théorie inflexionnelle pour la transformation et l'humanisation de la pratique politique.

Dia Mbwangi Diafwila a reçu son doctorat en Philosophie de l'Université d'Ottawa, en 1987. Ancien Professeur de Philosophie à l'Institut Supérieur de Théologie, de Philosophie Africaine à l'université Protestante du Congo, de Pygmographie et Pygmologie au Théologat Eugène de Mazenod du Congo, de logique, épistémologie, histoire de la philosophie à l'Université des Pays des Grands Lacs, il est actuellement Fellow Professor de Global Scholars International. Professeur invité de la Faculté de Théologie Évangélique du Cameroun et de l'Université du Cameroun, Yaoundé I, Dia Mbwangi Diafwila est présentement Professeur titulaire à l'Institut Universi-

taire de Développement International du Cameroun. Son ouvrage principal en philosophie est « L'inconscient subjectif dans le discours de la sorcellerie ». Il se consacre actuellement aux recherches épistémologiques, historiographiques et méthodologiques en histoire de la philosophie africaine, ainsi qu'au phénomène de la guerre des religions en Afrique et dans le monde actuel.

Ademola Kazeem Fayemi, PhD, is a post-doctoral research fellow at the Department of Philosophy, University of Johannesburg, South Africa. He is a faculty member, Department of Philosophy, University of Lagos. His research interests are African philosophy, bioethics, and socio-political philosophy.

Olúwolé Tẹ̀wọ̀gboyè Òkẹ̀wándé has been lecturing in the Department of Linguistics and Nigerian Languages since 1998 to date. His research interests are into the fields of African Religions, semiotics, stylistics and Culture. His Doctoral Thesis, "A semiotic Investigation of Links between Ifá, Ìbejì and Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n" is the study that establishes Ifá's relationship with Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n and Ìbejì around codes, symbols, icons and indices. He has published in local, national and international reputable journals.



Notes from the *Nokoko* Editors

Blair Ruthertford

On behalf of the *Nokoko* editorial board, I want to express my sincere thanks to Professor Dia Mbwangi Diafwila for approaching our journal with the proposed special issue on African philosophy, an important topic that usually does not get the attention it deserves. Professor Dia worked hard to curate an impressive array of African philosophers to critically engage with key themes in the historiography of African philosophy and the dominant paradigms in African philosophy. It has been a real pleasure to work with him, given his dedication, erudition, and great responsiveness.

Special thanks also go to Professor Pablo Idahosa of York University in Toronto who helped us immensely in reviewing many of the articles and to Emma Bider, a Carleton graduate student, who also spent much time reviewing manuscripts and assisting Dr. Dia in helping to translate some of them into English, among many others on our editorial board and others who assisted with this special issue. We are delighted to offer many of the articles in the special issue

in both French and English, helping to expand the audience for these important arguments.

I also want to note that we are also including two unsolicited articles that work on some themes in African philosophy at the end of the special issue, helping to expand the conversation on this important field.

Finally, many thanks, once again, to my editorial board colleague Dr. Daniel Tubb for the great work and skill in putting together the layout of this issue.

Numéro Spécial

Philosophie africaine:

**Ses paradigmes et son
historiographie**

Special Issue:

African Philosophy:

Its Paradigms and Historiography



Introduction

La philosophie Africaine est méthodique

Dia Mbwangi Diafwila

Tout discours philosophique est méthodique. Nous ne pouvons pas séparer la méthode de la philosophie. La méthode est un élément constitutif du discours philosophique. On ne peut philosopher sans recourir à une méthode 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 possibilité 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.

Qu'est-ce que la méthode en philosophie ? Lors de sa conférence aux Journées Philosophiques sur les Problèmes de Méthodes en Philosophie et Sciences Humaines en Afrique à Kinshasa en 1983, le Professeur D. A. Masolo a pris soin d'introduire sa présenta-

tion intitulée "Méthodes en Philosophie et Identité Africaine" par la définition suivante de la méthode en philosophie:

«"Méthode", du grec meta (suivre quelque chose) et ódós (chemin, trace), est la manière dont on procède dans une recherche, c'est-à-dire l'ensemble des principes, règles et opérations pratiques pour mener une enquête, résoudre un problème et atteindre un objectif spécifique. Le terme « méthode » peut être utilisé de diverses manières, mais il a été utilisé par une certaine recherche, auquel cas nous pouvons parler de la méthode hégélienne ou socratique; ou selon le but de la recherche, et dans ce cadre, nous distinguons les méthodes scientifiques, psychologiques, pédagogiques et philosophiques; ou encore, selon le type d'opération pratique utilisée dans un type spécifique de recherche comme les méthodes expérimentales et statistiques.¹»

Philosophique ou non, une méthode est une voie qui conduit à un objectif spécifique, le vrai, le beau, le bien que l'on cherche. Francis Bacon compare la méthode à un fil d'Ariane qui dirige nos pas dans la construction de cet univers que la compréhension humaine considère comme un labyrinthe. "Nous avons besoin d'un fil conducteur pour orienter nos pas : toute la voie, depuis les premières perceptions des sens, doit être protégée par une méthode sûre."²

En philosophie, la méthode sert à conduire la raison dans son mouvement vers la compréhension de la totalité de la réalité. Voici ce que dit René Descartes à ce sujet : « Maintenant, par méthode, je veux dire des règles simples et faciles, qui, rigoureusement suivies, empêcheront quiconque de supposer vrai ce qui est faux, et le ferait sans consommer inutilement ses forces, et progressivement en augmentant sa science, l'esprit s'élève à la connaissance exacte de tout ce

1 Masolo, D.A. (1983). Methods in Philosophy and African Identity. In Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique : actes de la 7ème Semaine philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983, p. 17

2 Bacon, F. (1620). *Novum Organum*, PUF, p.70

qu'il est capable de réaliser³ ». Pour Emmanuel Kant, la méthode fait référence à « la manière de procéder pour connaître pleinement un objet spécifique à la connaissance duquel il doit être appliqué⁴ ». Alors que Littré⁵ entend par méthode « l'ensemble des processus rationnels utilisés dans la recherche de la vérité ».

Quels sont les processus rationnels et les règles utilisées par les philosophes africains dans leur recherche de la vérité de l'Antiquité à nos jours ? Répondre systématiquement à cette question implique une étude systématique de l'histoire de la philosophie africaine de l'Égypte ancienne au 21^{ème} siècle pour identifier les différentes approches exploitées par les Africains dans l'articulation philosophique de leurs idées. Incapable de réaliser ce projet dans cette édition spéciale de la revue de l'Institut des études africaines de l'Université Carleton, nous avons choisi quelques méthodes pour introduire cette étude, qui fera l'objet de recherches approfondies. En survolant les différentes périodes de l'histoire de la philosophie africaine, nous constatons que chaque philosophe africain suit une méthode bien définie, avec des règles précises pour la direction de l'esprit, des processus basés sur des théories bien développées et des fondements logiques enracinés dans des principes théoriques objectivement établis.

À titre d'exemple, voici comment Nkombe Oleko procède à la production de son discours réflexif sur l'intersubjectivité à travers un examen systématique des proverbes de la langue Tetela. La thèse principale de sa philosophie est : Le proverbe donne à penser.

3 Descartes, R. Règles pour la direction de l'esprit. Oeuvres de René Descartes. Levrault, 1826, tome XI (pp. 201-329). Quatrième règle. Extrait : « Or, par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, qui, suivies rigoureusement, empêcheront qu'on ne suppose jamais ce qui est faux, et feront que sans consumer ses forces inutilement, et en augmentant graduellement sa science, l'esprit s'élève à la connaissance exacte de tout ce qu'il est capable d'atteindre. »

4 Kant, E. (1800). Logique. Traduction de L. Guillermit, Éd. Vrin, 1970, p. 19

5 Littré, P. E. (1863-1872). Dictionnaire de la langue française.

Comme Paul Ricoeur ayant suivi un procès qui conduit du cogito au symbole, et un autre qui mène du symbole à la métaphore, Nkombe se lance dans la compréhension du muntu à travers un examen philosophique des proverbes. L'interprétation du symbole parémiologique l'amène à l'étude de ses mécanismes immanents, notamment la métaphore et la métonymie. Nkombe procède de la façon suivante pour examiner les expériences de vacuité et de plénitude dans les proverbes Tetela, et pour arriver au discours spéculatif sur l'intersubjectivité : Il commence par reproduire le discours parémiologique tel qu'il se produit dans la culture en question. C'est le retour à la parémie telle que donnée dans sa culture.

Voici un exemple : « L'eau respecte le canoë et le canoë respecte l'eau⁶ ». Le philosophe entreprend l'analyse tropologique pour comprendre la nature de l'opposition entre l'eau et le canoë. Puis il passe à l'examen de la relation inter-parémique entre le canoë et l'eau pour découvrir le sens de ce proverbe à travers l'interprétation de la relation à la fois métaphorique et métonymique⁷. Entre le canoë et l'eau, il y a opposition et complémentarité, respect mutuel. Le canoë et l'eau représentent deux personnes différentes dans une relation. Le respect est la condition sine qua non d'une relation intersubjective harmonieuse de donation et d'acceptation. Le respect est la distance que le muntu introduit dans l'intersubjectivité, afin de mieux valoriser l'autre et d'harmoniser les libertés dans la recherche de la plénitude, tout comme dans la navigation, les mouvements du canoë doivent s'harmoniser avec les ondes de vagues. À cause du respect, l'autre comme autorité n'est plus un maître, mais un compagnon de voyage. Dans toute intersubjectivité, il y a l'autorité, et si elle est à

6 Nkombe, O. (1976). Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela. Présentation par Mgr Tshibangu T. ; préf. de Jean Ladrière, p. 137.

7 Ibidem, proverbes 36, p. 168-169

sens unique, elle est tyrannique. Ce n'est pas compatible avec la liberté et l'établissement d'un cercle éducatif⁸.

Nkombe nous conduit ainsi au discours réflexif sur la liberté, l'autorité, l'autre, le respect mutuel. Pour ce faire, l'auteur suit d'abord les règles de l'analyse tropologique, puis celles de l'interprétation parémiologique. Sa quête philosophique va de la phénoménologie descriptive au discours réflexif sur l'intersubjectivité à travers l'interprétation de la métaphore et de la métonymie dans les symboles parémiologiques.

Dans ce numéro spécial, nous présentons quelques méthodes utilisées par les philosophes africains. Le premier texte signé par le professeur Okolo Okonda de l'Université Nationale de Kinshasa est une illustration de son approche herméneutique de deux concepts fondamentaux de la philosophie africaine : la tradition et le destin. Le deuxième texte du professeur Biakolo de l'Université nationale du Cameroun examine les différences et les similitudes entre les approches herméneutiques de Théophile Okéré, de Nkombe Oleko, d'Okolo Okonda et de Tsenay Serequeberhan. Le troisième texte produit par le Professeur Jean Bertrand Amougou de l'Université du Cameroun, Yaoundé I, donne une présentation systématique de la méthode de M. Hebga de la rationalité du discours africain sur le phénomène paranormal. Le quatrième texte est une présentation de la théorie inflexionnelle développée par le professeur Ngoma Binda pour analyser de manière critique les pratiques politiques africaines et poser les bases théoriques pour l'avènement d'une véritable démocratie en Afrique. Le cinquième et dernier texte est une revue d'une écriture postmoderne de l'histoire de la philosophie africaine à travers la grille de déconstruction néo-pragmatiste de Gregory Biyogo, par le professeur Dia Mbwangi Diafwila de Global Scholars International.

8 Ibidem, p.169

De l'herméneutique à la déconstruction constructive et néo-pragmatique de l'histoire de la philosophie africaine, en passant par la nouvelle rationalité préconisée par Hebga et la théorie inflexionnelle de Ngoma-Binda, telles sont les méthodes philosophiques que nous avons choisies pour inciter les philosophes à un examen systématique de l'histoire méthodologique de la philosophie africaine depuis l'Égypte ancienne jusqu'à nos jours.

La philosophie africaine est méthodique. En lisant le dernier texte de ce numéro, vous découvrirez que la philosophie africaine n'est pas une simple vénération des visions traditionnelles du monde, mais une recherche critique et méthodique du sens de notre existence et une quête de l'être dans ses diverses manifestations. Le discours philosophique africain est non seulement herméneutique, mais aussi logique⁹, dialectique, phénoménologique¹⁰, structurel, analytique¹¹, critique, réflexif, idéaliste, poétique, pragmatique, matérialiste dialectique, néo-pragmatique, ironiste, constructiviste, dé-constructiviste, afrikologique¹². La philosophie africaine est très

9 Ejikemeuwa J. O. Ndubisi (2014). Nature and Function of Logic in African Epistemology. Department of Philosophy & Religious Studies Tansian University, Umunya Anambra State, Nigeria. IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS) Volume 19, Issue 11, Ver. V (Nov. 2014), PP 32-36 e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. www.iosrjournals.org

10 Henry, P. (2006). Africana phenomenology. Its philosophical implications. *Worlds & Knowledges Otherwise* | Fall 2006. https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_PHenry.pdf. See also Laleye, I.-P (1983). La restitution phénoménologique, Portée méthodologique pour une pensée africaine efficace, in *Problèmes de méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*, Actes de la VIIe Semaine philosophique de Kinshasa, 24-30 avril 1983 (*Recherches Philosophiques Africaines*, 9). Kinshasa, 1986, 13-35.

11 Hallen, B. and Sodipo, J.O. (1997). *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

12 Nabudere W.D. (2011). *Afrikology, philosophy and wholeness: An epistemology*. African Institute of South Africa.

complexe et riche en inventions méthodologiques¹³. La lecture des textes suivants vous encouragera à mieux connaître et aimer l'étude des textes philosophiques africains.

13 Godwin Azenabor (2009). Odera Oruka's Philosophic Sagacity: Problems and Challenges of Conversation Method in African Philosophy. *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) Premier Issue, New Series, Vol.1 No.1, June 2009*, p. 69.

"Various methodologies have been formulated and advanced in answer to the question: what is the appropriate method to follow in order for African philosophy to be valid or authentic? Today, we have C.S Momoh's "Canons of discourse in African philosophy", Barry Hallen's "Cultural thematic", William Abraham's "Cultural essentialism", Kwasi Wiredu's "Renewal or Reconstruction", Olusegun Oladipo's "Method of relevance", Peter Bodunrin's "Universal philosophy", Paulin Hountondji's "Scientific philosophy", and Odera Oruka's "Philosophic sagacity". The term "philosophic sagacity" was coined by Odera Oruka to describe a reflective evaluation of thought by an individual (not collective) African elder who is a repository of wisdom, knowledge and rigorous critical thinking."



Introduction

African philosophy is a methodical discourse

Dia Mbwangi Diafwila

All philosophical discourse is methodical. We cannot separate the method from philosophy. The method is a constitutive element of the philosophy discourse. One cannot philosophize without resorting to a method which gives the philosopher the conceptual instruments necessary for the theoretical elaboration of his ideas, the rigorous formulation of his arguments, the logical articulation of his positive, negative or neutral judgments, the objectivity of his view of the different facets of the totality of the real, the orderly development of his attempts to answer his questions about being and non-being, existence and non-existence, the complexity of the universe, the significance of the historical situation of humanity, the conditions of possibility of our scientific and technological knowledge, the ethical values of our social, political and economic life, the search for universal human values, human dignity and the meaning of life and death.

What is the method in philosophy? Professor D.A Masolo, during his conference at the Philosophical Days on Problems of Methods in Philosophy and Human Sciences in Africa in Kinshasa in 1983, took care to introduce his presentation entitled "Methods in

Philosophy and African Identity” by the following definition of the method in philosophy:

Method', from Greek meta (to follow something) and ódós (way, path), is the way by which one proceeds in a research, that is, the set of principles, rules and practical operations an inquiry, resolving a problem and reaching a specific goal. The term “method” may be used in a variety of ways, but it has been used by a certain research, in which case we are able to talk about the Hegelian or Socratic method; or according to the goal of the research, and in this way, we distinguish between the scientific, psychological, pedagogic and philosophical methods; or still, according to the type of practical operation used in a specific type of research such as the experimental and statistical methods.¹

A method, philosophical or not, is a path that leads to a specific objective, the true, the beautiful, the good that one seeks. Francis Bacon compares the method to a breadcrumb that directs our steps in the building of this universe that the human understanding contemplates as a labyrinth. “We need a thread to direct our steps: and the whole road, from the first perceptions of the sense, has to be made with a sure method.”²

In philosophy, the method serves to lead reason in its movement towards the comprehension of the totality of reality. Here is what René Descartes says about this: “Now, by method, I mean certain and easy rules, which, rigorously followed, will prevent anyone from ever assuming what is false, and will make that without consuming its forces unnecessarily, and gradually increasing its science, the mind rises to the exact knowledge of all that he is able to

1 Masolo, D.A. (1983). Methods in Philosophy and African Identity. In Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique : actes de la 7ème Semaine philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983, p. 17

2 Bacon, F. (1620). The New Organon. Published by Cambridge University Press (Virtual publishing, 2000), Préface, p.10.

achieve."³ For Emmanuel Kant, the method refers to "the way to go about fully knowing a specific object to the knowledge of which it must be applied."⁴ While Littré⁵ means by method the "set of rational processes used in the search for truth."

What are the rational processes and rules used by African philosophers in their search of truth from antiquity to the present day? Answering this question in a systematic way involves a systematic study of the history of African philosophy from ancient Egypt to the 21st century to identify the different approaches exploited by Africans in the philosophical articulation of their ideas. Unable to accomplish this project in this special edition of *Nokoko*, we have selected a few methods to introduce this study, which will be the subject of extensive research. By flying over the different periods of the history of African philosophy, we find that each African philosopher follows a well-defined method, with precise rules for the direction of the mind, processes based on well-developed theories, and a command logic governed by objectively established theoretical principles.

As an example, here is how Nkombe Oleko proceeds in the production of his reflexive discourse on inter-subjectivity through a systematic examination of proverbs from the Tetela language. The main thesis of his philosophy is: The proverb gives thought. Like Paul Ricoeur for running a lawsuit that leads from cogito to symbol, and another that leads from symbol to metaphor, Nkombe embarks on the understanding of the *muntu* (human) through a philosophical examination of proverbs. The interpretation of the paremiologi-

3 Descartes, R. Règles pour la direction de l'esprit. Oeuvres de René Descartes. Levrault, 1826, tome XI (pp. 201-329). Quatrième règle. Extrait : « Or, par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, qui, suivies rigoureusement, empêcheront qu'on ne suppose jamais ce qui est faux, et feront que sans consumer ses forces inutilement, et en augmentant graduellement sa science, l'esprit s'élève à la connaissance exacte de tout ce qu'il est capable d'atteindre. »

4 Kant, E. (1800). Logique. Traduction de L. Guillermit, Éd. Vrin, 1970, p. 19

5 Littré, P. E. (1863-1872). Dictionnaire de la langue française.

cal symbol brings him to the study of his immanent mechanisms, notably metaphor and metonymy.⁶

Nkombe proceeds in the following way to examine the experiences of emptiness and plenitude in the Tetela proverbs, and to arrive at the speculative discourse on inter-subjectivity: He begins by reproducing the paremiological discourse as it occurs in the culture in question. It is the return to paremia as it is given in its culture.

Here is an example: "Water respects the canoe and the canoe water"⁷ The philosopher then goes to the tropological analysis to understand the nature of the opposition between water and the canoe. Then comes the examination of the inter-paremic relationship between the canoe and the water to discover the meaning of this proverb through the interpretation of both metaphorical and metonymic relation. Between the canoe and the water, there is opposition and complementarity, mutual respect.

The canoe and water represent two different persons in a relationship. Respect is the *sine qua non* condition of a harmonious intersubjective relationship of gift and acceptance. Respect is the distance that the muntu introduces into inter-subjectivity, in order to better value the other and to harmonize freedoms in the search for plenitude, just as in navigation, the movements of the canoe must harmonize. With the waves of waves. Because of the respect, the other as authority is no longer a master, but a traveling companion. In all inter-subjectivity, there is authority, and if it is one-way, it is tyrannical. It is not compatible with freedom and the establishment of an educational circle.⁸

Nkombe thus leads to the reflexive discourse on freedom, authority, the other, mutual respect. To achieve this, the author first

6 Nkombe, O. (1976). Métaphore et Métonymies dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les proverbes tetela. Présentation par Mgr Tshibangu T. ; préf. de Jean Ladrière, p. 137.

7 Ibidem, proverbes 36, p. 168-169

8 Ibidem, p.169

follows the rules of tropological analysis, then those of paremiological interpretation. His philosophical quest ranges from descriptive phenomenology to reflexive discourse on inter-subjectivity through the interpretation of metaphor and metonymy in paremiological symbols.

In this special issue, we present some methods used by African philosophers. The first text by Professor Okolo Okonda is an illustration of his hermeneutical approach to two fundamental concepts in African philosophy: tradition and destiny. The second text by Professor Biakolo of the National University of Cameroon examines the differences and similarities between the hermeneutical approaches of Theophilus Okere, Nkombe Oleko, Okolo Okonda, and Tsenay Serequeberhan. The third text produced by Professor Jean Bertrand Amougou of Yaounde I, University in Cameroon, gives a systematic presentation of the method of Hebga of the rationality on an African discourse on paranormal phenomenon. The fourth text is a presentation of the inflectional theory developed by Professor Ngoma Binda to critically analyze African political practices and lay the theoretical foundations for the advent of true democracy in Africa. The fifth and final text is a review of a post-modern writing of the history of African philosophy through the grid of neo-pragmatist de-construction of Gregory Biyogo, by Professor Dia Mbwangi Diafwila of Global Scholars International.

From hermeneutics to neo-pragmatic construction of the history of African philosophy, through the new rationality advocated by Hebga and the inflectional theory of Ngoma-Binda, these are the philosophical methods we have chosen to incite philosophers to embark on a systematic examination of the methodological history of African philosophy from ancient Egypt to our time. African philosophy is methodical. In reading the last text of this special issue, you will discover that African Philosophy is not a simple veneration of traditional world visions, but a systematic and methodical research of the meaning of our existence and a quest for being in its

various manifestations. It is not only hermeneutical, but also logical,⁹ dialectical, phenomenological,¹⁰ structural, analytical,¹¹ critical, reflexive, idealistic, poetic, pragmatic, dialectical materialist, neo-pragmatic, ironist, constructivist, de-constructivist, afrikological.¹² African philosophy is very complex and rich in methodological¹³ inventions. Reading the following texts will encourage you to better know and love the study of African philosophy.

9 Ejikemeuwa J. O. Ndubisi (2014). Nature and Function of Logic in African Epistemology. Department of Philosophy & Religious Studies Tansian University, Umunya Anambra State, Nigeria. IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS) Volume 19, Issue 11, Ver. V (Nov. 2014), PP 32-36 e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. www.iosrjournals.org

10 Henry, P. (2006). *Africana phenomenology. Its philosophical implications.* Worlds & Knowledges Otherwise | Fall 2006. https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_PHenry.pdf. See also Laleye, I.-P (1983). La restitution phénoménologique, Portée méthodologique pour une pensée africaine efficace, in *Problèmes de méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*, Actes de la VIIe Semaine philosophique de Kinshasa, 24-30 avril 1983 (*Recherches Philosophiques Africaines*, 9). Kinshasa, 1986, 13-35.

11 Hallen, B. and Sodipo, J.O. (1997). *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy.* Palo Alto, CA: Stanford University Press.

12 Nabudere W.D. (2011). *Afrikology, philosophy and wholeness: An epistemology.* African Institute of South Africa.

13 Godwin Azenabor (2009). *Odera Oruka's Philosophic Sagacity: Problems and Challenges of Conversation Method in African Philosophy.* Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) Premier Issue, New Series, Vol.1 No.1, June 2009, p. 69.

" Various methodologies have been formulated and advanced in answer to the question: what is the appropriate method to follow in order for African philosophy to be valid or authentic? Today, we have C.S Momoh's "Canons of discourse in African philosophy", Barry Hallen's "Cultural thematic", William Abraham's "Cultural essentialism", Kwasi Wiredu's "Renewal or Reconstruction", Olusegun Oladipo's "Method of relevance", Peter Bodunrin's "Universal philosophy", Paulin Hountondji's "Scientific philosophy", and Odera Oruka's "Philosophic sagacity". The term "philosophic sagacity" was coined by Odera Oruka to describe a reflective evaluation of thought by an individual (not collective) African elder who is a repository of wisdom, knowledge and rigorous critical thinking."



De l'herméneutique des traditions à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité

Benoît Okolo Okonda¹

Dans ce texte, il s'agira moins de tracer un itinéraire intellectuel que d'amener à la clarté des implications d'une intuition qui s'est développée de façon circulaire dans le contexte de la philosophie en Afrique: philosophie de la culture et du développement, théorie et praxis, tradition et modernité, herméneutique des traditions et histoire des idées dans le contexte de l'oralité.

Mes premières recherches s'étaient efforcées de comprendre la philosophie herméneutique telle qu'elle s'est donnée à lire chez Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur. L'interprétation, en théorie comme en pratique, m'a paru fortement liée avec l'idée de la tradition. La tradition, cet espace de transmission, n'est pas seulement le lieu où se déploie l'interprétation, mais c'est aussi et surtout le sujet et l'objet de l'interprétation. Moi qui lis et le texte que je lis, non seulement nous appartenons à la tradition, mais, nous constituons et continuons cette même tradition. La tradition n'est ni derrière le texte ni derrière moi, elle est en moi et dans le texte. La tradi-

¹ Professeur Ordinaire, Université de Kinshasa, République Démocratique du Congo.

tion est ce qui détermine la question et la réponse dans le cadre de l'interprétation. Il en découle aussi que l'idée de tradition et celle de destin ne se séparent pas l'une de l'autre. Le destin, compris comme tension entre le passé et le futur, le donné et la tâche, le déjà-là et le pas-encore, demeure l'horizon de toute l'interprétation de la tradition et dessine les contours d'une vision du monde, en tant que celle-ci est la condition de possibilité de toute lecture du passé et de toute construction d'un monde nouveau².

Ce problème précis de la lecture du passé en rapport avec la construction du monde, dans le cadre de l'Afrique, constitue l'objet de mon livre intitulé : « *Pour une philosophie de la culture et du développement* »³. J'y ai tenté de mettre ensemble deux thèses opposées qui divisent la philosophie africaine contemporaine. D'un côté nous avons une philosophie de la culture comme herméneutique des symboles de la tradition. Cette philosophie voudrait permettre à l'Africain d'enraciner sa vie actuelle dans le socle et le terroir de son identité. De l'autre côté, une philosophie de la praxis, rationaliste et rationalisant, se présente comme la voie de possibilité obligée pour les Africains qui veulent prendre part à la vie moderne. Il me semble qu'une authentique philosophie de la culture va de paire avec une philosophie effective de la praxis révolutionnaire. Sans praxis révolutionnaire, la philosophie de la culture paraît pur subjectivisme et inutile ; sans identité culturelle, l'action révolutionnaire est sans efficacité ni direction.

L'action révolutionnaire aujourd'hui en Afrique ne se définit pas en termes de lutte de classes ou de guerre civile, mais en termes de combat contre le sous-développement. Qu'est-ce que le dévelop-

2 Benoît OKOLO Okonda, Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de Paul Ricoeur, Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer, Thèse, Université de Lubumbashi, 1979.

3 Benoît OKOLO Okonda, Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1986.

pement ? A mon avis, une réponse exacte n'est possible que lorsque nous ne considérons pas seulement le problème du développement en rapport avec un problème lié à un temps déterminé et à un espace géographiquement situé. Le développement s'enracine dans les aspirations profondes universelles et éternelles de l'homme. Le développement en tant que phénomène temporel et géographiquement situé perdra, sans doute bientôt, de son acuité. Il reçoit cependant sa pleine signification de l'espace défini par la modernité.

En Afrique aujourd'hui, qui dit modernité sous-entend développement et vice-versa. Le développement semble être le visage que prend actuellement la modernité en Afrique. Souvent, ici comme ailleurs, on oppose la modernité à la tradition. Tout se passe comme si opter pour la modernité, c'est se détourner de la tradition. Prendre le parti de la tradition, c'est refuser les bienfaits de la modernité. Cette opposition repose sur une conception naïve de la tradition et de la modernité; elle est ignorante de leur être essentiel et de leur signification profonde.

Qu'est-ce que la tradition ? Qu'est-ce que la modernité ?

J'estime que la définition d'un concept ne va pas sans la définition de l'autre. Je voudrais montrer que la modernité est une projection d'une finalité issue de la tradition et que la tradition n'est qu'une suite d'énonciation de la modernité. La modernité surgit de la tradition et la tradition s'achève par la modernité. On peut démontrer cette assertion en deux étapes. La première étape présente la modernité de la tradition. La deuxième étape examine la tradition de la modernité.

1. La modernité de la tradition

La modernité de la tradition veut d'abord dire que la question de la tradition demeure d'actualité et que la quête de la modernité va

de paire avec l'interrogation sur la tradition. Cela veut également dire que, du point de vue historique, l'horizon de la modernité et de l'actualité a toujours été au centre du questionnement sur la tradition. Le concept de moderne comme nous venons de le voir, prend son origine du monde bourgeois ; mais la réalité qu'il représente s'enracine dans la nuit des temps. Dans l'Antiquité classique, le moderne était synonyme de civilisation, par opposition à la barbarie. Au Moyen-âge, il signifie la chrétienté par opposition au paganisme. Il veut dire aujourd'hui progrès, développement contre le sous-développement. C'est dans ce contexte que s'est posé, tour à tour, le problème de la tradition.

Dans la Grèce ancienne, nous trouvons ces termes *paradosis* et *paradidomi*. Platon les utilise dans *Les Lois* lorsqu'il traite de différentes étapes de la formation du jeune citoyen. La tradition veut dire ici transmission des connaissances.⁴ Pour Aristote aussi, la tradition signifie aussi la transmission des connaissances venant des anciens sous forme de mythe ; la tâche de la philosophie consiste à leur donner leur vérité première.⁵ Chez Platon comme chez Aristote, *paradosis* et *paradidomi* sont utilisés dans un sens pédagogique.

Ce n'est donc pas le retour au passé qui les intéressait, mais bien la constitution d'un idéal pour la société. C'est à tort que l'on qualifie le Moyen-âge de traditionaliste. En fait, le Moyen-âge chrétien s'est construit à ses débuts contre la tradition considérée comme essentiellement païenne. Le Christianisme est apparu au point de départ comme une nouveauté, il devait d'abord se protéger contre la grande culture gréco-romaine avant de tenter une conciliation qui n'a en fait réussi qu'au haut Moyen-âge. Sous l'inspiration de St Augustin, ce grand classique humaniste, le Moyen-âge a développé un système d'éducation fondé sur des valeurs antiques mais orienté es-

4 PLATON, Définitions, 416.

5 ARISTOTE, Métaphysique..., 8, 1074 b.

sentiellement vers l'érection de quelque chose de nouveau : la chrétienté. L'idée d'autorité qui, au Moyen-âge, accompagne l'idée de tradition dans le cadre aussi bien scientifique, politique que religieux, se rapportait au départ à l'idée d'excellence et à la raison avant de se rattacher à l'idée de puissance, laquelle conduira à des abus.

Le discrédit de la tradition par les Modernes me paraît n'être qu'un malentendu et un prétexte. Malentendu : l'on pensait que tradition et autorité au Moyen-âge n'avaient entretenu aucun rapport avec la raison et, sans égard pour la dictature de la raison, l'on croyait que la raison était la garantie de la liberté et du progrès. Malentendu : catholiques et protestants ne s'entendaient pas sur le sens à donner au mot tradition : Luther lui donnait le sens d'us et coutumes d'un peuple, simples créations humaines en face de la foi et des Saintes Ecritures. La contre-réforme catholique, en revanche, entendait par tradition les paroles et les actions du Christ et des Apôtres transmises oralement et par la liturgie. Elle voulait marquer la différence entre la tradition apostolique, au singulier, et les traditions des peuples, au pluriel. Prétexte : le discrédit de la tradition est plutôt l'expression de la subjectivité et de la victoire de la bourgeoisie sur le pouvoir féodal.⁶ Les humanistes de la Renaissance et les Lumières me paraissent plus traditionalistes qu'on ne le croit. Ils se réclament en effet de l'Antiquité classique. Leur idée de la tradition paraît figée, sans dynamisme parce qu'elle correspond aussi à une idée de la modernité, très fixe et non remise en cause.

Le souci de la modernité est au centre de la discussion sur la tradition à l'époque romantique. Les romantiques allemands voulaient construire l'avenir avec l'aide du passé. Ils n'étaient cependant pas d'accord ni sur l'idée de la modernité, ni sur l'idée de la tradition. La modernité était tantôt cosmopolitisme, tantôt nationalisme. La tradition, c'était tantôt la chrétienté médiévale, l'Antiquité gréco-romaine ou encore simplement la culture du peuple. Toujours est-il

⁶ BÜRGER, Christa, *Tradition und Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

que la modernité est ce qui, chez les romantiques, détermine la décision à propos de la tradition. Et la tradition offrait le modèle, l'idéal pour la construction de l'avenir.

Et lorsque des grands penseurs comme Heidegger, Adorno, Gadamer, s'interrogent sur la tradition, c'est parce qu'ils veulent assurer l'avenir d'un monde menacé par la technicisation à outrance et par le nivellement des individus. Heidegger découvre qu'une tradition authentique s'oriente nécessairement vers l'avenir. Le concept gadamérien de « l'histoire de l'efficiencia » (*Wirkungsgeschichte*) traduit le contenu ontologique de la tradition ainsi que le rapport entre le passé et le présent, la tradition et l'actualité⁷. L'ouvrage significatif de Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft* (L'avenir passé) déploie toute la conscience historique entre l'horizon des espérances et les expériences effectuées⁸. On recherche la tradition parce qu'en fin de compte la modernité se cherche toujours.

2. La tradition de la modernité

Le concept de tradition possède une longue histoire. Cependant, il ne constitue l'objet d'une réflexion théorique qu'avec les post-romantiques comme Heidegger, Adorno et Gadamer. Le concept de Moderne possède en revanche une longue tradition théorique depuis sa naissance. C'est le nom que se sont donnés les penseurs du XVIIe siècle pour marquer le nouveau tournant dans la conception et la réalisation de la vie. On voulait ici par delà l'âge obscur du Moyen-âge, renouer avec le classicisme gréco-romain et recons-

7 HEIDEGGER, M., Gesamtausgabe, Bd. 2, Sein und Zeit, Frankfurt, Klostermann, 1977, (Tradition), p. 27-44, 291; (überlieferung), p. 506-512, 515-518; (Wiederholung): p. 3-5, 408, 448-449, 454-456, 508-512, 516- 518. GADAMER, H.G., Wahrheit und Methode, 2, Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965. ADORNO, Th. W., "Thesen über Tradition", in Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, 29-41.

8 KOSELLECK, R., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Francfort, Suhrkamp, 1979.

truire un monde nouveau en tirant profit des perspectives scientifiques, culturelles et politiques qui s'ouvraient l'œil rivé vers les valeurs considérées comme fondamentales : raison, liberté, tolérance, progrès, etc.

Dans l'un de ses derniers ouvrages intitulés : *Der philosophische diskurs der Moderne* (Le discours philosophique du moderne), J. Habermas recense les théories philosophiques qui ont vu le jour depuis le début du concept. Il cite Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, sans oublier Max Weber, qui lui a servi de point de départ. De notre part, nous pouvons partager les théories sur le moderne en trois groupes : les théories rationalistes, les théories non-rationalistes, et les théories dialectiques⁹.

Les théories rationalistes fondent la modernité sur la raison et sur le progrès scientifique. L'on croit au progrès de l'humanité, à la continuité historique, étape par étape. La modernité ici s'oppose à la tradition, considérée comme non-rationnelle. Celle-ci est soit totalement évacuée, soit ramenée simplement à son aspect esthétique. S'il existe une tradition, c'est bien la tradition universaliste qui trouve son étalon dans les progrès actuels. Le sous-développement et le développement sont pensés de façon linéaire. Dans le contexte des théories rationalistes, la modernité et le développement sont considérés comme victoire sur la tradition.

En fait, ces théories me paraissaient optimistes et idéalistes. Elles ferment les yeux sur les aspects négatifs de la modernité notamment, la domination, le nivellement, etc. Et elles ne veulent pas tenir compte des aspects subversifs de la tradition dans son ensemble. Comme l'a remarqué Adorno, la tradition se renouvelle continuellement, elle survit à sa propre destruction.

Les théories non-rationalistes de la modernité ne se fondent pas sur une *ratio* universelle, mais bien dans le champ profond de

⁹ HABERMAS, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt, Suhrkamp, 1985

l'individualité. Ici, la modernité est essentiellement libération des forces intérieures. Ces forces se nourrissent des traditions des peuples. La finalité est imprécise. L'on passe d'une nouveauté à l'autre. L'on considère la modernité issue des modernes comme source de la « chosification » et de la « manipulation » de l'homme. La vraie modernité doit aller au-delà de la modernité et ne point s'installer. Ici, le désir du nouveau, constitutif de la modernité, conduit irrésistiblement à l'anarchisme. Et dès lors, il n'existe plus de normes. La tradition conçue comme force se trouve idéalisée, substantifiée même.

Les théories dialectiques proviennent de l'herméneutique et de la pragmatique. Ces deux courants de pensée tentent de concilier les aspects positifs et les aspects négatifs de la modernité. Ils mettent ensemble tradition et modernité et cherchent d'établir leur contenu normatif, valable hier, aujourd'hui et demain. D'après Jürgen Habermas, la dialectique hégélienne et marxienne demeure encore rationaliste. Elle conçoit la modernité et le développement dans une évolution linéaire et ne dépasse pas le cadre d'une philosophie de la totalité. L'on doit essayer de réunir la philosophie de la praxis et la philosophie de la réflexion. La société ne doit pas être vue dans l'abstrait comme produit du travail ou comme étape du développement de l'Esprit, mais bien comme monde de la vie. Le monde de la vie n'est pas seulement physique, il est aussi et surtout symbolique et communicationnel. Il se reproduit grâce à l'agir communicationnel, lequel agit assure la continuité de la tradition et l'intégration sociale.

La question qui se pose est celle de savoir comment une société assume et oriente le monde de la vie. Au-delà de la divergence des systèmes politiques, éthiques et cognitifs, l'émancipation de l'homme semble être pour Habermas l'unique voie vers la modernité et la tradition demeure une des conditions de possibilité de l'entente intersubjective. Cette entente permet la formation d'une identité propre et l'orientation de la société par elle-même. Le déve-

loppement n'est pas ici conçu comme progrès linéaire mais comme une amélioration de l'entente intersubjective et l'autogestion de la société. Le développement et la modernité ainsi entendue peuvent adopter plusieurs directions différentes. C'est moins un problème de croissance économique que de responsabilité sociale de l'humanité. La tradition est justement là pour renforcer la conscience de notre identité et de forger des solutions adéquates et propres en vue de notre modernité.

Du côté de l'herméneutique, nous pouvons citer les noms déjà évoqués : Heidegger, Gadamer, Koselleck, mais aussi Ricœur : le commun dénominateur est que dans leurs théories, ils ne séparent pas passé et futur, tradition et modernité. Par exemple, il suffit de savoir que, pour Heidegger, la tradition est essentiellement transmission et qu'une tradition authentique ne se conçoit que comme reprise du passé en vue de la construction de l'avenir, pour affirmer que la tradition est essentiellement la « volonté d'avenir » qu'une génération laisse à une autre.

Paul Ricœur, déjà dans la *Symbolique du mal*, souligne la place de la modernité dans ses efforts pour interpréter la tradition mythologique et symbolique du sacré. La modernité constitue le point de départ de son investigation. D'après lui, cette modernité d'une part, se préoccupe de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire, démembrer le langage et le discours des hommes par la philosophie, l'exégèse, la phénoménologie et la psychanalyse, et par là, cette modernité a oublié que l'homme appartient au sacré¹⁰ et d'autre part, cette même modernité, surtout celle d'aujourd'hui, redécouvre, avec la plénitude du langage du mythe, cette référence au sacré. « *Ce n'est donc pas le regret des Atlantides effondrés qui nous anime, mais l'espoir d'une recréation du langage ; par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être*

10 Paul RICOEUR, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp.324-325.

interpellés »¹¹. La modernité est donc va-et-vient vers et de la tradition. Elle en épouse les mêmes obscurités et les mêmes ambiguïtés.

Bref, nous baignons dans la modernité aussi bien que dans la tradition et qu'il nous est probablement impossible d'avoir une vue d'ensemble et de la tradition et de la modernité. Si la modernité nous paraît être « volonté d'émancipation », la tradition paraît être, elle, « volonté d'identité et d'avenir ». Jürgen Habermas a *dit un jour* : « *Le moderne, c'est un projet inachevé* », et Paul Ricoeur de répondre : « ... parce que le passé n'est pas encore bouclé ».

3. *Le futur dans le passé*

Avons-nous réussi à dessiner le cercle de la tradition et de la modernité ? Nous n'avons peut-être projeté qu'une esquisse à lignes multiples et hésitantes sans que nous ne puissions dire si mieux il pouvait se faire¹². Revenir plusieurs fois à l'œuvre, regardant de-ci, regardant de-là, biffer, gratter, ajouter quelque fois, faire suivre les sourires de bonheur aux sourcils d'insatisfactions, nous décider, en fait de compte, de mettre un point final à ce qui aurait pu encore continuer à se déployer, oser, pudiquement comme une jeune mariée, sortir et affronter le public critique, serait-ce de l'audace ou de la témérité ?

Notre enquête se veut à la fois théorique et appliquée, historique et herméneutique. Elle se donne comme objectif de mettre au jour, par touches successives, l'image de la modernité au cœur de la tradition, et d'affirmer progressivement que la tradition est d'essence moderne.

Au travers des considérations théoriques et générales, néanmoins enracinées culturellement et historiquement attestées, il se révèle que la modernité brille à l'orée de la tradition qu'elle limite et

11 Ibidem, p.325.

12 Nous reprenons ici les grandes lignes des conclusions de notre ouvrage inédit *Volonté d'avenir. Essai sur la tradition et la modernité*.

accomplis; et que la modernité répond aux interrogations que la tradition fait surgir.

Il n'y a pas de meilleur point de départ que la culture même de l'auteur. Le sens du mot «tradition » y apparaît triple : d'abord un héritage matériel à conserver, néanmoins à cultiver et à recréer ; ensuite le fait de se transmettre et de se succéder de père en fils, de fils en petit-fils ; enfin l'interprétation qu'on donne de cette tradition et qui la fait concrètement exister. Le jugement que cette tradition se donne d'elle-même est à la fois positif et négatif, et pointe, en fait de compte, vers la modernité. La pratique même de la tradition au sein du peuple, hier et aujourd'hui, marque des continuités et des ruptures qui permettent de nouvelles restructurations des formes et des contenus culturels.

La tradition n'est pas simplement factice ou culturelle. Elle possède un enracinement existentiel et naturel. L'homme participe de la nature et, de ce fait, éprouve le besoin de la permanence et du renouvellement de l'espèce. La génération qui, d'abord est un concept biologique et écologique, devient existentielle chez l'homme, lorsque la suite des générations définit la mesure de l'histoire et de la finitude humaines ainsi que leur dépassement. La tradition étant la trame des générations, son être détermine l'être même de l'homme. Il rejoint son historicité. Rien mieux que la tradition ne traduise l'homme comme passé, présent et avenir. J'ai mis en lumière le lien et la circularité des extases temporelles au cœur même de la tradition. La tradition en tant que passé revu et corrigé, est une plage encombrée par le présent, pour reprendre le mot de V.Y. Mudimbe ; elle est le lieu de notre désir d'être et de notre effort pour exister comme le dirait P. Ricoeur ; elle est surtout volonté d'avenir comme nous nous sommes évertué de le montrer. Elle est ce que la génération précédente aménage, crée et laisse à l'autre génération pour que cette dernière vive mieux et plus facilement. Elle n'est pas simple objet d'admiration. Elle est un appel à la création et à la recréation. Elle existe dans l'opération qui l'épuise et la renouvelle. La nouvelle

génération l'assume à leur manière. C'est en fonction de leur présent et de leur avenir que les nouvelles générations rendent actuelles leurs traditions. Autant l'avenir est dans la tradition, autant le passé est fonction du futur. Deux notions viennent accomplir la circularité de la tradition et de la modernité : la « conscience du travail de l'histoire » de H.-G. Gadamer et l' « horizon d'attente » de Koselleck. La tradition joint la conscience du passé et l'attente de l'avenir.

Le cercle entre tradition et modernité appliquée à l'Afrique apparaît de prime à bord comme l'expression d'une contradiction. Le regard ethnologique qui sert de grille de lecture à la tradition africaine répond à une praxis coloniale et projette une modernité enracinée dans un ailleurs culturel et historique. Cela a comme conséquence fâcheuse de fixer, de momifier, de tuer la tradition africaine, placée en attente paresseuse d'une réanimation venant de l'Occident, sauveur et civilisateur. Il faut se libérer du regard ethnologique si l'on veut une circularité authentique. C'est un regard commandé par l'émancipation totale de l'Afrique, qui redonne à l'Africain la parole et l'initiative historique, qui nous dira la tradition et la modernité dans leur essence dynamique, se répondant l'une à l'autre pour un avenir plus heureux. L'histoire et l'herméneutique tiendront la place de l'ethnologie et de l'ethnophilosophie et la philosophie africaine devra se métamorphoser.

4. La question de l'identité et du développement

C'est à l'intérieur du cercle invincible de la tradition et du développement que devra se résoudre la question de l'identité culturelle africaine sans laquelle le développement authentiquement africain n'est point envisageable. Selon un nouveau regard philosophique, l'identité culturelle d'une communauté ne se définit pas comme une marque indélébile ou comme atavisme têtu qui l'oriente comme une fatalité dans une direction déterminée. L'identité définie en ces termes est souvent le fruit des préjugés tenaces, expressions de com-

plexes où se glissent domination et subordination. De pareilles identités, je les appelle dogmatiques : elles naissent d'un certain regard ethnologique. Le regard ethnologique n'est pas seulement celui qu'a imposé le colonisateur, c'est aussi celui que nous campons lorsque par un jeu de stéréotypes nous marquons notre supériorité ou notre infériorité et donnons par là des justifications à l'exploitation qui en résulte. Les identités dogmatiques se disent presque toujours en termes métaphysiques « d'essence », « d'âme », « de sang », « d'esprit », attribués à des peuples. Ces concepts renvoient à des principes qui, appliqués à un individu, servent de base pour un changement continu et dynamique, mais qui, prédiés aux groupes d'individus, arrêtent tout progrès, tout développement. Le changement n'est plus qu'artificiel, superficiel. Les groupes sont plutôt étiquetés, substantifiés, naturalisés et de ce fait pétrifiés, momifiés. La métaphysique diabolise ou idéalise les identités culturelles. Elle fait de nous des « anges » ou des « bêtes » : ce qui revient au même, puisqu'elle nous situe en dehors des luttes simplement humaines en nous ramenant au rang d'objets ou d'idées manipulables. L'intérêt du renouvellement de la pensée de l'identité de l'Afrique réside dans le fait de permettre à cette dernière de concevoir et d'amorcer son propre développement. Le développement n'est pas un prêt-à-porter issu de la modernité rationaliste, mais c'est une possibilité ancrée dans notre désir d'être et dans notre effort pour exister, c'est-à-dire dans notre créativité interne sans que le développement ne perde de sa nouveauté et de son étrangeté. La mondialisation et les nouvelles technologies, bien tempérées, feront du développement un développement en commun et une aventure mondiale où la responsabilité et la liberté prendront la place d'une certaine fatalité ou d'un quelconque diktat.

Au-delà des possibles logiques, poursuivons l'examen au niveau de l'effectivité des projets de développement en Afrique, et établissons les rapports de nécessité entre identité et développement. Les philosophies et les éthiques accompagnent toujours les théories du

développement de telle sorte que nous pouvons dire que les échecs du développement sont probablement aussi les échecs des théories, des philosophies et des éthiques du développement. Mais probablement ces philosophies sont des philosophies des savoirs et des visions, alors qu'il faut y ajouter des philosophies de l'action concrète, transformant effectivement le monde africain. On avait dans les années quatre-vingt parlé de la part polémique qu'il faut adjoindre à la part épistémologique pour un développement réel. Concrètement, cette philosophie doit fondamentalement être une réflexion économique et politique en tant que lieu de l'avoir et de détention du pouvoir. Et au-delà de cette réflexion, se profile en amont et en aval une éthique puisque le problème du développement est essentiellement éthique. Mais également il faudrait repenser à chaque fois la question des identités des peuples face au problème du développement tant il faut se convaincre que l'identité est le moteur du développement.

Bref, l'identité en instance de développement durable est écologique et éthique. Elle concilie l'être de l'homme et son agir à la totalité de l'être. Elle est narrative et participative : elle comporte une dimension historique et une dimension sociale. Elle est rétrospective et prospective: elle assume un passé et projette un avenir. L'identité, dans toutes ses dimensions, constitue le moteur et la rampe du développement durable. Elle révèle l'exigence éthique sans laquelle le futur de l'humanité est compromis.

Qu'en est-il de l'Afrique au concret ? L'Afrique, sur le plan des identités, paraît plurielle et souvent discordante : environnement diversifié, histoire et influences multiples ; le politique n'épouse pas toujours le culturel ; l'histoire lutte contre la géographie ; par la trahison des uns et la bêtise des autres, des peuples ont été conduits au rejet mutuel sous l'œil amusé des esclavagistes, des colonisateurs et des néo-colonisateurs ; une cacophonie identitaire a engendré des voies chaotiques du développement. Néanmoins, par-delà les différences, la même grande histoire nous traverse, celle de l'esclavage, de

la colonisation et de la décolonisation, et maintenant celle de la démocratisation; les mêmes contraintes et le même destin tracent les contours d'une même identité et nous obligent à nous unir face aux grands ensembles économiques et politiques qui se forment autour de nous : pour survivre, l'Afrique sera un ou ne sera pas. Il se forge peu à peu une identité narrative, participative et naturelle à la dimension du continent, condition du véritable développement durable de l'Afrique. Cette identité non seulement assume les diverses identités internes de l'Afrique, mais les harmonise autour des valeurs et des idéaux communs de liberté, de bien-être et de progrès. Au terme de cette recherche à la fois théorique et historique, nous pouvons dire que l'identité culturelle bien comprise et le développement bien pensé, que l'on parte de l'identité vers le développement ou du développement vers l'identité, ne peuvent que s'authentifier et s'enrichir mutuellement. Leur articulation dépasse la simple possibilité logique pour s'inscrire dans l'ordre de la nécessité historique. Le développement de demain sera nôtre ou ne sera pas.

5. Une implication : l'histoire des idées

Le lecteur de *Pour une philosophie de la culture et du développement* constate, dès l'introduction que dans la quête d'une culture et du développement qui doivent se féconder, le problème est justement de la philosophie qui les prend, tous deux, en charge. Tout en affirmant son universalité et sa rationalité, le véritable être de la philosophie ne se définit qu'au sein d'une tradition, au sein du jeu particulier entre les formes et les contenus de cette tradition. Ici, la philosophie est fondamentalement une histoire et non un système de pensée unanime et impersonnel. Elle exprime la dialectique et la polémique constitutive d'une formation sociale donnée. L'on voit qu'elle est fondamentalement herméneutique et participe de la

praxis¹³. On se demande si l'ouvrage a pu épuiser le programme de recherche ainsi tracé. Beaucoup de concepts ne seraient ici qu'entrevus. Mais il est clair qu'il y est affirmé que la philosophie, dans le contexte africain, hier et aujourd'hui, ne peut s'authentifier que comme histoire. De quelle histoire s'agit-il ? Certes de l'histoire de la philosophie. Mais comment concevoir celle-ci dans le passé africain ?

Le premier chapitre du livre tente d'arbitrer le débat entre deux philosophes africains E. Njoh-Mouelle et F. Nkombe Oleko autour du rapport entre le proverbe et la philosophie¹⁴. Pour Njoh-Mouelle le proverbe n'a rien à voir ni avec la philosophie, ni avec la science, il relève de la littérature populaire ; pour Nkombe Oleko le *proverbe donne à penser*. Mais lorsqu'on voudrait bien penser à partir du proverbe, dans la ligne de Nkombe Oleko, on invente une nouvelle pensée, selon l'herméneutique philosophique, en aval du proverbe. Et si l'on pense à partir du proverbe, selon Njoh-Mouelle, il est question d'une pensée à découvrir. Ainsi *penser à partir du proverbe*, en amont du proverbe, c'est le travail d'une science de l'histoire, appliquée aux idées. La voie de recherche ouverte à nos investigations est principalement scientifique et historique pour une quête des idées conscientes en lutte dans nos formations sociales traditionnelles et dont les proverbes portent les marques. Peut-on concilier la voie scientifique et la voie herméneutique autour du proverbe et des faits de culture africains ? La question demeure. Mais l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle émerge sans qu'elle ne détermine encore ni sa nécessité, ni sa possibilité, encore moins son effectivité.

13 OKOLO O., Pour une philosophie de la culture et du développement, Kinshasa, PUZ, 1986, p. 10..

14 Ibidem, p. 13-23 ; NJOH-MOUELLE, « Sagesse des proverbes et développement », dans Zaïre-Afrique, 15^e année (1975), p. 107-116 ; NKOMBE Oleko, Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les Proverbes Tetela, Kinshasa, F.T.C.K., 1979.

Le chapitre suivant trace un meilleur contour et projette des avancées épistémologiques ouvrant à une nouvelle discipline scientifique¹⁵. Il est question de l'éternelle question de l'existence d'une philosophie en Afrique ancienne et traditionnelle et de toute la problématique surgie de la *Philosophie bantoue* de Tempels et des travaux similaires réunis sous le vocable d'ethnophilosophie. L'auteur se propose d'en dégager trois voies essentielles du dépassement de l'ethnophilosophie dans lesquelles se trouve impliqué le problème de la tradition à découvrir et à inventer, tradition d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Voie scientifique : l'ethnophilosophie nous renvoie à l'ethnologie, de l'ethnologie à la sociologie de la connaissance et de la sociologie à l'histoire des idées. Voie philosophique : qu'est-ce qu'une philosophie à l'intérieur d'une tradition ? Voie idéologique : quel discours pour un monde aspirant à un développement intégral ? De là, l'auteur tire trois termes pour son exposé : histoire, texte, praxis. Nous allons inverser l'exposé pour des raisons qui paraîtront évidentes.

La praxis africaine, c'est-à-dire le contexte idéologique de l'africain appelé à se libérer des contraintes matérielles et spirituelles historiques, pousse à nous interroger sur la pertinence du discours ethno-philosophique. On ne peut assumer notre passé sans un regard critique et révolutionnaire, et on ne peut ne pas dénoncer comme déjà l'a fait Aimé Césaire, la récupération néo-colonialiste de l'ethnophilosophie, et l'inauthenticité, culturelle et scientifique des idéologies africaines qui n'ont su que prendre part à la libération et non pas vraiment émanciper l'Afrique par rapport aux autres et à elle-même. Il faudrait poser les conditions d'un autre discours émancipatoire.

L'ethnophilosophie pose un autre problème : celui de texte, au risque d'être pris pour un discours imaginé par leurs auteurs sans

15 OKOLO O., Pour une philosophie de la culture et du développement, p. 25-29.

aucun support textuel : les us et coutumes, les catégories linguistiques ne sont pas de textes. N'est-il pas possible de trouver de textes capables de nous donner à lire la philosophie africaine ? Il faudrait d'abord que dans notre définition de texte se trouve impliqué le phénomène de l'oralité et il faudrait s'interroger sur le caractère philosophique de quelques-uns des prétendus textes africains et sur la manière dont ceux-ci se déterminent au sein d'une société particulière.

L'ethnophilosophie donne l'impression d'affirmer la pensée, tout en niant une histoire à cette pensée. L'ethnophilosophie présente un système de pensée, partagé unanimement par tous, partout et pour toujours. Elle se soucie peu de la nature fondamentalement dialectique et polémique de la pensée. Voulant opposer la positivité des faits à l'idéalité du devenir de l'Esprit à l'hégélienne, l'ethnologie a attiré l'attention sur un monde lointain et a imposé l'Autre aux yeux des Occidentaux. L'ethnophilosophie, à son tour, en décrivant les visions du monde, fait parti de la grande critique portée à l'existence d'une *ratio* unique et universelle, s'imposant à tous et jugeant le monde. Mais philosophie sans philosophe, l'ethnophilosophie ne pouvait satisfaire au regard critique. Les théories de *weltanschauungen* issues des romantiques, développées par Dilthey, s'achèvent chez Max Scheler par la constitution de la sociologie de la connaissance. Celle-ci pose des liens entre les connaissances, mêmes philosophiques, et la société ainsi que les groupes sociaux qui les développent, elle met ainsi en brèche l'unanimité ethno-philosophique et ouvre la voie à l'histoire des idées.

Parent pauvre de l'historiographie africaine en plein développement, qui intègre les documents oraux dans sa méthodologie, l'histoire des idées de l'Afrique donnerait une profondeur historique aux faits de pensée que recèlent art, religion et sciences et aux philosophies qui les fondent. Et cela n'est possible que lorsqu'on affirme la complexité des sociétés africaines comme de toute autre société, la

nature conflictuelle des rapports, l'assomption de ces conflits au niveau de la pensée. Il faudrait certainement reconnaître à la tradition un caractère dynamique, se perpétuant et se renouvelant par un jeu interne entre les contenus culturels et les formes de contenus dans lesquels s'entremêle et se démarque la philosophie.

Praxis, texte et histoire, les trois termes éclairent un même objet : l'histoire des idées appliquées à l'Afrique traditionnelle. La praxis projetant le cadre des luttes pour l'émancipation de l'Afrique va nous ouvrir à la dimension dialectique et polémique de nos sociétés, d'où émergent les pensées et les philosophies, objet de l'histoire des idées. Et le texte, bien défini, offrira le moyen d'accès à ces idées. À propos du texte, il est au centre des idées et leur expression : c'est en lui qu'il faut trouver les idées à lire dans l'entrecroisement de l'herméneutique et de la praxis, de l'oralité et de l'écriture. Les chapitres qui suivent, de *Pour une philosophie de la culture et du développement*, nous préparent à cette lecture sans laquelle, l'histoire des idées est impossible.

La définition du texte, au-delà de la textualité et de l'oralité, comme œuvre d'abord et comme nœud de tradition ensuite, nous permet d'appréhender la tradition dans son dynamisme. La tradition offre à nos pratiques théoriques non seulement leur africanité, mais aussi la matière à traiter et les modalités théoriques de les aborder qui authentifient nos lectures et reprises. Du coup se pose le problème de la restauration du passé. Il faut restaurer, non seulement les monuments de la tradition, mais également les philosophies et les démarches scientifiques qui ont eu cours dans notre passé traditionnel. L'histoire des idées philosophiques apparaît comme l'une des conditions d'une herméneutique philosophique africaine. Nos lectures et nos reprises africaines de la tradition, laissées à elles-mêmes, ne peuvent que conduire à une « ivresse » interprétative si elles ne sont pas soutenues par une science de l'histoire appliquée aux idées, laquelle science lui donnera une matière, une problématique et une démarche propres. L'histoire des idées apparaît ici

comme une nécessité pour la conscience culturelle et identitaire. Le souci de restauration doit aller de pair avec le souci d'appropriation. Les deux soucis marquent les relations « d'avant en arrière » et définissent de l'intérieur le procès de la tradition et de l'interprétation¹⁶.

Du chapitre V, intitulé « Herméneutique et ethnophilosophie » nous retenons la critique faite à l'endroit de l'ethnophilosophie considérée comme lecture spécifique des faits de culture africains. Les ethno-philosophes ne se sont pas interrogés sur la nature du texte qu'il fallait chercher à lire pour y trouver une philosophie. Que peut-on espérer obtenir des éléments non-explicitement philosophiques ? Ils préfèrent l'ethnologie et la linguistique au lieu de l'histoire. Où sont les lieux de l'expression philosophique dans l'Afrique traditionnelle ?¹⁷

« Une leçon d'histoire », chapitre VIII de l'ouvrage, constitue ce qu'on peut appeler le manifeste officiel de l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle¹⁸. Le texte inaugural du manifeste mérite d'être cité : « Le temps est venu de réfléchir sur une discipline à laquelle les études précédentes nous conduisent comme irrésistiblement : "l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle". Il n'a pas été facile de parler de l'histoire dans le cas de l'Afrique. Les choses semblent cependant révolues : l'histoire africaine a conquis son droit à l'existence, façonne et ajuste ses méthodes et techniques de recherche. Bien mieux, elle fait progresser les sciences de l'histoire en mettant au jour des théories et des méthodes prenant en compte les documents qui jusque là se trouvaient en dehors de l'historiographie : la tradition orale »¹⁹. Et plus loin : « Pourtant, si l'histoire africaine en général a fait du chemin, surtout dans ses aspects politiques, creusant une profondeur qui remonte parfois

16 Ibidem, p. 33-46.

17 Ibidem, p. 47-52.

18 Ibidem, p. 65-72.

19 Ibidem, p. 65

jusqu'au Moyen-âge, l'histoire particulière des idées de l'Afrique traditionnelle n'en est qu'à ses balbutiements »²⁰. Le philosophe s'intéresse beaucoup plus aux systématisations que lui donnent les sciences comme l'ethnologie, la sociologie et la linguistique qu'aux recherches ardues, souvent ingrats, d'historien. L'histoire des idées est aujourd'hui le parent pauvre aussi bien de l'histoire que de la philosophie.

Et pourtant l'histoire des idées dans l'Afrique traditionnelle est une discipline à même d'inscrire l'Afrique et sa tradition dans une dynamique qui assure d'une part sa survie matérielle et d'autre part la survie de sa culture et de sa tradition. L'histoire des idées exprimerait les combats théoriques qui ont accompagné les luttes pour un mieux-être ; elle offrirait le cadre théorique de précompréhension, de lecture et de reprise capable de dire une identité culturelle, identités nécessaires à nos combats pour le développement. Rien ne fait plus défaut à nos polémiques et à nos dialectiques qu'un espace de tradition où s'insèrent polémiques et dialectiques. L'histoire des idées est en mesure de créer un nouveau regard vers notre culture et notre passé, susceptible de préparer au mieux les solutions à notre développement.

Le regard de l'histoire des idées se veut vrai, sans idéalisation ni sous-estimation. Il veut s'ériger sur les cendres de l'ethnophilosophie, l'un des systèmes oubliés de la dimension historique de l'Afrique traditionnelle. L'ethnophilosophie est porteuse de relent colonialiste et conforte le muselage qu'imposent nos politiques à nos populations amoureuses de palabre. Le chemin de notre libération et de notre développement passe par la prise effective de la parole, ce qui suppose la reconnaissance de cet exercice de la parole dans notre passé traditionnel. Hegel a nié l'histoire de l'Afrique, davantage la pensée de l'histoire où la pensée tout court. C'est donc une contradiction pour l'ethnophilosophie que d'affirmer la pensée

20 Ibidem

sans histoire en Afrique. Le refus de l'histoire est manifeste chez Placide Tempels comme chez Alexis Kagame. Le premier, au nom de la positivité ethnologique ; le second, au nom de l'éternité et de l'immutabilité de la philosophie²¹. L'ethnophilosophie nie l'histoire, bloque l'histoire et parfois l'inverse.

Par histoire des idées, nous entendons l'histoire de la philosophie. Mais on voudrait aller au-delà de la conception occidentale de la philosophie pour rejoindre la véritable universalité. Dans le contexte africain, la philosophie pourrait comprendre aussi bien les idées philosophiques, religieuses, artistiques, juridiques ou politiques, pourvu qu'elles aient été pensées et discutées à un certain niveau de profondeur. La méthode est celle de l'historien, qui « laisse être la philosophie des autres, l'autre de sa philosophie », selon le mot de Paul Ricoeur²².

Le but final de l'historien des idées, c'est d'instaurer un dialogue vivant avec l'auteur ou les auteurs présumés des textes : ce qui suppose le respect de l'autre et du texte de l'autre. La lecture historique des textes doit aller au-delà de la lecture ethno-philosophique et sociologique qui prend le texte comme un fait de culture ou de société. On a lu les textes des traditions africaines comme un seul livre. Il est cependant question de partir des affirmations contradictoires pour donner aux idées soit une profondeur historique, soit une appartenance d'école ou de courant ou même une appartenance d'individu. Les idées portent les traces des luttes sociales et politiques et en font partie prenante. Elles ne font pas seules l'histoire. Elles entretiennent un rapport étroit avec la vie globale des peuples et des hommes. Le cercle des faits et des idées constitue un instrument de restauration et d'authentification aussi bien des idées que des faits. L'histoire des idées, pour s'accomplir, doit rechercher le

21 P. TEMPELS, *Philosophie bantoue*, 3e éd., Paris, Présence africaine, 1965 ; A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC, 1956.

22 Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, 2e édition, Paris, Seuil, 1964, p. 61.

sens du texte ainsi restauré et examiner l'ordre interne d'argumentation.

Le "manifeste" se termine par la projection d'une importante étude sur l'oralité et l'entrevue des rapports entre les idées, les philosophies, la science et la technique ainsi que les arts, la religion et le droit.

L'étude sur l'oralité et l'écriture commence par la dénonciation de l'idéologie qui commande les thèses entretenues jusque-là²³: l'écriture, surtout alphabétique serait le lieu promoteur du concept de la philosophie, de la science et du progrès technologique ; elle serait fondatrice d'une civilisation naturellement dominatrice des autres, pendant que l'oralité piétinerait dans l'immédiateté sans histoire ni culture ni civilisation. Affirmations qui n'ont aucune assise théorique ni historique, sauf lorsqu'on se paie les raccourcis. C'est plus de six mille ans avant Jésus-Christ que surgit, paraît-il, l'écriture, la philosophie grecque apparaît cinq mille ans après et la science encore davantage huit mille ans après et la technologie a des sources diverses : l'algèbre est arabe, la boussole et la poudre sont chinois.

Ce qu'on a dit à propos de l'écriture et de l'oralité s'inscrit dans le contexte de l'idéologie de la domination qui privilégie l'écriture. Le parcours de certaines disciplines du savoir le montre bien, mais en même temps, la reconsidération des rapports entre l'oral et l'écrit est la condition du développement de ces disciplines.

Les sciences du langage, inspirées de l'écriture, des *grammatas*, n'ont acquis le statut véritablement scientifique que lorsque F. de Saussure affirme que l'écriture est un instrument dont l'unique raison d'être est de représenter la langue²⁴. Michel Dufrenne de renché-

23 Pour cette étude cfr Benoît OKOLO Okonda, Les langages en fête. Critique de la raison orale et écrite, Kinshasa, inédit; voir également J. NGANGALA B.T., Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées, Saarbrücken, Ed. Universitaires Européennes, 2014.

24 F. de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1968.

rir : « la langue écrite est une pseudo- langue pour la langue qu'est la langue orale. »²⁵

Les études littéraires n'ont pris leur envol véritable que lorsque les frontières entre l'oral et l'écrit sont dépassées avec par exemple les analyses des contes russes faites par VL Propp dans sa célèbre *Morphologie du conte*²⁶. Ces mêmes frontières sont dépassées lorsque Nkombe Oleko, partant des éléments propres à la fonction poétique dégagée par R. Jakobson : métaphore et métonymie, analyse les paramètres de la culture Tetela au Congo en mettant à nu leur structure avant d'en apprécier le contenu²⁷.

Le dépassement, suite à des critiques américaines, françaises et marxistes de l'ethnologie, doit être à la fois idéologique, méthodologique et théorique. Idéologiquement, il faut un engagement positif du chercheur pour la cause des peuples étudiés ; méthodologiquement, il faut ajouter ou substituer à l'anthropologie, la sociologie et l'histoire et théoriquement, il faut une reconstruction de l'objet : de l'objet amorphe on passe à un objet dynamique et responsable²⁸. Les traditions orales sont justement le reflet de ce dynamisme et de cette responsabilité. C'est sur base de cette conviction que Vansina utilise les traditions comme voies d'accès à l'histoire africaine et que B. Verhaegen, V.Y. Mudimbe et Kabongo élaborent l'histoire immédiate et sous la direction de B. Jewsiewicki, un groupe de chercheurs vont travailler à l'histoire des vies²⁹.

25 M. DUFRENNE, *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 10.

26 V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

27 NKOMBE O., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes Tetela*, Kinshasa, FTC., 1979.

28 J. COPANS, (Ed.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975 ; IDEM, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1976

29 J. VANSINA, *Tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, M.R.A.C., 1961 ; B. VERHAEGEN, *Introduction à l'histoire immédiate. Essai de méthodologie qualitative*, Gembloux, Duculot, 1974 ; V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Genève, L'âge, d'homme, 1973.

Une nouvelle discipline : l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle.

L'herméneutique, à son tour, a pris naissance et s'est développée dans le contexte de l'écrit. Elle se définit comme l'art d'interpréter les textes écrits, en philologie, d'abord, dans l'exégèse biblique ensuite. Le débat entre catholique et protestant soulève la question du primat entre l'oralité et l'écriture dans l'interprétation biblique. Les protestants absolutisent l'écrit et juge inauthentique le principe de la tradition comme base de l'interprétation des textes sacrés. Les catholiques définissent la tradition non pas comme us et coutume mais comme l'ensemble de paroles et d'actions de Jésus relayées par les paroles et les actions des apôtres, transmises jusqu'à nous oralement, par écrit et dans la liturgie. La tradition est sensée plus vaste que les écrits et sert de base à toute interprétation biblique. H.G. Gadamer jugera le principe catholique de la tradition comme élément important et essentiel de toute interprétation de tout texte³⁰.

H.G. Gadamer, malgré la haute idée qu'il a du texte écrit, prend le dialogue oral comme modèle de l'interprétation. Tandis que Paul Ricoeur, tout en affirmant la textualité comme événement mettant l'herméneutique dans une situation non dialogique, redéfinit le texte au-delà de l'écrit et de l'oral, en tant qu'œuvre, impliquant la clôture, le genre et le style³¹. Pour nous, l'idéalité de sens, c'est-à-dire le fait que le texte soit indépendant du contexte, et qui apparaît plus clairement dans le texte n'est pas lié ni au texte en tant qu'écrit, ni au texte en tant qu'œuvre, mais bien au texte en tant qu'un fait de la tradition. C'est le devenir-tradition qui rend un texte, une œuvre autonome par rapport à son auteur, à son contexte et à ses premiers destinataires.

30 H.G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Gallimard, 1996.

31 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986

Les premiers philosophes comme Socrate, Bouddha, Confucius, les prophètes, les Druides, etc., qui n'ignoraient pas l'écriture, ont livré l'essentiel de leur doctrine et de leur enseignement de façon orale et non écrite. Leurs pensées ne cessent de mouvoir les masses et nourrir les traditions spirituelles et intellectuelles du monde entier³². Le début de l'exercice philosophique ne semble pas juger pertinente la distinction entre l'oral et l'écrit. C'est à partir du 16^e siècle que l'écrit semble prendre le dessus dans l'opinion. Et Hegel en tirera toutes les conséquences. L'écriture pour lui est la condition de l'histoire et de la pensée. Le fait d'écrire surtout en prose marque la conscience de l'histoire à la base de grands Etats et les philosophes et les historiens sont l'expression de cette conscience³³. Mais une question surgit : y a-t-il des peuples sans littérature en prose ? La conscience de durer, la volonté d'avenir n'est-il pas déjà le lot de toute tradition en tant que tradition même orale ? Ici Hegel et ses émules sont pris en défaut³⁴.

Bref, les sciences du langage, les études littéraires, l'anthropologie culturelle, l'herméneutique et la philosophie ne peuvent véritablement prendre leur envol que lorsqu'elles vont au-delà de la démarcation entre l'écrit et l'oral. L'écriture a souvent été un prétexte de domination qui non seulement a asservi les peuples mais a aussi bloqué les savoirs.

Les connaissances sur l'écriture elle-même en ont subi des contre-vérités manifestes. Dans un épisode de son célèbre ouvrage

32 K. JASPERS, *Les grands philosophes*. 3 t, Paris, Plon, 1989.

33 G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945 ; IDEM, *La Raison dans l'histoire*, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Plon, 1965 (trad. française de Kostas Pappaïnnou, à partir du texte original *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I. Teilband- Einleitung: *Die Vernunft in der Geschichte*, 5e éd., Hamburg, Félix Meiner, 1955, texte établi par Johannes Hoffmeister).

34 OKOLO O., *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2010.

Tristes tropiques, Lévi- Strauss s'aperçoit que le lien entre l'écriture et la civilisation se situe ailleurs que là où on a toujours prétendu pouvoir le trouver, à savoir que, par le progrès cumulatif des savoirs, l'écriture est à l'origine des grandes civilisations³⁵. En réalité l'écriture n'a fait qu'exaspérer l'instinct humain de domination et par là, nourrir l'idéologie de la différence entre soi-disant civilisation de l'écrit et civilisation de l'oral.

Une autre contre-vérité à détruire tourne autour de l'abstraction liée à l'écriture et au pouvoir de connaître auquel elle semble ouvrir. C'est vrai, on ne peut pas parler de l'écriture sans une certaine abstraction, c'est-à-dire une certaine distance que le signe prend par rapport à la représentation de la chose signifiée, une certaine présence-absence qui suppose une initiation si l'on veut reconnaître la chose ou l'idée et une certaine indépendance du signifiant par rapport au signifié. Croire qu'il n'existe qu'une voie pour cette abstraction graphique, la voie de l'alphabet phonétique, c'est céder à la tentation de la suprématie occidentale. L'étude minutieuse des systèmes de l'écriture montre que l'abstraction peut emprunter des voies les plus variées sans que l'une ne le cède à l'autre par sa rigueur et sa complexité. Les écritures empruntent des logiques variées d'abstraction sans qu'une logique ne prévale sur les autres. Elles se fondent toutes sur l'abstraction primaire interne à tout système linguistique se traduisant par la double articulation chère à Martinet³⁶.

35 C. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 337-349.

36 Dans le cadre de la linguistique fonctionnelle d'André Martinet, la double articulation désigne la propriété de tout énoncé linguistique d'être segmenté à deux niveaux : à un premier niveau (la première articulation), en unités ayant à la fois une face formelle (signifiant, dans la terminologie saussurienne) et une face significative (signifié, dans la même terminologie) ; ces unités peuvent être de longueur variable (phrase, syntagme, etc.) ; on appelle monème l'unité significative minimale (bateau, rateau, gâteau). À un second niveau (la seconde articulation), ces unités peuvent elles-mêmes être segmentées en unités plus petites n'ayant pas de sens, mais participant à la distinction du sens des unités de première articulation : les unités distinctives (dans /bato/, /rato/ et /gato/, /b/, /r/ et /g/ sont les unités distinctives qui servent à distinguer le sens des trois unités significatives).

Quant au pouvoir épistémologique lié à ladite écriture alphabétique, on ignore que plus de six mille ans séparent sa création et l'apparition de la science et du boum technologique qui s'ensuivit à partir du 17^e siècle. Entre-temps, la Chine qui n'avait pas une écriture alphabétique, avait déjà atteint un niveau plus élevé et appréciable de civilisation.

Mais, posons-nous la question : si en tenant compte de support principal de transmission, nous pouvons parler de traditions orales ou de traditions écrites, pouvons nous parler avec assurance des peuples à civilisations orales ou à civilisations écrites ? Des considérations plus approfondies nous poussent à revoir l'étendue géographique du phénomène écriture. Le phénomène ne paraît universel et plus largement répandu qu'on ne le pense. En Afrique, on en parle, par exemple, chez les luba et les Woyo en République Démocratique du Congo, chez les Dogons au Mali, les Vaï au Libéria, chez les Efik au Nigéria et au royaume Bamoun au Cameroun. Il faut le dire, l'oralité comme l'écriture ne définissent pas les peuples mais les situations qui réunissent à la fois les faits de cultures créés oralement ou par écrit et les modalités particulières de transmission. Ces situations peuvent alterner ou momentanément se prévaloir sans s'exclure. La tradition comme la transmission est au cœur de l'oralité et de l'écriture.

Un regard en profondeur montre qu'il y a homologie de forme et de contenu entre l'oral et l'écrit. Les différences apparaissent non

On appelle phonème l'unité distinctive minimale. Ainsi, dans l'énoncé « le chat mangera », on pourra pratiquer deux segmentations successives. La première nous donnera cinq unités significatives (cinq monèmes) : le, chat, mang- (verbe manger), -r- (marque du futur) et -a (marque de la personne). La seconde segmentation nous donnera huit unités distinctives (huit phonèmes) : /l/, / /, / /, /a/, /m/, /ã/, /ʒ/, /r/. Cette double articulation constitue le fondement d'une économie importante dans la production d'énoncés linguistiques : en effet, avec un nombre limité de phonèmes (une trentaine en moyenne dans chaque langue), on peut construire un nombre illimité d'unités de première articulation et donc un nombre illimité d'énoncés. Cfr André MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1960.

déterminantes. La tradition est le milieu dans lequel se créent les textes et s'effectuent leurs interprétations. Le texte, écrit ou oral, fait partie de la tradition et il n'a de sens que parce qu'il appartient à la tradition. L'idéalité de sens, c'est-à-dire le fait que le sens du texte s'arrache au contexte de sa production, et qui apparaît plus clairement dans le texte comme écrit, n'est liée ni au texte en tant qu'il est écrit comme l'affirme Gadamer, ni au texte en tant qu'œuvre comme le préconise Ricœur, mais bien au texte en tant qu'appartenant à la tradition. La tradition prend ses racines de l'homme, de l'humanité appelée à se perpétuer en se renouvelant, et en reproduisant le geste mimique et rythmique du monde par lequel les savoirs se constituent et se transmettent³⁷.

La tradition comme enchaînement herméneutique et les textes et les faits de culture comme nœuds de cet enchaînement, permettent de mieux appréhender l'idéalité du sens issue du devenir-tradition des œuvres de l'esprit, c'est-à-dire de la sélection et du tri collectif des œuvres qui, en les rendant classiques, les proposent aux générations à venir pour leur mieux-être. Le grand problème est celui de la permanence et du renouvellement des faits de culture et de tradition. Comment les traditions se transforment-elles en demeurant elles-mêmes ? Et, on peut aller plus loin, le passage de l'oral à l'écrit ou vice versa constitue-t-il une modalité spécifique de la transformation des traditions ?

Pour résoudre notre problème, nous avons emprunté à la glosématique de Louis Hjelmslev, les distinctions établies au sein de tout énoncé linguistique entre contenu et expression, ayant l'un et l'autre, la forme et la substance, au point qu'on arrive à quatre composantes de l'énoncé : substance de l'expression, substance du contenu, forme de l'expression et forme du contenu³⁸. Nous ne nous

37 M. MOUSSE, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974

38 L. HJELMESLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1971.

attardons pas sur les finalités de ces composantes dans l'étude linguistique. Mais sachons que, comme pour tout énoncé linguistique, les œuvres de tradition comportent un contenu et une expression ; et le contenu et l'expression possèdent à leur tour une ou des formes (figures) et une ou des substances. Ainsi pouvons-nous distinguer la forme du contenu, la forme de l'expression, la substance du contenu, la substance de l'expression.

Si nous appliquons cela au fait culturel du langage, la substance de l'expression sera la matérialité de l'expression linguistique, celle-ci peut-être orale ou écrite ou portée sur d'autres supports d'expression : le tam-tam par exemple, ou support d'enregistrement; la substance du contenu sera la matérialité de l'objet traité : tout ce qui est et tout ce qui peut-être pensé ; la forme du contenu sera la manière de traiter l'objet, ici nous voulons parler de points de vue par lesquels on peut aborder l'objet dans le contexte d'un discours ; la forme de l'expression sera la manière de dire ou d'écrire, nous avons à faire aux différents genres littéraires d'une culture ou d'une tradition.

Prenons la chose culturelle qu'on appelle en Occident "philosophie" : la substance de l'expression a été l'oralité et l'écriture, avec une prédominance de l'écrit ; la substance du contenu a été variée : la nature, l'être, l'homme et ses œuvres, Dieu, la substance, l'idée, la société, le langage... ; la forme de contenu, c'est la manière de traiter ces objets, visant le fondement, la totalité et une manière de vivre subséquente appelée sagesse ; la forme de l'expression, ce sont les différents genres dont s'est revêtue la philosophie: poésie, proverbes, aphorismes, dialogue, traité, sommes, romans, contes, théâtre, essai... Au regard de l'analyse, l'élément déterminant de reconnaissance de ce que culturellement et de façon permanente on appelle "philosophie", ce n'est pas la substance de l'expression, ni la substance du contenu, et encore moins la forme de l'expression, mais bien la forme du contenu. Le résultat : outre la permanence et le devenir des faits de culture qu'on appelle philosophie, son identification se pré-

cise quelque soit la variété d'expression et de contenu. L'histoire des idées a déjà son objet : les formes du contenu philosophiques. Il nous reste à étudier les rapports entre les formes du contenu et les formes d'expression, c'est-à-dire les genres qui portent l'expression philosophique.

Nous sommes heureux de constater que Cossutta a fait appel à la même terminologie de Hjelmslev, déjà évoquée³⁹. Alors que nous y avons fait recours pour analyser les faits de culture pour y percevoir les lieux de permanence et de changement, Cossutta y recourt pour marquer le lien qui existe entre l'expression philosophique et son contenu. Dans le domaine de la philosophie, nous avons appelé "substance du contenu" : la matière ou l'objet traité et la "forme du contenu" : le type de question et de réponse donné; la "substance de l'expression" : la matière utilisé pour l'expression: oralité, écriture, tam-tam ou autre matière comme les dessins... et la "forme d'expression" : c'est le genre proprement dit. Nous avons affirmé que les lieux de permanence et du changement étaient essentiellement la forme du contenu et la forme d'expression. Par substance du contenu d'une philosophie Cossutta entend le contenu doctrinal.

La forme du contenu, pour lui, est la manière dont le contenu est structuré. La substance de l'expression désigne les aspects de l'oralité ou de l'écriture dans telle occurrence particulière. Et la forme de l'expression concerne les règles d'expression, les modes d'adresses, les genres, les tropes, les figures rhétoriques et les traits stylistiques. Notre compréhension et application des catégories hjelmsleviennes sont pratiquement les mêmes. Celles de Cossutta néanmoins paraissent plus dynamiques et saisissent les liens entre contenu et expression de façon indissoluble et réciproquement constituant. La forme du contenu et la forme de l'expression sont intimement liées et se répondent mutuellement.

39 F. COSSUTTA, *Le dialogue: introduction à un genre philosophique*, Presses Univ. Septentrion, 2005.

La philosophie comme forme du contenu ne semble pas se séparer du genre, forme de l'expression en tant que constitution et accomplissement de cette philosophie, mais en même temps en tant que manière de socialisation et d'appartenance culturelle. La philosophie dans son énonciation ne répond pas qu'à des lois internes de logique, d'argumentation. Mais par le genre, elle s'ancre dans la société globale et spécifique qui la produit et la reçoit. La question du genre fait du rapport entre philosophie et proverbe, un problème général d'expression philosophique ici et partout ailleurs. Il n'existe pas de genre philosophique qui plane sur l'histoire de la philosophie et sur les philosophies du monde. Les philosophies empruntent ses genres d'autres expressions culturelles, les choisissent et les déterminent au regard des contextes socio-politique et religieux et d'autres instances d'expressions de la vérité.

L'étude de Cossutta sur les rapports entre le dialogue et la philosophie ont montré une certaine homologie entre la forme du contenu philosophique et la forme de l'expression, à l'occurrence le dialogue qui, par ses répliques, traduit l'aspect essentiellement dialectique de la philosophie. Néanmoins, une même forme de contenu peut revêtir deux ou plusieurs genres ou formes d'expression. Les dialogues de Platon et ses cours à l'Académie malheureusement disparus, et les traités et les cours d'Aristote au Lycée et ses dialogues non conservés. D'un côté l'aspect dialectique était souligné, de l'autre l'aspect systématique et pédagogique était mis en exergue. Les formes du contenu transcendent quelque peu les formes d'expression et fondent ainsi, au sein d'une culture, la reconnaissance de l'exercice qu'on appelle philosophie. Cela n'empêche que la philosophie, dans ses contenus et dans ses expressions, soit profondément dépendante du groupe social de production. Les formes de contenu et les formes d'expression ne sont pas choisies au hasard. C'est eu égard à leur fonctionnalité au sein des communautés et des écoles que les formes se déterminent et prennent corps. Les choix opérés nous montrent quelques aspects de l'être de la philosophie.

Au dire de Cossutta, le proverbe est l'énoncé de sagesse qui tend à concentrer le vrai dans un noyau aphoristique minimal. Le proverbe comme les dires d'Héraclite, par leur symbolisme et leur dimension sibylline montre à quel point la vérité n'est pas au port de tout le monde et nécessite une certaine initiation⁴⁰ (1513). L'homologie entre la forme du contenu, ici la vérité, et la forme de l'expression, ici le proverbe, résident dans la brièveté et la profondeur, expression de l'autorité des sages et du dogmatisme de la vérité qui servent ici d'encrage social.

Le livre *Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées*⁴¹ de mon disciple Jacques Ngangala, rédigé sous ma direction, non seulement nous le montre dans tous les aspects du problème, mais va plus loin, et élabore une théorie et une méthodologie, qui, au-delà de l'ethnologie, prend en charge le proverbe ou toute autre expression philosophique dont regorgent les traditions d'Afrique. Les grandes lignes de cette théorie et de cette méthodologie seront exposées dans un ouvrage que nous publions à deux : *Introduction à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité*⁴². Avec une application à la fin de l'ouvrage, nous pouvons dire que l'histoire des idées de l'Afrique traditionnelle est née. Nous ne pouvons qu'attendre une croissance et un épanouissement à la mesure des attentes.

En résumé, l'herméneutique ne se sépare pas de la praxis qui la suscite et l'oriente. La lecture des faits de culture et de tradition est fondamentalement tributaire des problèmes que font surgir nos pré-occupations d'être et de mieux-être. D'où la relation dialectique

40 F. COSSUTTA, « Les genres en philosophie », dans Jean-François MATTEI, J.-F. (s dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle. T.IV. Le discours philosophique*, Paris, PUF, 1998..

41 J. NGANGALA B. T., *Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 2014, 412 p.

42 Texte sous presses aux Editions Academia, Louvain-La-Neuve.

entre tradition et modernité : tradition entendue comme volonté d'avenir et modernité comme souci d'émancipation et de rationalité. La modernité achève le discours de la tradition, et la tradition prépare la modernité en lui donnant les moyens de son accomplissement. La présupposition essentielle : le dynamisme qui anime les deux projets : celui de la tradition et celui de la modernité, marqués en leur sein par une prise de parole et par une action responsable. L'histoire des idées voudrait être le témoin de ce dynamisme pour hier, comme nos herméneutiques et nos philosophies voudraient en être pour aujourd'hui et pour demain. En fin de compte, nous n'avons fait que tourner et retourner les évidences qui, pour être mieux perçues, ne pouvaient passer que par les détours des déconstructions des complexes et des préjugés.



From the hermeneutics of traditions to the history of ideas in the context of orality¹

Benoit Okolo Okonda

This article will be less a matter of tracing an intellectual itinerary than an effort to bring to light the implications of an intuition that has developed in a circular way in the context of philosophy in Africa. This will include an analysis of the philosophy of culture and development, theory and praxis, tradition and modernity, the hermeneutics of traditions and the history of ideas in the context of orality.

My early research had endeavored to understand the hermeneutical philosophy as it was read by Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. Interpretation, in theory and practice, seemed to me to be strongly connected with the idea of tradition. Tradition, this space of transmission, is not only the place where interpretation is deployed, but it is also and above all the subject and object of interpretation. The “I” who reads and the text that I read not only belong to tradition, but we constitute and continue

1 Translated from French into English by Dr. Dia Mbwangi Diafwila.

tradition. Tradition is neither behind the text nor behind me, it is in me and in the text. Tradition is what determines the question and the answer within the framework of interpretation. It follows from this that the idea of tradition and that of destiny are not separate from one another. Fate, understood as the tension between the past and the future, the given and the task, the already-there and the not-yet, remains the horizon of all the interpretation of tradition and draws the outlines of a vision of the world, in so far as this is the condition of possibility of any reading of the past and of any construction of a new world².

This specific problem of the reading of the past in connection with the construction of the world, within the framework of Africa, is the subject of my book entitled "For a philosophy of culture and development"³. I attempted to put together two opposing theses that divide contemporary African philosophy. On the one hand we have a philosophy of culture as hermeneutics of the symbols of tradition. This philosophy would allow the African to root his present life in the soil and the soil of his identity. On the other hand, a philosophy of praxis, rationalist and rationalizing, presents itself as the path of obligatory possibility for Africans who want to take part in modern life. It seems to me that an authentic philosophy of culture goes hand in hand with an effective philosophy of revolutionary praxis. Without revolutionary praxis, the philosophy of culture seems pure subjectivism and useless. Without a cultural identity, revolutionary action is without efficiency or direction.

Revolutionary action in Africa today is not defined in terms of class struggle or civil war, but in terms of combating underdevelop-

2 OKOLO, B. O (1979). Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de Paul Ricoeur, Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer, Thèse, Université de Lubumbashi.

3 OKOLO, B. O. (1986). Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre.

ment. What is development? In my opinion an exact answer is only possible when we consider not only the problem of development in relation to a problem related to a given time and a geographically located space. Development is rooted in the universal and eternal deep aspirations of man. Development, as a temporal and geographically located phenomenon, loses its acuteness. It receives its full significance from the space defined by modernity.

In Africa today, modernity implies development and vice versa. Development seems to be the current face of modernity in Africa. Often, here as elsewhere, modernity is opposed to tradition. To opt for modernity is to turn away from tradition. To take advantage of tradition is to refuse the benefits of modernity. This opposition is based on a naive conception of tradition and modernity. It is ignorant of their essential being and their profound meaning.

What is tradition? What is modernity? I think that the definition of a concept does not go without the definition of the other. I would like to show that modernity is a projection of a finality resulting from tradition and that tradition is only a continuation of the enunciation of modernity. Modernity springs from tradition and tradition ends with modernity. This assertion can be demonstrated in two steps. The first stage presents the modernity of tradition. The second stage examines the tradition of modernity.

1. The modernity of tradition

The modernity of tradition means first of all that the question of tradition remains topical and that the quest for modernity goes hand in hand with the questioning of tradition. It also means that from the historical point of view, the horizon of modernity and topicality has always been central to the questioning of tradition. The concept of the modern, as we have just seen, originates in the bourgeois world. The reality it represents is rooted in the dawn of time. In clas-

sical antiquity, modernism was synonymous with civilization, as opposed to barbarism. In the Middle Ages, it meant Christianity as opposed to paganism. Today, it means progress, development against underdevelopment. It is in this context that the problem of tradition has arisen in turn.

In ancient Greece, we find these terms *paradosis* and *paradidomi*. Plato uses them in *The Laws* when he deals with different stages of the formation of the young citizen. Tradition means transmission of knowledge.⁴ For Aristotle too, tradition also means the transmission of knowledge coming from the ancients in the form of a myth; the task of philosophy consists in giving them their first truth.⁵ In Plato, as in Aristotle, *paradosis* and *paradidomi* are used in a pedagogical sense. It was not the return to the past that interested them, but rather the constitution of an ideal for society.

It is wrong to call the Middle Ages traditionalist. In fact, the Christian Middle Age was built in its beginnings against the tradition considered essentially pagan. Christianity appeared at the beginning as a novelty. It had first to protect itself against the great Greco-Roman culture before attempting a conciliation which in fact succeeded only in the early Middle Ages. Under the inspiration of St. Augustin, that great humanist, the Middle Ages developed an education system based on ancient values but oriented essentially towards the erection of something new: Christianity. The idea of authority which, in the Middle Ages, accompanied the idea of tradition in the scientific, political and religious spheres, referred initially to the idea of excellence and to reason before being connected with the idea of power, which will lead to abuse. The discredit of tradition by the Moderns seems to me to be only a misunderstanding and a pretext. It was thought that tradition and authority in the Middle Ages had no relation to reason and, without regard to the dictatorship of rea-

4 PLATON, Définitions, 416.

5 ARISTOTE, Métaphysique, 8, 1074 b.

son, it was believed that reason was the guarantee of freedom and progress. Catholics and Protestants did not agree on the meaning to be given to the word tradition: Luther gave it the meaning of the customs and customs of a people, simple human creations in front of the faith and the Holy Scriptures. The Catholic Counter-Reformation, on the other hand, traditionally understood the words and actions of Christ and the Apostles transmitted orally and by the liturgy. It wanted to mark the difference between the apostolic tradition, the singular, and the traditions of the peoples, in the plural. Discrediting tradition is rather an expression of the subjectivity and victory of the bourgeoisie over feudal power.⁶ The Renaissance humanists and the Enlightenment seem to me more traditionalist than is believed. They claim to take their knowledge from classical antiquity. Their idea of tradition seems fixed, without dynamism because it also corresponds to an idea of modernity.

The concern for modernity is at the center of the discussion of tradition in the romantic period. The German romantics wanted to build the future with the help of the past. They did not, however, agree either on the idea of modernity or on the idea of tradition. Modernity was sometimes cosmopolitan, sometimes nationalist. Tradition was sometimes medieval Christianity, Greco-Roman antiquity, or simply the culture of the people. Nevertheless, modernity is what, in the case of the Romantics, determines the decision about tradition. And tradition offered the model, the ideal for the construction of the future. When great thinkers like Heidegger, Adorno and Gadamer write about tradition, it is because they want to secure the future of a world threatened by an over-reliance on technology and the leveling of individuals. Heidegger discovers that an authentic tradition is necessarily oriented towards the future. The Gadamerian concept of "the history of efficiency" (*Wirkungsgeschichte*) reflects the ontological content of tradition and the relationship between

⁶ BÜRGER, Christa (1980). *Tradition und Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp.

past and present, tradition and current events⁷. Reinhart Koselleck's significant work, *Vergangene Zukunft* (The Past Future) deploys the historical consciousness between the horizon of expectations and the experiments carried out⁸. Tradition is sought because, in the end, modernity is always seeking itself.

2. The tradition of modernity

The concept of tradition has a long history. However, it is the object of a theoretical reflection only with the post-romantic ones like Heidegger, Adorno and Gadamer. The concept of Modern has a long theoretical tradition since its birth. This is the name given to the seventeenth-century thinkers to mark the new turning point in the conception and realization of life. Here, beyond the darkness of the Middle Ages, we wanted to reconnect with Greco-Roman classicism and to reconstruct a new world by taking advantage of the scientific, cultural and political perspectives that were opening up to the values considered fundamental: reason, freedom, tolerance, progress, etc.

In one of his latest works, *Der philosophische diskurs der Moderne* (The Philosophical Discourse of Modernity), Habermas lists the philosophical theories that have emerged since the beginning of the concept. He cites Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, not to mention Max Weber, who served as his point of departure. On our part, we can share theories on the

7 HEIDEGGER, M. (1977). Gesamtausgabe, Bd. 2, Sein und Zeit, Frankfurt, Klostermann (Tradition), p. 27-44, 291; (überlieferung), p. 506-512, 515-518; (Wiederholung): p. 3-5, 408, 448-449, 454-456, 508-512, 516- 518. GADAMER, H.G. (1965). *Wahrheit und Methode*, 2. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr. ADORNO, Th. W.(1967). "Thesen über Tradition", in *Ohne Leitbild*. Parva Aesthetica, Frankfurt, Suhrkamp, 29-41.

8 KOSELLECK, R. (1979). *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Francfort, Suhrkamp.

modern in three groups: rationalistic theories, non-rationalist theories, and dialectical theories⁹.

Rationalist theories ground modernity on reason and on scientific progress. One believes in the progress of humanity, in historical continuity, step by step. Modernity here is opposed to tradition, considered as non-rational. The latter is either totally evacuated or simply reduced to its aesthetic appearance. If there is a tradition, it is indeed the universalist tradition that finds its standard in current progress. Underdevelopment and development are thought to be linear. In the context of rationalistic theories, modernity and development are seen as a victory over tradition. In fact, these theories seemed optimistic and idealist. They turn a blind eye to the negative aspects of modernity, especially domination, leveling, and so on. They do not want to take into account the subversive aspects of tradition as a whole. As Adorno remarked, tradition is continually renewed, it survives its own destruction. The non-rationalist theories of modernity are not based on a universal ratio, but on the deep field of individuality. Here, modernity is essentially liberation from internal forces. These forces are nourished by the traditions of the people.

The finality is imprecise. We move from one novelty to another. One considers the modernity coming from the moderns as the source of the "thing-ification" and the "manipulation" of man. True modernity must go beyond modernity and not settle. Here, the desire for the new, constitutive of modernity, leads irresistibly to anarchism. And then there are no longer any standards. Tradition conceived as a force is idealized, even substantive.

The dialectical theories come from hermeneutics and pragmatics. These two lines of thought attempt to reconcile the positive and the negative aspects of modernity. They put together tradition and

⁹ HABERMAS, J.(1985). *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp.

modernity and seek to establish their normative content, valid yesterday, today and tomorrow. According to Jürgen Habermas, the Hegelian and Marxian dialectics are still rationalistic. It conceives modernity and development in a linear evolution and does not go beyond the framework of a philosophy of totality. One must try to unite the philosophy of praxis and the philosophy of reflection. Society is not to be seen in the abstract as a product of labor or as a stage of the development of the Spirit, but as a world of life. The world of life is not only physical but also symbolic and communication. It is reproduced through communication, which ensures the continuity of tradition and social integration.

The question that arises is how a society assumes and directs the world of life. Beyond the divergence of political, ethical and cognitive systems, the emancipation of man seems to be the only path to modernity for Habermas, and tradition remains one of the conditions for the possibility of intersubjective understanding. This agreement allows the formation of an identity and the orientation of the society by itself. Development is not here conceived as linear progress but as an improvement of intersubjective understanding and self-management of society.

The development and modernity thus understood can take several different directions. It is less a problem of economic growth than a social responsibility of mankind. Tradition is precisely there to strengthen the awareness of our identity and to forge appropriate and clean solutions for our modernity.

On the side of hermeneutics, we can cite the names already mentioned: Heidegger, Gadamer, Koselleck, but also Ricoeur: the common denominator is that in their theories they do not separate past and future, tradition and modernity. For example, it is sufficient to know that, for Heidegger, tradition is essentially transmission and that a genuine tradition is conceived only as a repetition of the past with a view to the construction of the future, to assert that tradition is essentially the "future" that one generation leaves to another.

Paul Ricoeur, already in the *Symbolic of Evil*, emphasizes the place of modernity in its efforts to interpret the mythological and symbolic tradition of the sacred. Modernity is the starting point of his investigation. According to him, this modernity, on the one hand, is concerned with nourishing people, satisfying needs by controlling nature by a planetary technique, dismembering the language and the discourse of men by philosophy, exegesis, phenomenology and psychoanalysis, and this modernity has forgotten that man belongs to the sacred¹⁰, and on the other hand, this same modernity, especially today's, is rediscovering, with the fullness of the language of myth, this reference to the sacred. "It is not, then, the regret of the collapsed Atlantis that animates us, but the hope of a recreation of language; beyond the desert of criticism, we want to be challenged again"¹¹. Modernity is therefore going back and forth towards and from tradition. She espouses the same obscurities and ambiguities.

In short, we are bathing in modernity as well as in tradition and it is probably impossible for us to have an overview and of tradition and modernity. If modernity seems to us to be "the will to emancipate," tradition seems to be "the will to identity and to the future." Jürgen Habermas has once said: "The modern is an unfinished project", and Paul Ricoeur replied: "... because the past is not yet completed."

3. The future in the past

Have we succeeded in drawing the circle of tradition and modernity? We have perhaps only projected a sketch with multiple lines and hesitating without us being able to say so much better it could be done¹². To return several times to the work, looking at it, looking

10 RICOEUR, P. (1960) *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, pp.324-325.

11 Ibidem, p.325.

12 Nous reprenons ici les grandes lignes des conclusions de notre ouvrage inédit *Volonté d'avenir. Essai sur la tradition et la modernité*.

at it, scratching, scratching, adding sometimes, making the smiles of happiness follow the eyebrows of dissatisfaction, we decide, in fact, to put a point final to what could have continued to unfold, daring, modestly as a bride, to go out and confront the critical public, would it be boldness or temerity?

Our investigation is both theoretical and applied, historical and hermeneutic. It aims to reveal, by successive touches, the image of modernity at the heart of tradition, and to affirm progressively that tradition is of modern essence. Through theoretical and general considerations, nevertheless rooted culturally and historically attested, it turns out that modernity shines at the edge of the tradition that it limits and accomplishes; and that modernity answers the questions that tradition raises.

There is no better point of departure than the very culture of the author. The meaning of the word "tradition" appears threefold: first a material heritage to be preserved, nevertheless to cultivate and recreate; secondly, the fact of being transmitted and succeeded from father to son, from son to grandson; finally, the interpretation which is given of this tradition and which makes it concretely exist. The judgment that this tradition gives itself is both positive and negative, and points, in fact, towards modernity. The very practice of tradition among the people, yesterday and today, marks continuities and ruptures that allow new restructuring of forms and cultural contents.

Tradition is not simply artificial or cultural. It has existential and natural roots. Man participates in nature and, consequently, feels the need for the permanence and renewal of the species. The generation which, first of all, is a biological and ecological concept, becomes existential in man, when the series of generations defines the measure of human history and finitude as well as their transcendence. Tradition being the fabric of generations, its being determines the very being of man. It joins its historicity. Nothing better than tradition translates man as past, present and future. I have brought to light the link and the circularity of temporal ecstasies at

the very heart of tradition. Tradition as a revised and corrected past, is a beach encumbered by the present, to use the words of V.Y. Mudimbe. It is the place of our desire to be and our effort to exist as Ricoeur would say. It is above all a desire for the future, as we have endeavored to show it. It is what the previous generation devises, creates and leaves to the other generation so that the latter live better and more easily. It is not merely the object of admiration. It is a call to creation and recreation. It exists in the operation which exhausts and renews it. The new generation assumes it in their own way. It is according to their present and their future that the new generations make their traditions current. As much as the future is in the tradition, so the past is a function of the future. Two notions come to fulfill the circularity of tradition and of modernity: the "consciousness of the work of history" of Gadamer and the "horizon of expectation" of Koselleck. Tradition brings together the consciousness of the past and the expectation of the future.

The circle between tradition and modernity applied to Africa appears first on board as the expression of a contradiction. The ethnological view that serves as a grid of reading to the African tradition responds to a colonial praxis and projects a modernity rooted in a cultural and historical elsewhere. This has the unfortunate consequence of fixing, mummifying, and killing the African tradition, placed in lazy waiting for a resuscitation coming from the West, savior and civilizer. It is necessary to free oneself from the ethnological gaze if one wants an authentic circularity. It is a view driven by the total emancipation of Africa, which restores the African language and historical initiative, which will tell us tradition and modernity in their dynamic essence, responding to each other for a happier future. History and hermeneutics will take the place of ethnology and ethnophilosophy, and African philosophy will have to undergo metamorphosis.

4. The question of identity and development

It is within the invincible circle of tradition and development that the question of African cultural identity must be resolved without which genuinely African development can not be envisaged. According to a new philosophical view, the cultural identity of a community is not defined as an indelible mark or a stubborn atavism which directs it as a fatality in a determined direction. The identity defined in these terms is often the result of tenacious prejudices, expressions of complexes in which domination and subordination slip. Such identities, I call them dogmatic: they arise from a certain ethnological gaze. The ethnological gaze is not only that imposed by the colonizer, but also that which we encamp when, by a play of stereotypes, we mark our superiority or our inferiority and thus give justification to the exploitation which results from it. Dogmatic identities are almost always expressed in metaphysical terms "essence", "soul", "blood", "spirit", attributed to peoples. These concepts refer to principles which, applied to an individual, serve as a basis for continual and dynamic change, but which, predicated on groups of individuals, stop all progress and development. The change is only artificial, superficial. The groups are rather labeled, substantiated, naturalized and thus petrified, mummified. Metaphysics demonizes or idealizes cultural identities. It makes us "angels" or "beasts": that which amounts to the same thing, since it places us outside the simple human struggles by bringing us back to the rank of malleable objects or ideas.

The value of renewing the thinking of Africa's identity lies in the fact that Africa can conceive and start its own development. Development is not a ready-to-wear product of rationalist modernity, but it is a possibility anchored in our desire to be and in our effort to exist, that is to say in our internal creativity without that development loses its novelty and its strangeness. Globalization and new technologies, well tempered, will make development a common

development and a global adventure where responsibility and freedom will take the place of a certain inevitability or diktat.

Beyond logical possibilities, let us continue our examination of the effectiveness of development projects in Africa, and establish the relations of necessity between identity and development. Philosophies and ethics always accompany development theories in such a way that we can say that the failures of development are probably also the failures of theories, philosophies and ethics of development. But probably these philosophies are philosophies of knowledge and visions, while we must add philosophies of concrete action, effectively transforming the African world. In the eighties, there was talk of the polemical part which must be added to the epistemological part for a real development. Concretely, this philosophy must fundamentally be an economic and political reflection as a place of having and holding power. Beyond this reflection, an ethics is developed upstream and downstream since the problem of development is essentially ethical. But it would also be necessary to rethink the question of the identities of peoples in the face of the problem of development so much that we must be convinced that identity is the engine of development.

In short, the identity of sustainable development is ecological and ethical. It reconciles the being of man and his action to the totality of being. It is narrative and participatory: it has a historical dimension and a social dimension. It is retrospective and prospective: it assumes a past and projects a future. Identity, in all its dimensions, is the driving force and ramp for sustainable development. It reveals the ethical requirement without which the future of humanity is compromised.

What about Africa in concrete terms? Africa, on the level of identities, seems plural and often discordant: diversified environment, history and multiple influences; politics does not always embrace the cultural; history fights against geography; by the treachery of some and the stupidity of others, peoples have been led to mutual

rejection under the amused eye of slavers, colonizers and neo-colonizers; a cacophony of identity has engendered chaotic paths of development. Nevertheless, beyond the differences, the same great history runs through us, that of slavery, colonization and decolonization, and now that of democratization. The same constraints and the same destiny trace the outlines of the same identity and force us to unite in front of the great economic and political groups that are forming around us: in order to survive, Africa will be one or not. It gradually forges a narrative identity, participative and natural to the dimension of the continent, condition of the true sustainable development of Africa. This identity not only assumes the various internal identities of Africa but harmonizes them around the common values and ideals of freedom, well-being and progress. At the end of this research, both theoretical and historical, we can say that well-understood cultural identity and well-thought-out development, starting from identity towards development or from development towards identity, can not than to authenticate and enrich one another. Their articulation goes beyond the simple logical possibility to fit into the order of historical necessity. The development of tomorrow will be ours or will not be.

An implication: the history of ideas

The reader of *For a Philosophy of Culture and Development*¹³ notes from the introduction that in the quest for a culture and development which must be fertilized, the problem is precisely the philosophy that takes them both in charge. While affirming its universality and rationality, the true being of philosophy is defined only within a tradition, within the particular game between the forms and the contents of this tradition. Here philosophy is fundamentally a history

13 OKOLO, B.O.(1986). Pour une philosophie de la culture et du développement, Kinshasa, PUZ, p. 10.

and not a system of unanimous and impersonal thought. It expresses the dialectic and the polemic that constitutes a given social formation. We see that it is fundamentally hermeneutic and participates in praxis.

One wonders if the book could exhaust the research program thus traced. Many concepts would only be seen here. However, it is clear that it is asserted that philosophy, in the African context, yesterday and today, can only be authenticated as history. What history is it? Certainly the history of philosophy. Yet how can this be conceived in the African past?

The first chapter of the book attempts to arbitrate the debate between two African philosophers E. Njoh-Mouelle and F. Nkombe Oleko around the relationship between proverb and philosophy¹⁴. For Njoh-Mouelle the proverb has nothing to do with philosophy, nor with science, it belongs to a proverb suggests thinking; for Nkombe Oleko the proverb suggests. Yet when one would like to think from the proverb, in the line of Nkombe Oleko, one invents a new thought, according to the philosophical hermeneutics, downstream of the proverb. And if one thinks from the proverb, according to Njoh-Mouelle, it is about a thought to be discovered. Thus, to think from the proverb, upstream of the proverb, is the work of a science of history, applied to ideas. The research path open to our investigations is mainly scientific and historical for a quest for conscious ideas struggling in our traditional social formations and whose proverbs bear the marks. Can we reconcile the scientific and the hermeneutical path with the African proverb and cultural facts? The question remains. But the history of the ideas of traditional Africa emerges without yet determining its necessity or its possibility, still less its actuality.

14 Ibidem, p. 13-23 ; NJOH-MOUELLE, « Sagesse des proverbes et développement », dans *Zaire-Afrique*, 15^e année (1975), p. 107-116 ; OIEKO, NKOMBE (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les Proverbes Tetela*, Kinshasa, F.T.C.K..

The next chapter traces a better outline and projects epistemological advances opening to a new scientific discipline¹⁵. It is a question of the eternal question of the existence of a philosophy in ancient and traditional Africa and of all the problems arising from the Bantu Philosophy of Tempels and similar works gathered under the name of ethnophilosophy. The author proposes to identify three essential ways of overcoming ethnophilosophy in which the problem of the tradition to discover and invent, the tradition of yesterday, today and tomorrow, is involved. The author draws three terms for his exposition: praxis, text and history.

African praxis, that is to say, the ideological context of the African called to free himself from historical material and spiritual constraints, leads us to question the relevance of the ethnophilosophical discourse. We can not assume our past without a critical and revolutionary perspective, and we can not denounce, as Aimé Césaire did, the neo-colonialist recovery of ethnophilosophy and the inauthenticity, culture and science of African ideologies who knew only how to take part in the liberation and not really emancipate Africa from others and from itself. The conditions of another emancipatory discourse should be laid down.

Ethnophilosophy poses another problem: that of text, at the risk of being taken for a discourse imagined by their authors without any textual support: customs and linguistic categories are not texts. Is it not possible to find texts capable of giving us to read African philosophy? First, the phenomenon of orality should be included in our definition of the text, and the philosophical character of some of the so-called African texts and the way in which they are determined of a particular company.

Ethnophilosophy gives the impression of affirming thought, while denying a history to this thought. Ethnophilosophy presents a

15 OKOLO, B. O. (1986). Pour une philosophie de la culture et du développement, p. 25-29.

system of thought, unanimously shared by all, everywhere and forever. It cares little for the fundamentally dialectical and polemical nature of thought. Wanting to oppose the positivity of facts to the ideality of the becoming of the Spirit to the Hegelian, ethnology has drawn attention to a distant world and imposed the Other in the eyes of Westerners. Ethnophilosophy, in its turn, describes the visions of the world, is part of the great criticism of the existence of a single universal ratio, imposing itself on all and judging the world. But philosophy without a philosopher, ethnophilosophy could not satisfy the critical eye. The theories of *weltanschauungen* from the romantics, developed by Dilthey, end with Max Scheler in the constitution of the sociology of knowledge. It establishes links between knowledge, even philosophical knowledge, and society as well as the social groups that develop it, thus breaking down ethnophilosophical unanimism and paving the way for the history of ideas.

A poor parent of the rapidly developing African historiography, which integrates oral documents into his methodology, the history of Africa's ideas would give historical depth to the facts of thought concealing art, religion and science and the philosophies on which they are founded. This is possible only when one asserts the complexity of African societies as of any other society, the conflicting nature of relationships, the assumption of these conflicts at the level of thought. Tradition should certainly be recognized as dynamic, perpetuating and renewing itself through an internal play between cultural contents and the forms of content in which philosophy is intertwined and distinguished.

Praxis, text and history, the three terms illuminate the same object: the history of ideas applied to traditional Africa. The praxis projecting the framework of struggles for the emancipation of Africa will open us to the dialectical and polemical dimension of our societies, from which emerge the thoughts and the philosophies, the object of

the history of ideas. And the text, well defined, will provide the means of access to these ideas.

In regard to the text, it is at the center of ideas and their expression: it is in him that we must find the ideas to be read in the intertwining of hermeneutics and praxis, orality, writing. The following chapters prepare us for this reading without which the history of ideas is impossible.

The definition of the text, beyond textuality and orality, as a work first and as a node of tradition, allows us to grasp the tradition in its dynamism. Tradition offers to our theoretical practices not only their African-ness, but also the matter to be treated and the theoretical modalities of approaching them which authenticate our readings and reprints. It is necessary to restore not only the monuments of tradition, but also the philosophies and scientific approaches that have taken place in our traditional past. The history of philosophical ideas appears as one of the conditions of an African philosophical hermeneutics. Our readings and our African repressions of tradition, left to themselves, can only lead to an interpretative "drunkenness" if they are not supported by a science of history applied to ideas, which science will give it a material, a specific problem and an approach. The history of ideas appears here as a necessity for cultural and identity consciousness. The concern for restoration must go hand in hand with the concern for appropriation. The two worries mark relations "back and forth" and define from the inside the process of tradition and interpretation¹⁶.

From chapter V, entitled "Hermeneutics and ethnophilosophy" we retain the criticism made of ethnophilosophy as a specific reading of African cultural facts. The ethnophilosophers did not question the nature of the text that had to be read in order to find a philosophy. What can we hope to obtain from non-explicit philosophical

16 Ibidem, p. 33-46.

elements? They prefer ethnology and linguistics instead of history. Where are the places of philosophical expression in traditional Africa?¹⁷

"A lesson in history", chapter VIII of the book, constitutes what may be called the official manifesto of the history of ideas in traditional Africa¹⁸. The inaugural text of the manifesto deserves to be quoted: "The time has come to reflect on a discipline to which the previous studies irresistibly lead us: the history of ideas in traditional Africa. It was not easy to talk about history in the case of Africa. African history has conquered its right to exist, shapes and adjusts its research methods and techniques. Rather, it advances the sciences of history by bringing to light theories and methods that take into account the documents which up to that time were outside of historiography oral tradition"¹⁹. And further on: "However, while African history in general has come a long way, especially in its political aspects, deepening to a depth that goes back to the Middle Ages, the particular history of traditional African ideas is in its infancy"²⁰. The philosopher is much more interested in the systems given to him by the sciences such as ethnology, sociology and linguistics than to the arduous, often ungrateful, research of the historian. The history of ideas is today the poor relation of both history and philosophy.

Yet the history of ideas in traditional Africa is a discipline that can inscribe Africa and its tradition in a dynamic that ensures both its material survival and the survival of its culture and its tradition. The history of ideas would express the theoretical struggles which accompanied the struggles for a betterment; it would provide the theoretical framework of pre-comprehension, reading and resumption capable of telling a cultural identity, identities necessary for our

17 Ibidem, p. 47-52.

18 Ibidem, p. 65-72.

19 Ibidem, p. 65

20 Ibidem

struggles for development. Nothing is more lacking in our polemics and our dialectics than a space of tradition in which polemics and dialectics are inserted. The history of ideas is able to create a new look at our culture and our past, which can best prepare solutions for our development.

The look of the history of ideas is true, without idealization or underestimation. He wants to set himself on the ashes of ethnophilosophy, one of the forgetful systems of the historical dimension of traditional Africa. Ethnophilosophy carries with it a colonialist reluctance and reinforces the muzzling imposed by our policies on our populations in love with palaver. The path of our liberation and our development depends on the effective taking of the word, which presupposes the recognition of this exercise of speech in our traditional past. Hegel has denied the history of Africa, more the thought of history where the mind just runs. It is therefore a contradiction for ethnophilosophy to assert thought without history in Africa. The refusal of history is evident in Placide Tempels as in Alexis Kagame. The first, in the name of ethnological positivity; the second, in the name of the eternity and immutability of philosophy²¹. Ethnophilosophy denies history, blocks history and sometimes the opposite.

By the history of ideas, we mean the history of philosophy. But we would like to go beyond the Western conception of philosophy in order to reach true universality. In the African context, philosophy could include philosophical, religious, artistic, legal or political ideas as long as they were thought and discussed at a certain level of depth. The method is that of the historian, who "allows to be the philosophy of others, the other of his philosophy", according to the word of Paul Ricoeur²².

21 TEMPELS, P. (1965). *Philosophie bantoue*, 3e éd., Paris, Présence africaine ; KAGAME, A. (1956) *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC.

22 RICOEUR, P. (1964). *Histoire et vérité*, 2e édition, Paris, Seuil, p. 61.

The ultimate goal of the historian of ideas is to establish a lively dialogue with the author or the presumed authors of the texts: this presupposes respect for the other and the text of the other. The historical reading of texts must go beyond the ethnophilosophical and sociological reading which takes the text as a fact of culture or society. The texts of the African traditions have been read as one book. It is, however, a question of starting from the contradictory assertions to give to the ideas either a historical depth, a school or current belonging or even an belonging of an individual. Ideas bear traces of social and political struggles and are part of them. They are not the only story. They have a close relationship with the global life of peoples and men. The circle of facts and ideas is an instrument of restoration and authentication of ideas as well as facts. The history of ideas, to be accomplished, must seek the meaning of the text thus restored and examine the internal order of argument. The “manifesto” ends with the projection of an important study on the orality and the interview of the relations between ideas, philosophies, science and technology as well as the arts, religion and law.

The study of orality and writing begins with the denunciation of the ideology that governs the theses held up to that time²³: writing, especially alphabetic, would be the promoter of the concept of philosophy, science and progress technology; it would be the foundation of a naturally dominating civilization of the others, while orality would trample in immediacy without history, culture or civilization. Affirmations that have no theoretical or historical basis, except when the shortcuts are paid. It is more than six thousand years before Jesus Christ that Greek writing appears, Greek philosophy appears five thousand years later and science still more eight thousand years later and technology has various sources: algebra is

23 Pour cette étude cfr OKOLO, B. O. Les langages en fête. Critique de la raison orale et écrite, Kinshasa, inédit; voir également NGANGALA, J. B.T. (2014). Proverbe et philosophie en Afrique. De l’ethnophilosophie à l’histoire des idées, Saarbrücken, Ed. Universitaires Européennes.

Arabic, the compass and powder are Chinese. What has been said about writing and orality is in the context of the ideology of domination that privileges writing. The course of certain disciplines of knowledge shows this well, but at the same time, the reconsideration of the relations between oral and written is the condition for the development of these disciplines. The sciences of language, inspired by writing and grammar, have acquired their truly scientific status only when Saussure affirms that writing is an instrument whose sole *raison d'être* is to represent language²⁴. Michel Dufrenne writes "the written language is a pseudo-language for the language that is the oral language"²⁵.

Literary studies have only really taken off when the boundaries between oral and written are outdated, for example, by the analyzes of Russian tales made by Propp in his famous *Morphology of the tale*²⁶. These same frontiers are outdated when Nkombe Oleko, starting from the elements proper to the poetic function distilled by Jakobson who, through metaphor and metonymy, analyzes the teems of the Tetela culture in the Congo by exposing their structure before appreciating its content²⁷.

The overcoming, following American, French and Marxist criticisms of ethnology, must be at the same time ideological, methodological and theoretical. Ideologically, there must be a positive commitment of the researcher to the cause of the peoples studied. Methodologically, we must add or substitute anthropology, sociology and history and theoretically, we need a reconstruction of the object: from the amorphous object we pass to a dynamic and responsible

24 De SAUSSURE, F. (1968). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1968.

25 DUFRENNE, M. (1963). *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 10.

26 PROPP, V. (1970). *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

27 NKOMBE, O. (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes Tetela*, Kinshasa, FTC., 1979.

object²⁸. Oral traditions are precisely the reflection of this dynamism and this responsibility. It is on the basis of this conviction that Vansina uses traditions as a means of access to African history and that Verhaegen, V.Y. Mudimbe and Kabongo elaborate the immediate history and under the direction of Jewsiewicki, a group of researchers will work on the history of the lives²⁹. It is on the same track that we are projecting a new discipline: the history of the ideas of traditional Africa.

Hermeneutics, in turn, originated and developed in the context of writing. It is defined as the art of interpreting written texts, first in philology, then in biblical exegesis. The debate between Catholic and Protestant raises the question of the primacy between orality and writing in biblical interpretation. The Protestants absolutize the writing and judge inauthentic the principle of tradition as the basis of the interpretation of the sacred texts. Catholics define tradition not as us and custom but as the set of words and actions of Jesus relayed by the words and actions of the apostles, transmitted to us orally, in writing and in the liturgy. Tradition is broader than written and serves as a basis for any biblical interpretation. Gadamer will judge the Catholic principle of tradition as an important and essential element in any interpretation of any text³⁰.

Gadamer, despite his high opinion of the written text, takes oral dialogue as a model of interpretation. While Paul Ricoeur, while affirming textuality as an event putting hermeneutics in a non-dialogical situation, redefines the text beyond the written and the

28 COPANS, J.(1975). *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero ; IDEM, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspero, 1976

29 J. VANSINA, J. (1961). *Tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, M.R.A.C. ; VERHAEGEN, B. (1974). *Introduction à l'histoire immédiate. Essai de méthodologie qualitative*, Gembloux, Duculot ; V.Y. MUDIMBE, V.Y. (1973). *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Genève, L'âge,d'homme.

30 GADAMER, H.G. (1996). *Vérité et méthode*, Paris, Gallimard.

oral, as a work, involving closure, gender and the style³¹. For us, the ideality of meaning, that is, the fact that the text is independent of the context, and which appears more clearly in the text, is not bound either to the text as written, text as a work, but to the text as a fact of tradition. It is becoming-tradition that makes a text, an autonomous work in relation to its author, its context and its first recipients.

The earliest philosophers, such as Socrates, Buddha, Confucius, the prophets, the Druids, etc., who were not ignorant of writing, gave the main part of their doctrine and teaching in an oral and unwritten manner. Their thoughts continue to move the masses and nurture the spiritual and intellectual traditions of the world³². The beginning of the philosophical exercise does not seem to consider the distinction between the oral and the written. It is from the 16th century that writing seems to take the upper hand in public opinion. And Hegel will draw all the consequences. Writing for him is the condition of history and thought. The fact of writing especially in prose marks the consciousness of history at the basis of great states, and philosophers and historians are the expression of this consciousness³³. But one question arises: are there people without literature in prose? Is not the consciousness of continuity, the will of the future, already the lot of all tradition as a tradition even oral? Here Hegel and his emulators are defeated³⁴.

In short, language sciences, literary studies, cultural anthropology, hermeneutics and philosophy can only really take off when

31 RICOEUR, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986

32 JASPERS, K. (1989). *Les grands philosophes*, 3 t, Paris, Plon, 1989.

33 HEGEL, G.W.F. (1945). *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin ; IDEM, *La Raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965 (trad. française de Kostas Pappaïnnou, à partir du texte original *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, I. Teilband- Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte*, 5e éd., Hamburg, Félix Meiner, 1955, texte établi par Johannes Hoffmeister).

34 OKOLO, B. O. (2010). *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil, Le cercle herméneutique.

they go beyond the demarcation between writing and speaking. Writing has often been a pretext for domination that not only enslaved peoples but also blocked knowledge. Knowledge of writing itself has been subject to manifest untruths. In an episode of his famous work *Tristes Tropiques*, Levi-Strauss realizes that the link between writing and civilization lies elsewhere than where it has always been claimed to be able to find it, namely that by the cumulative progress of knowledge, writing is at the origin of great civilizations³⁵. In reality, writing has only exasperated the human instinct of domination and thereby nourished the ideology of the difference between the so-called civilization of writing and civilization of the oral.

Another counter-truth to be destroyed revolves around the abstraction linked to writing and the power of knowing to which it seems to open. It is true, one can not speak of writing without a certain abstraction, that is to say a certain distance which the sign takes in relation to the representation of the thing signified, a certain presence-absence which supposes an initiation if one wants to recognize the thing or the idea and a certain independence of the signifier with respect to the signified. To believe that there is only one way for this graphical abstraction, the way of the phonetic alphabet, is to yield to the temptation of Western supremacy. The meticulous study of the systems of writing shows that abstraction can take the most varied paths without one yielding to the other by its rigor and complexity. The Scriptures borrow various logics of abstraction without any logic prevailing over others. They are all based on the primary abstraction internal to any linguistic system resulting in the double articulation dear to Martinet.

As for the epistemological power linked to the so-called alphabetical writing, it is not known that more than six thousand years separate its creation and the appearance of science and the techno-

35 LEVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes tropiques*, Paris, Plon, p. 337-349.

logical boom that ensued from the 17th century. Meanwhile, China, which did not have an alphabetic script, had already reached a higher and appreciable level of civilization.

Let us ask ourselves the question: if we can speak of oral traditions or written traditions, bearing in mind the main support of transmission, can we speak with confidence of the peoples with oral civilizations or written civilizations? More detailed considerations prompt us to reconsider the geographical extent of the writing phenomenon. The phenomenon does not appear to be universal and more widespread than is thought. In Africa, for example, the Luba and the Woyo in the Democratic Republic of Congo, the Dogons in Mali, the Vai in Liberia, the Efik in Nigeria and the Bamoun kingdom in Cameroon. It must be said that neither oral nor written defines peoples, but situations that combine both the facts of cultures created orally or in writing and the particular modes of transmission. These situations can alternate or momentarily prevail without being excluded. Tradition and transmission are at the heart of orality and writing.

An in-depth look shows that there is homology of form and content between oral and written. The differences are not determinative. Tradition is the environment in which texts are created and their interpretations are made. The text, written or oral, is part of the tradition and it has meaning only because it belongs to tradition. The ideality of meaning, that is, the fact that the meaning of the text is torn from the context of its production, and which appears more clearly in the text as written, is not linked to the text as it is written, as Gadamer asserts, neither to the text as a work as advocated by Ricoeur, but rather to the text as belonging to tradition. Tradition has its roots in man, in mankind, which is called to perpetuate itself by renewing itself, and by reproducing the mimic and rhythmic ges-

ture of the world through which knowledge is constituted and transmitted³⁶.

Tradition as a hermeneutic chain and the texts and facts of culture as the nodes of this chain allow us to better understand the ideality of the meaning derived from the becoming-tradition of the works of the mind, that is, from selection and the collective sorting of works which, by making them classical, offer them to future generations for their well-being. The great problem is the permanence and the renewal of the facts of culture and tradition. How are traditions transformed by remaining themselves? And, one can go further, does the passage from oral to written or vice versa constitute a specific modality of the transformation of traditions?

In order to solve our problem, we have borrowed from the glossematics of Louis Hjelmslev the distinctions established within any linguistic statement between content and expression, both having form and substance, to four components of the statement: substance of expression, substance of content, form of expression and form of content³⁷. We do not dwell on the aims of these components in the linguistic study. But let us know that, as with any linguistic statement, works of tradition contain content and expression; and the content and expression in turn possess one or more shapes (figures) and one or more substances. Thus, we can distinguish the form of the content, the form of expression, the substance of the content, the substance of the expression.

If we apply this to the cultural fact of language, the substance of the expression will be the materiality of the linguistic expression, which may be oral or written or carried on other media of expression. example, or recording medium; the substance of the content

36 MOUSSE, M. (1974). *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard.

37 HJELMESLEV, L. (1971). *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Ed. de Minuit.

will be the materiality of the object treated: everything that is and all that can be thought; the form of the content will be the way to treat the object, here we want to talk about points of view by which we can approach the object in the context of a discourse; the form of expression will be the way of saying or writing, we have to do to the different literary genres of a culture or a tradition.

Let us take the cultural thing called in the West "philosophy": the substance of the expression was oral and writing, with a predominance of writing; the substance of the content has been varied: nature, being, man and his works, God, substance, idea, society, language...The form of content is the way of treating these objects, aimed at the foundation, the totality and a subsequent way of life called wisdom. The form of expression, are the different genres of which philosophy has assumed: poetry, proverbs, aphorisms, dialogue, treatise, sums, novels, stories, theater, essay. The determining element of recognition of what is culturally and permanently called "philosophy" is not the substance of the expression, nor the substance of the content, let alone the form of expression, but rather the form of content.

The result is, in addition to the permanence and the fate of the facts of culture called philosophy, its identification becomes clearer whatever the variety of expression and content. The history of ideas has already its object: the forms of philosophical content. It remains for us to study the relations between the forms of content and the forms of expression, that is to say, the genera which bear the philosophical expression.

We are pleased to note that Cossutta appealed to the same terminology of Hjelmslev, already mentioned³⁸. While we have used it to analyze cultural facts in order to perceive places of permanence and change, Cossutta uses them to mark the link between philo-

38 COSSUTTA, F. (2005). *Le dialogue: introduction à un genre philosophique*, Presses Univ. Septentrion.

sophical expression and its content. In the field of philosophy, we called the substance of the content: the matter or the object treated and the "form of the content": the type of question and answer given, the "substance of the expression", the material used for expression, orality, writing, tam-tam or other matter such as drawings ... and the "form of expression", this being the genre itself. We asserted that places of permanence and change were essentially the form of content and form of expression. By substance of the content of a philosophy Cossutta hears the doctrinal content.

The form of content, for him, is the way the content is structured. The substance of the expression refers to the aspects of orality or writing in a particular occurrence. And the form of expression concerns the rules of expression, modes of address, genres, tropes, rhetorical figures and stylistic features. Our understanding and application of the Hyelomanian categories are practically the same. Those of Cossutta nevertheless appear more dynamic and seize the links between content and expression in an indissoluble and reciprocally constitutive way. The form of the content and the form of expression are intimately linked and mutually responsive.

Philosophy as a form of content does not seem to separate itself from the genre, the form of expression as a constitution and fulfillment of this philosophy, but at the same time as a way of socialization and cultural belonging. Philosophy in its enunciation does not respond only to internal laws of logic, of argument. But by gender, it is anchored in the global and specific society that produces and receives it. The question of gender makes the relationship between philosophy and proverb a general problem of philosophical expression here and elsewhere. There is no philosophical genre that hovers over the history of philosophy and the philosophies of the world. Philosophies borrow its genres from other cultural expressions, choose them and determine them in the context of socio-political and religious contexts and other instances of expressions of truth.

Cossutta's study of the relationship between dialogue and philosophy has shown a certain homology between the form of the philosophical content and the form of expression, namely the dialogue which, through its replies, expresses the essentially dialectic of philosophy.

Nevertheless, the same form of content may take two or more genera or forms of expression. The dialogues of Plato and his courses at the Academy unfortunately disappeared, and the treatises and courses of Aristotle at the Lyceum and its dialogues not preserved. On the one hand the dialectical aspect was underlined, on the other the systematic and pedagogical aspect was highlighted. The forms of the content transcend somewhat the forms of expression and thus, within a culture, found the recognition of the exercise that is called philosophy. Nevertheless, philosophy, in its contents and expressions, is profoundly dependent on the social group of production. The forms of content and forms of expression are not chosen at random. It is because of their functionality within communities and schools that shapes are determined and shaped. The choices made show us some aspects of the being of philosophy.

According to Cossutta, the proverb is the statement of wisdom that tends to concentrate the truth in a minimal aphoristic nucleus. The proverb, as Heraclitus says, by their symbolism and their sibylline dimension shows to what extent truth is not within everyone's grasp and necessitates a certain initiation³⁹ (1513). The homology between the form of content, here the truth, and the form of expression, here the proverb, reside in brevity and depth, the expression of the authority of the wise and the dogmatism of truth which serve here social inking.

39 F. COSSUTTA, F. (1998) « Les genres en philosophie », dans Jean-François MATTEL, J-F.(s dir. de), Encyclopédie philosophique universelle. T.IV. Le discours philosophique, Paris, PUF.

Proverb and philosophy in Africa. From the ethnophilosophy to the history of ideas⁴⁰ of my disciple Jacques Ngangal^{40a}, drafted under my direction, not only shows us in all aspects of the problem but goes further and develops a theory and a methodology which, beyond ethnology, takes over the proverb or any other philosophical expression of which the traditions of Africa abound. The main lines of this theory and methodology will be presented in a book which we publish in two: *Introduction to the History of Ideas in the Context of Orality*⁴¹. With an application at the end of the book, we can say that the history of the ideas of traditional Africa was born. We can only expect growth and development to meet expectations.

In short, hermeneutics is not separated from the praxis that arouses and directs it. Reading the facts of culture and tradition is fundamentally dependent on the problems raised by our concerns of being and wellness. Hence the dialectical relationship between tradition and modernity: tradition understood as a will for the future and modernity as a concern for emancipation and rationality. Modernity completes the discourse of tradition, and tradition prepares modernity by giving it the means of its accomplishment. The essential presupposition: the dynamism that animates the two projects: that of tradition and that of modernity, marked by a responsible voice and action. The history of ideas would like to witness this dynamism for yesterday, as our hermeneutics and our philosophies would like to be for today and tomorrow. In the end, we have only turned and turned over the evidences which, to be better perceived, could only pass through the detours of the deconstructions of complexes and prejudices.

40 NGANGALA, J. B. T. (2014). *Proverbe et philosophie en Afrique. De l'ethnophilosophie à l'histoire des idées*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 412 p.

41 Texte sous presses aux Editions Academia, Louvain-La-Neuve.



The Hermeneutical Paradigm in African Philosophy

Genesis, Evolution and Issues

Louis-Dominique Biakolo Komo

The aim of this reflection is a diachronic analysis and an appreciation of the hermeneutical paradigm in African philosophy. This paradigm raises the problem of the relationship between culture and philosophy and subsequently, the problem of the relationship between universality and particularity. In fact, it seems evident that if philosophy is not a cultural product, it is nevertheless a critical reflection which always manifests in its contents a specific cultural and historical experience. Thus, African philosophy necessarily evolves within African cultures. Therefore, universality and particularity are necessarily connected in the sense that culture manifests human potentialities. If African cultures must be the starting point of African philosophy, African philosophers must not forget to engage critically with culture; and that, definitely, it is our historical context that determines the appreciation of both our culture and others'.

The Hermeneutical Paradigm is one of the most important trends in modern and contemporary African Philosophy.

This is due to the fact that philosophy is inherently interpretative. It is the product of language, context, and history, and hence inextricably linked to culture. Culture is the expression of human thought or creativity, as wherever human beings exist, they express their thought in language and culture. It thus becomes absurd to

affirm that some human beings or human societies, who have their own cultures and languages, do not think. Therefore, one can understand the important development that the Hermeneutical Paradigm in African philosophy has taken. Indeed, Hermeneutics, according to Gadamer, being essentially a concept based on comprehension and interpretation is broadly construed as culture. Making it easy for African intellectuals and philosophers to refute allegations about the non-existence of an African philosophy through an examination of the philosophical elements inherent in African cultures. Through the exploration of meaning and symbols relying on African languages and cultures - myths, proverbs, rituals, etc. -, it was quite simple to demonstrate that African people reason and therefore philosophize. So, African Hermeneutics and generally speaking Hermeneutics, raise the ineluctable question of the relationship between philosophy and culture. If philosophy always exists in a specific cultural and historical context or framework, does it imply that philosophy is simply reducible to culture? On the other hand, if philosophical thought is conceptual and universal, can one conclude that African philosophy exists without an African cultural background? Therefore, what is the genuine relationship between philosophy and culture and more specifically African philosophy and African cultures?

The aim of this reflection is to present approaches and answers given by eminent representatives of the hermeneutical trend in African philosophy, and to discuss the question of the relationship between African philosophy and African cultures. Thus, our task consists of a diachronic, or historical analysis of the hermeneutical paradigm, from ethnophilosophy to a systematized hermeneutics and, subsequently, in a discussion of the challenges and issues inherent to this effort of creating a realistic African philosophy.

Ethnophilosophy or the Genesis of African Hermeneutics

Ethnophilosophy is the concept used to characterize the deduction of a collective African philosophy from a specific African culture¹. Father Placid Tempels is known as the pioneer of this African philosophical tendency. In his *Bantu Philosophy*, he attempts with an analysis of the Baluba culture, to explore Bantu philosophy. He reduces this to the key concept of vital force. According to him, the Bantu people, represented by the Baluba, consider force as the primary “being”. If for western people “being” refers to “what is”, for the Bantu, it means the “force that is”. When western people think of being, the Bantu think of force (Tempels, 1949:36). Thus, the Baluba culture is reducible to a hierarchy and an interaction of forces with God at the highest level, as the supreme force; followed by founders of clans or “arch patriarchs”; then come dead people shadowed in their turn by the alive generation. Below the alive generation, we have lower forces - animals, minerals and vegetable. Tempels then explores the laws of interaction between forces: upper forces directly influence lower ones; man can thus use a lower force - animal, mineral or vegetal - to destroy another man or force (Tempels, 1949:46). This concept of force as the genuine being is put forward by Tempels as the core belief of Bantu philosophy. This philosophy, as he has highlighted, remains unquestioned, unconscious, unanimously accepted and shared by all Bantu people (Tempels, 1948:24). One can therefore conclude that, according to Tempels, African philosophy is a collective weltanschauung, a whole of the collective representations inherent to African cultures and specifically the Baluba culture. Tempels efforts to draw a connection between African philosophy

1 See Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, pp.23-33 ; Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, François Maspero, 1976, pp.14-50 ; Fabien EboussiBoulaga, *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977, pp.25-41 et *L’Affaire de la philosophie africaine*, Paris, Editions Terroirs et Karthala, 2011, pp.15-45.

emerging from African culture, has been taken up by various scholars including Alexis Kagame.

Although he has rejected Tempels' Bantu philosophy because, according to him, force is not an ideal only pursued by the Bantu people, Alexis Kagame shares Tempels' approach of African philosophy as a collective *weltanschauung* shared by all those who belong to the same culture. In this vein, he privileges the study of African languages, especially Kinyarwanda. For him, every language contains philosophical principles that determine the thoughts of the people who speak it. He considers Aristotle's project of exposing universal categories of thought as an unrealized one, these categories themselves being encapsulated in the Greek language. Furthermore, when analyzing the Kinyarwanda, he highlighted its main category notably "Ntu". All the great categories of Kinyarwanda consist of the radical "Ntu". For instance, Mu+ntu=*Muntu* or man; Ki+ntu =*Kintu* or thing; Ha+ntu = *Hantu* or location-time; Ku+ntu = *Kuntu* or modality (Kagame, 1976:120-123). These categories ascribe. The analysis of Kinyarwanda's categories leads Kagame to a determination of Bantu ontology. To him, "Ntu" is the equivalent of being in Bantu languages because "Ntu" is the main radical which enables the formation of all the other categories of Bantu languages. In his discussion on the linguistic context of Kinyarwanda, Kagame posits that, according to the Bantu people, man is indivisible; he is not, as in the western tradition, a mixture of a body and a soul. In addition, man is not, according to the Bantu, a reasonable animal. He is a unique species and things are radically opposed to man. Kagame also mentions that the name of every person ascribes his personal fate. These principles contained in the Kinyarwanda language are what Kagame defines as the Bantu philosophy. One can therefore see that African philosophy is, according to Tempels and Kagame, a collective process intrinsic to African cultures or languages.

The *weltanschauung* inherent to African cultures is not the starting point of an African philosophy, a "philosophème" or theory

of philosophy; but rather is African philosophy itself. Besides Tempels and Kagame, many other African thinkers are also convinced that African philosophy and African cultures mean the same thing. Such is the case with John Mbiti, who emphasizes an African conception of time², indifferent to the future and which justifies African religions. Similarly, Basile Fouda, with his Negro-African philosophy of existence³, expands on Senghor's theses about the intuitive or non analytic-instrumental rationality of Africans. ; Jean Calvin Bahoken, with his African Metaphysical Glade⁴, highlights the Christian background of African cultures. These different perspectives naturally create confusion not only between philosophy and culture, but also with regards to the essence of philosophy itself. Thus, ethnophilosophy presents a certain ambiguity. On the one hand, ethnophilosophers underscore the undeniable link between philosophy and culture; but, on the other, they fail to define philosophy as a personal reflection or interpretation of culture. They speak of philosophy as a common idea. But if ethnophilosophers have failed in their attempt in drawing a connection between African philosophy emerging from African cultures, does that mean their project is meaningless? Can we not reconsider this relationship between African philosophy and African cultures?

African Hermeneutics

The ethnophilosophical approach precedes African hermeneutical paradigm. Here, hermeneutics is understood as the attempt by African philosophers to articulate a genuine African philosophy within African cultures, without eschewing philosophical tradition

2 John Mbiti, *African religions and philosophy*, New York: Doubleday, 1970.

3 Basile JuléatFouda, *La Philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de doctorat, Lille, 1967.

4 Jean-Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines*, Paris, *Présence africaine*, 1967.

or exigencies. This concern is present in the works of Theophilus Okere, Nkombe Oleko, Benoît Okolo Okonda and Tsenay Se-requeberhan. These works also distinguish themselves by the fact that they are rooted in the western hermeneutical tradition, notably the German and the French traditions.

Theophilus Okere

Okere begins his reflection by rejecting the ethnophilosophical approach to the question of the existence of an African philosophy. He does this, for the simple reason that "philosophy is not a general world-view". Criticizing Kagame, he affirms that "language and thought are not so related that a philosophy can be directly deduced from a language" (Okere, 1983: i). Contrary to ethnophilosophers, Okere asserts that philosophy is "essentially an individual enterprise and is often a *mise-en-cause*, and a radical questioning of the collective image" (Okere, 1983:7). At the same time, he contends that philosophy is always determined by culture. There is therefore a need for mediation between philosophy and culture. For Okere, hermeneutics is this necessary mediation.

According to Okere, hermeneutics is not just a philosophical trend or rather one of many African philosophical trends; it is the necessary condition of its existence because philosophy is essentially hermeneutics. Philosophy always grows out of a cultural background and depends on it. Without this background, there cannot be a foreground. Although philosophy is not to be confused with myths, *weltanschauung* and religion, it is always rooted in a specific culture. Culture provides the horizon of interpretation. To demonstrate this thesis, Okere analyzes the German and French hermeneutical traditions represented by Heidegger, Gadamer and Ricœur. Considering the fact that all comprehension is expressed in language, Ricœur seeks to unite the entire field of hermeneutics under the banner of semantics, or, the question of meaning.

We know from Freud that cultural expressions such as art, religion and morality develop mechanisms that reveal meaning indirectly by hiding it. So, every symbol can be called a double-meaning or a multi-vocal meaning. Ricœur thus defines interpretation as an intellectual exercise which consists of deciphering the hidden meaning in the apparent meaning. This intellectual work which moves from a symbol to its reflective interpretation is philosophy: "Reflection is the appropriation of our effort to exist and of our desire to be across the works which bear witness to this effort and desire⁵. It is the incorporating of our new understanding of our culture into our own self-understanding" (Okere, 1983:17). Ricœur has proposed three stages or levels of interpretation in order to move from a symbol to the reflexive thought or philosophy: the phenomenological stage, which consists of an impartial description relating one symbol to another; the hermeneutical stage which is reached when one becomes engaged, concerned and spoken to by the symbol; and the reflexive stage where one thinks from the explicated symbol and organizes it into discourse. Thus, we can conclude with Ricœur that one can philosophize from his culture: "Le symbole donne à penser" (Ricœur, 1965:48). Symbols are pregnant of meaning. In them, all has already been said. Nevertheless, to philosophize, we have to interpret them at the level of reflection (Ricœur, 1969:284). So hermeneutics, that is, interpretation, becomes "the mediated factor between the two poles - culture and philosophy (Okere, 1983:18).

But to Heidegger, hermeneutics is more than a method, it is philosophy itself. Philosophy is ontology or the investigation of the meaning of being. Ontology is also related to phenomenology because the being has to show itself. Phenomenology will then be the best method for ontology. Talking about phenomenology, we must remember that Husserl has rejected objectivism; that is, the polarity subject/object through his theory of intentionality. His research on

⁵ See Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p.56.

"intentionality" shows clearly that there is an a priori correlation between "subject" and "object" (Okere, 1983:26). The concept of "horizon", which means everything that is unthematically perceived or anticipated or rather, a pre-knowledge, is of great hermeneutical importance. This pre-knowledge implied in the concept of "horizon" means, according to Coreth, that "there is no pure subjectivity that can be conceived as wordless or historyless in the modern sense, any more than there is a pure objectivity, that is, an objectivity conceived as subject free, the grasping of which would be the ideal and goal of modern science" (Coreth quoted by Okere, 1983:27).

In his analysis of the question of being, Heidegger contends that this centers around the notion of Dasein, the existence of being which confronts humans. Thus, for Heidegger, the investigation of being requires a prior investigation of Dasein, the being preoccupied by the question of being: « Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein* » (Heidegger, 1986 :31). According to Heidegger, our experience of the world is essentially interpretation and understanding. So, our existence is hermeneutical. Philosophy becomes hermeneutics in the sense that "all philosophy is an interpretation of Being from the point of view of Dasein" (Okere, 1983:37). These considerations lead Heidegger to the fundamental ontology or "Daseinanalytik". The fundamental characteristics of Dasein are finitude, limitation, historicity and "situation". Dasein is finite, time-bounded or historical, rather "historical"; and he lends these characteristics to his understanding of being. The investigation of being will consequently be historical, that is, it will depend on a specific socio-historical context. It requires "the positive appropriation of [the] past" (Okere, 1983:40). Heidegger himself expresses this idea when he claims:

Le Dasein est chaque fois, en son être factice, comme il a été et "ce" qu'il a déjà été. Qu'il l'exprime ou non, il est son passé (...) Le passé qui est le sien - et cela veut toujours dire celui de sa « génération » - ne marche pas à la

suite du Dasein, au contraire, il lui ouvre chaque fois déjà la voie.
(Heidegger, 1986:45-46) 6

Dasein is also characterized by the fact of “being-thrown-in-the world”. One finds himself somewhere in the world without having been consulted. He has not chosen his language, his culture, etc. World does not designate only the environment, but also the world of interpersonal and social relations made by opinions and ideas which form a common knowledge; the historical world of the individual by which he is determined through his relations to the past; the language through which the individual belongs to the society; the *weltanschauung* by which is meant the totality of understanding; the religious conceptions, etc. So, the concept of world in Heideggerian thought is eminently anthropological. It refers to the world of meanings. All these elements connected form a referential complex generative of meaning and refer to culture. They are inherently limited to a specific culture and determine our understanding and self-interpretation of the world.

Dasein is also affectivity or “being in the mood”. Affections or humors are structured around the “concern” (Heidegger, 1986:91). The mood appeals understanding. The development of understanding is interpretation; and interpretation consists of making explicit what is already understood. It needs a prior acquisition, a prior view or a pre-conception: « Du moment qu’il cherche, le questionnement a besoin d’une direction qui précède et guide sa démarche à partir de ce qu’il recherche. Le sens de être doit donc être d’une certaine manière à notre disposition » (Heidegger, 1986 :29). So, philosophy is hermeneutics, that is, an interpretation of symbols of a given culture. It is therefore obvious for Okere that there cannot be philosophy

6 This being that we are each time ourselves, and which has among other possibilities to be, that of questioning, we give it a place in our terminology under the name of Dasein.

without culture and especially, there cannot be an African philosophy without the interpretation of African cultures:

The very basis of interpretation shows that it works only with presuppositions - in our context, within the framework of a certain culture. The Vorhabe - the *acquispréalable* - the prior acquisition - represents the entire cultural heritage and tradition of the interpreter, a heritage which not only furnishes the material to be interpreted but the background of all interpretation. The *vorsicht*, the pre-view is the prior orientation which, generally in the form of a *weltanschauung* or ideology, orients all our interpretation. (Okere, 1983:53)

Having demonstrated with Ricœur and Heidegger that philosophy is essentially interpretation of culture, Okere can now posit and evaluate the possibility of the existence of an African philosophy. He thinks Gadamer was right in condemning Enlightenment's rejection of tradition and prejudgments:

Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique (...) En effet il existe aussi un préjugé des Lumières, qui porte et détermine leur essence. Ce préjugé fondamental des Lumières est le préjugé contre les préjugés en général, qui enlève ainsi tout pouvoir à la tradition. (Gadamer, 1996:291)⁷

If philosophy is essentially interpretation of culture, one cannot philosophize without myths, traditions and prejudgments. The hermeneutical circle means, according to Heidegger, that we understand what we already know (Okere, 1983:60). We know from Gadamer that even in mathematics, prejudgments are necessary and axioms function precisely like prejudgments. Pure thought does not exist. We always need a point of departure. This does not mean that philosophy excludes creativity; it rather means that we have to "use the

⁷ It is only by thus recognizing that all understanding is essentially a matter of prejudice that one takes the full measure of the hermeneutic problem ... Indeed, there is also a prejudice of the Enlightenment, which carries and determines their essence. This fundamental prejudice of the Enlightenment is the prejudice against prejudice in general, which thus removes all power from tradition

material of all our hermeneutical experience to create a new meaning for our existence (Okere, 1983:73-74). Thus, Okere cannot totally accept Towa's claim (Towa, 1971:35-59, 1979:7-11) about the basic opposition between philosophy and myth: "(...) it will be just as absurd to presume to recommend to the whole continent as a precondition to having a philosophy, first of all, to demythologize" (Okere, 1983:119). Okere will also disagree with Towa that there are philosophical traditions - Ancient Egypt and Black Africa -, and anti-philosophical traditions - Jewish, Christian and Muslim religions - (Towa, 1979:19-43). According to Okere, each tradition provides a horizon for thought. Okere will also certainly disagree with Hountondji that, the *africanity* of a philosopher is just a matter of his geographical membership. In his *Sur la "philosophie africaine"*, Hountondji thinks that Amo, although trained in the western philosophical tradition, remains an African philosopher (1976:67, 168-170). This cannot be totally true for Okere because, to be an African philosopher means for him to reflect within the horizons sketched by African cultures: "African cultures have their own symbols pregnant with meaning. A reflection on these symbols, with a meaning view to making the implicit meanings explicit will constitute African philosophy" (Okere, 1983:115). Thus African philosophers, trained in the western philosophical tradition, may lack something and can not be really considered as African philosophers since their philosophy ignores African traditions. As philosophy is relative to a given culture and a historical context, Okere will certainly attenuate Towa's condemnation of the "cult of difference" (Towa, 1979:65-67). Differences of cultural contexts determine differences of philosophical content. Different backgrounds provide diversity of thought. So, differences are unavoidable. Absolute truths do not exist because Dasein is finite.

But Okere agrees with Towa that liberation or decolonization is the major concern of modern African philosophy. To sum up, we can say that, according to Okere and unlike ethnophilosophers, cul-

ture is not philosophy itself. But we cannot philosophize without culture. Hermeneutics is the necessary mediation between philosophy and culture. Does Nkombe Oleko share this perspective?

Nkombe Oleko

He has reconsidered the unrealized project of ethnophilosophers and has tried, in accordance with Ricœur's thought and the German hermeneutical tradition, to show that culture is like a raw material, a "donné à penser" as Ricœur has said. Following the German hermeneutical tradition as it appears in the works of Cassirer⁸, Heidegger and Gadamer, he gives privilege to language as the place where tradition is alive and deposited. Symbols are expressed through language among other things and are pregnant of concepts. As Ladrière asserts in his preface to Nkombe Oleko's book, certainly referencing Ricœur, "the concept always lives secretly in the symbol" (see Nkombe Oleko, 1979:21).

Studying figures of style, he reduced them to metaphor and metonymy and used the logic of classes as a method of analysis. Metaphor and metonymy present in African languages and, specifically, in the Tetela culture⁹, represent an accumulation of experience and knowledge. They acquire a great interest for oral traditions. Indeed, metaphor and metonymy imply different types of relations among classes of propositions such as inclusion, exclusion, reverse inclusion, equality, etc. (Nkombe Oleko, 1979:60-63). Metaphors and metonymies are manifested in "parémies" or short locutions like proverbs. Nkombe Oleko shares Okere's claim, drawn from Heidegger's thought and German hermeneutical tradition in general, that philosophy is always rooted in a pre-philosophic or a culture

⁸ He agrees with Cassirer that the symbol is the necessary mediation used by thought in order to become objective (NkombeOleko, 1979:138). See also the three volumes of Cassirer on *The Philosophy of Symbolic Forms*.

⁹ The Tetela are an ethnic group of the actual Democratic Republic of Congo.

which represents a raw material for conceptual thought (Nkombe Oleko, 1979:27).

The privilege given to language is justified by the fact that language not only supports traditions, but is also an abstraction and a creation of intelligence. We know from linguists that every language has a paradigmatic and a syntagmatic axis (Nkombe Oleko, 1979:34-35). Metonymy and metaphor are abstractions because in a metonymy for instance, we express the whole with the part and vice versa; while in the metaphor, we establish a relation of identity between two things belonging to two different classes: "The metaphor is placed at the precise point where meaning occurs in nonsense" (Nkombe Oleko, 1979:38). For instance, in the metaphor "the chief is a leopard", we have three stages: the exclusion - the chief and the leopard are different beings -, the analogy - the chief and the leopard look alike - and the identification of what has been negated in the first stage - the chief is a leopard. Metonymy, on its part, functions essentially with similitude (Nkombe Oleko, 1979:87-97). If negation is the basic structure of the metaphor, similitude, on the contrary, is the basic structure of metonymy. This is an abstract process. But language is also a creation of sense through words and sentences. By interpreting African cultural symbols, one can really philosophize. Nkombe Oleko tries to show this possibility through the analysis of some Tetela proverbs.

Tetela proverbs express intersubjectivity. This intersubjectivity represents man as a web of interrelations. In Tetela culture both positive and negative or complex relations manifest in human nature¹⁰. Intersubjectivity present in Tetela proverbs considers Muntu or man

¹⁰ We can here think of Pascal claiming that man is neither an angel nor an animal.

both as intentionality and “sedentarity”. Muntu is intentionality¹¹ because he is directed, oriented and opened to another Muntu and to the world. So, intentionality expresses a centrifugal movement, the need of appropriation and consumption of objects or of another Muntu. The centrifugal movement is contradicted by the centripetal movement, that is, sedentarity or the worry about the risks waiting for us in this adventure of appropriation of the world. It can also signify egoism (Nkombe Oleko, 1979:163-165). Positive intersubjectivity is expressed by relations of solidarity, love, preeminence of common interest, community of goods, common participation to work and reciprocity. For example: 1. When your brother is trapping animals, bring him the materials. 2. When your brother carves up a game, your heart is full of joy.

Some Tetela proverbs also express the relationship between man and Ntu - the real Being, God or the Sacred symbolized by the Sun. According to Nkombe Oleko, the relation between Muntu, Kintu - thing - and Ntu implies that the world does not only belong to him, but also to other Bantu and to itself¹². This means that Muntu cannot be the owner of the world, but rather his usufructuror. This relationship attenuates Muntu’s tendency to appropriate for himself all the cosmic wealth (Nkombe Oleko, 1979:187). It also expresses the brotherhood of all Human beings as creatures of Ntu, the genuine Being. Negative intersubjectivity is manifested by “negative dis-

¹¹See Husserl: “The word intentionality signifies nothing other than this fundamental and general peculiarity of the consciousness of being conscious of something, of bearing, in its quality of cogito, its cogitatum in itself”, (*Méditations cartésiennes*, 1953, p.28).

¹² Nkombe Oleko takes back Alexis Kagame’s thought on the Bantu philosophy. But there is a difficulty that Kagame has not himself clarified. He has shown that “Ntu” is the Bantu equivalent of Being, that is, what is really. But Bantu, according to him, do not designate God by Ntu. The issue appears here. If Ntu is what really is, how can it not designate God? Isn’t God the real Being according to Jewish and Christian religions? So the leap from Ntu to God is not evident. This ambiguity also appears in NkombeOleko’s thought when he assimilates, without hesitation, Ntu and the Sun to God. Why do the Tetela use the word “Sun” to designate God and not “Ntu” if Ntu is the real Being and if it means God?

tance"; that is discrimination, lack of fidelity in love, lack of confidence among individuals, betrayal, hostility, indifference, antipathy, abandonment and ingratitude. Example: "A game killed by an orphan (everybody would like to take advantage of it)". This proverb reveals, in order to condemn it, economic exploitation (Nkombe Oleko, 1979:205-206). The analysis of Tetela proverbs raises the problem of sense.

On the basis of the above analysis, it becomes obvious that the world experience of Muntu can be organized into couples of opposition expressing the tension inherent to the ontological structure of the Muntu and the ambiguity of Being itself. Muntu is a tension between vacuity and plenitude. Vacuity means finitude, fragility and facticity while plenitude means the search of eternity - through procreation. Muntu is also intentionality and "centripetality"¹³. The two characters highlight the ambiguity of Being (Nkombe Oleko, 1979:217). In addition, Muntu belongs to the world; the world is what is always "already-there"; so that there is an ontological similarity between Muntu and Kintu. Nevertheless, Muntu also transforms the world and this transformation becomes a process of appropriation of the world generative of economic relations. The "late-comer" appropriates for him the "already-there". However, this appropriation cannot be absolute because Muntu is "historial"; he is born and must die. He passes while Ntu remains: "[A] foreigner cannot own what he finds, but usufruct ... the absolute owner is what we call *Ntu*" (Nkombe Oleko, 1979:219).

The appropriation of the world by the Muntu also raises the problem of collective appropriation. Appropriation is egocentric; it transforms the "world-in-itself" into the "world-for-me" and refuses to consider it as the world-for-the-other". Egoism is the refusal to see others participating in the process of appropriation of the world. It

13 We have translated the word "centripétité", used by Nkombe Oleko, by "centripetality".

can take the form of economic exploitation like the act of taking the game of the orphan. Muntu in this case refuses to share profit drawing from collective work. Thus, the Tetela proverbs provide an ethical vision of the world. Nkombe Oleko can therefore conclude that the study of African traditions, especially proverbs, can help us to elaborate a speculative or reflexive thought on contemporary African issues such as economic development and political power. The starting point of African philosophy must be African culture. African symbols provide raw materials for philosophical reflection. Is this not the reason why Okolo Okonda appeals for a reflection on African understandings of destiny and tradition?

Benoît Okolo Okonda

Okolo Okonda assumes Okere's assertion, also approved by Nkombe Oleko, of the necessary and inherent link between philosophy and culture (Okolo Okonda, 1991:201)¹⁴. He also shares German and French hermeneutical traditions respectively represented by Heidegger and Gadamer, on the one hand and Ricœur on the other. He is convinced that African cultures provide different meanings and horizons. In order to illustrate this thesis, he proposes the reexamination of two important notions in many African cultures: tradition and destiny. He thinks that these two notions are generally evaluated by Africans in accordance with a western background or horizon, but which often lead them to false conclusions and considerations. The Western background portrays a culture based on tradition as conservative, devoid of change and development, and lacking reflective thinking. Beliefs and practices inherited from ancestors are said to be preserved unchanged. They are handed down from one generation to the next without any modification. Knowledge therefore remains

14 Part of our analysis of Okolo Okonda's thought draws from Barry Hallen's *Short History of African Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

unchanged and innovation is condemned and criminalized (see Hallen, 2002:63). For its part, the belief in destiny is portrayed as encouraging abandonment to determinism and fatalism according to which "what will be, will be". The two combined conceptions of tradition and destiny are supposed to inhibit development and individual initiatives.

Considering African cultures or horizons in relation with the views of Hermeneutists evoked above, Okolo Okonda disagrees with the idea that tradition is based on unchanged beliefs and practices. According to him, tradition in African contexts does not simply mean transmission and reception without change. Unlike the western perspective, tradition for Africans means interpretation and reinterpretation by many people. So, traditions are always changed by different individuals and in different historical contexts. Because new interpretations are always made, it is therefore an error to think that tradition is opposed to change and invention. Tradition is then fatally condemned either to be eliminated or to be amended as time passes:

The tradition, essentially defined as transmission, constitutes a hermeneutic concatenation of interpretations and reinterpretations. To read our tradition is nothing like climbing the whole chain of interpretations all the way back to its originative starting point; rather, it is to properly recreate the chain in actualizing it. (Okolo Okonda quoted by Hallen, 2002:64)

In the same vein, Okolo Okonda asserts that destiny, as far as African cultures are concerned, has nothing to do with the determinism and fatalism present in Hegel's thought. According to Hegel (1965), History is realized by the World Spirit through human passions and interests. So, the willingness of the subject is not important and History has to be achieved regardless: « Chez Hegel, le destin étire le sujet entre le passé et le futur, dans une fatalité où la raison fait bon ménage avec les instincts et où la ruse de l'Esprit triomphe sur nos décisions conscientes. » (Okolo Okonda, 2010:108). Unlike Hegel's perspective, destiny for Africans involves their vision of the world

and represents their history and culture. It refers to a “narrative identity”, not a “distributed identity”. “Distributed identity” refers to the fixed identity, the one assimilated to an eternal and immutable substance, while “narrative identity” refers to historical and self-conscious identity. “Narrative identity” implies historical responsibility (Okolo Okonda, 2010:105). The analysis of the concept of destiny in the Yoruba culture, made by Segun Gbadegesin, seems to confirm Okolo Okonda’s view. Gbadegesin affirms that, according to the Yoruba people, “destiny expresses only a potentiality which may fail to be realized (...). If a person has a good destiny but is not dynamic, the destiny may not come to fruition. So individual destinies express the potentialities of becoming something, of accomplishing a task” (Gbadegesin, 2002:226-227).

After analyzing Kagame’s *Compared Bantu Philosophy*, Hountondji expresses a worry: Kagame gives the impression that, if for all our theoretical issues we were using categories of our languages, we may think otherwise (Hountondji, 1976:25). Following the preceding analysis of tradition and destiny, we can say that Okolo Okonda may agree with Kagame that our cultures provide different theoretical horizons. Okolo Okonda also faces the problem of universality and difference. Unlike certain African hermeneutists who only insist on difference, he thinks that the difference cannot ignore universality. It is in the articulation of both that one can have the real meaning of difference. He then seems to share Towa’s worry about “the cult of difference”:

But be careful that the affirmation of self does not contain and fossilize Africa. Difference has meaning only on the basis of the universal, which will bring freedom in oneself and outside oneself (...) [I]t is necessary to go beyond the paradox of difference: it risks to singularize me absolutely, to be substantial. The wrong difference is that which is closed to the other. The one that has solidified and crystallized, the one that has lost all dynamism, all evolution.(Okolo Okonda, 2010:75)

So, although he insists on difference or on the necessity for African philosophy to become a hermeneutics, Okolo Okonda is not calling for Africans to remain enclosed in their cultures. He believes in universality which is only possible through "interculturality". This necessary opening of African cultures is emphasized by Tsenay Serequeberhan.

Tsenay Serequeberhan

Serequeberhan shares with all the hermeneutists the idea of the necessary "situatedness" of each philosophy. So, African philosophy cannot avoid African cultural and historical experience. This "situatedness" serves as philosophical horizon. Philosophical contents are always situated and consequently particular (Serequeberhan, 1994:7-8). We must not forget that the proverbial spider always spins the thread of its web out of itself. But it seems evident that, according to Serequeberhan, the "situatedness" does not refer only to culture, but also to historical and political context. It is not legitimate to separate culture and history. In modern and contemporary Africa, this historical and political context corresponds to colonialism or neocolonialism. Philosophy will thus necessarily have a political dimension. It is naïve to think that philosophy is politically neutral. So, the struggle for liberation becomes the main challenge of every African philosophy which pretends to be hermeneutics. It has to be the hermeneutics of this particular historical situation in Africa - colonialism and neocolonialism: "(...) unlike Heidegger, for us, the question of our existence, of our "to be", is an inherently political question" (Serequeberhan, 1994:21). Philosophy for Serequeberhan is a critically aware explorative appropriation of our cultural, political, and historical existence.

This primacy of political and historical experience modifies our relationship to culture. Unlike Okere, it is not the interpretation of culture which is essential in the philosophical enterprise; it is our

historical situation which determines our attitude vis-à-vis our culture. That leads Serequeberhan to advocate for a critical relationship to our traditions and an adaptation of the hermeneutical method: "Here, we affirm the methodological preeminence of praxis on hermeneutics, praxis understood in the sense of an action tending toward the transformation of life" (Serequeberhan, 1994:27). Serequeberhan is close to the African revolutionary tradition, especially that of Fanon, Cabral and Towa which he evokes. These three authors insist on the idea that it is our present situation that must orient and guide our relation to the past. Our tradition must be appreciated and subordinated to our main goal: the eradication of colonialism and neocolonialism. The "return to the source" of Cabral¹⁵ must be well understood: it is not a return to the lost paradise, but rather a return to historicity, to freedom; a return to the possibility of making ourselves our history; the possibility of being in our own service. Serequeberhan cannot share the racist theory of Senghor that he considers as an axiological inversion of western racism. Senghor's africanity is the celebration of savagery. It consists in the transformation and erection of all negative stereotypes applied on Africans by western people into positive qualities and essentialist characters (Serequeberhan, 1994:47-52).

African hermeneutics, according to Serequeberhan, must face the problem of violence. Violence in modern and contemporary Africa is in relation to colonization as demonstrated by Fanon (2002:37-103) and Cabral (1975:300-307). Africa is condemned to fight for its liberation synonymous to breaking free from exploitation, barbarism and regression. The struggle for liberation is aimed at the reappropriation of historic initiative. In this struggle, violence

15 See Cabral, *Unité et lutte 1: L'arme de la théorie*, Paris : François Maspero, 1975, pp. 343-344.

is unavoidable as highlighted by Fanon and Cabral¹⁶. Non-violence as a means of resistance is a self-contradiction. Revolution becomes the only alternative to domination. It expresses the reclamation of historicity. It is this comeback to historicity which will shape our difference. By making free our history, we will affirm our cultural difference: "The happening of history, understood in this manner, is the unreplicable process through which radically novel historical formations are self-invented and concretely self-instituted" (Serequeberhan, 1994:96).

In these conditions, revolution can never leave culture unchanged. Serequeberhan denounces "cultural mummification" and its consequence, the "mummification of individual thinking" which leads to apathy. Cultural transformation will create histories instead of the unique European history. Revolution is the way of creating diversity and a multivalent conception of history. African revolutionary enterprise cannot also avoid western experience because colonization has led us to be in contact with western cultural values. We must not forget that these western values are also human values and that, "ultimately the antidote is always located in the poison" (Serequeberhan, 1994:11). We have to freely appreciate western values, just as we have to freely appreciate African traditions and adopt only those which can enable us to reach our objective: liberation from neocolonialism and resumption of historic initiative. To conclude, we can agree with Barry Hallen that the African hermeneutics articulated by Serequeberhan "represents [the] most radical, even revolutionary (...) posture with reference to the status and role of

16 Wecansum up Fanon's position on violence in relation with the struggle for liberation by his claim: « Pour le colonisé, cette violence représente la praxis absolue. » (Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte et Syros, édition de 2002, p.82). On its part, Cabral's position can be summed up by this assertion: "In our concrete case, we have exhausted all the peaceful means within our reach to lead the Portuguese colonialists to a radical change of their policy, and in the direction of the liberation and progress of our people. We have had only repression and crimes. We then decided to take up arms to fight against the attempted genocide of our people, determined to be free and master of its own destiny"(Cabral, op.cit., p.307).

African philosophy" (Hallen, 2002:67). This presentation of African hermeneutics raises some problems that deserve to be discussed.

Critical remarks on issues of African hermeneutics

The first issue discussed by African hermeneutists is the relationship between philosophy and culture. All African hermeneutists refute ethnophilosophy and agree that philosophy is a critical reflection on culture. But if they reject ethnophilosophy, they also reject the formalist universalistic trend which ignores the necessary "situatedness" of every philosophy with regard to its contents. This debate leads us to another issue, the struggle between the Analytic tradition - Universalists - and Relativists. For us, Serequeberhan's and Okolo Okonda's position seems to be closer to the most appropriate philosophical approach. Universality cannot ignore difference and particularity cannot be really appreciated without taking into consideration universality. Universality and difference always go together; they cannot be separated. Culture is the best example of this unity between universality and difference: culture manifests universality because it expresses human potentialities. Every human society has a culture and every cultural element, once created, can be understood and assimilated by any other person. So culture is the expression of what is universal among human beings. But culture is also always the expression of difference and particularity because every society has its culture. A culture or a cultural element is always created by a specific society or people. Then, culture shows both universality and difference or particularity.

Hallen claims: "Cultures can and do differ from one another, but on a more fundamental level, as expressions of a common humanity, they manifest and share important common principles" (Hallen, 2002:26). Wiredu (1996:27) was right to consider that principles of reason are universal. Scientific rationality cannot be considered as the exclusive specificity of western people. Negating

universality makes comprehension impossible among human beings - belonging to different cultures. For instance, Hallen shows how Sogolo, trying to contradict Wiredu, is obliged to recognize the universality of some principles present in all human cultures: "there are certain universals which cut across all human cultures. Indeed, to say that man is a rational being is to imply that mankind as a whole shares in common certain features" (Sogolo quoted by Hallen, 2002:40). Even Ricœur (1965:62-63) thinks that hermeneutics leads to a form of transcendental philosophy because preconceptions are supposed to be an a priori that no interpretation can avoid.

Our opinion is that we can examine the problem of the dialectics between universality and difference at two levels. At the level of human thought, we must agree that principles of reason are the same, that is, universal. But at the level of culture, these principles are manifested differently so that no cultural practice can pretend to universality. Universality in this case appears as an ideal which requires interculturality, dialogue and exchanges amongst cultures. But we cannot include science in these relative cultural forms, as some used to do, because for us, science obeys to a different relativity.

Another issue in relation with African hermeneutics is the risk of the reduction of interpretation in the explanation of culture. This risk is evoked by Ladrière in his preface to Nkombe's book. We must not forget that interpretation is creation; it is not a simple report on cultures. The hermeneutist must not simply explain common beliefs. Conceptualization shall go beyond common beliefs: "And the hermeneutic effort, enlivened by the aim of concept, by its nature is called, to take its distance in comparison with present, with experience, with what is directly significant" (Ladrière, see Nkombe Oleko, 1979 :15). In conclusion, we should mention that there is another issue concerning the primacy between culture and historical and political experience. African hermeneutists must not forget that, among other things, culture represents answers found by people in order to solve problems they are facing. So, what precedes is political

and historical experiences, practical issues, and culture, then, is a means by which to solve them. Serequeberhan seems to be accurate in recognizing that it is our historical situation which determines our relation to culture. It is important not to only reflect on the basis of our cultures, but also to confront the goals of our cultures, and to test them. As demonstrated above, we must also remember that culture has a universal dimension. That is why, it is important to consider our traditions as the starting point of the reflection on our historical experience, but we must not exclude other cultures because they show our common humanity. We can adapt other cultural experiences to our situation, and to this extent, Appiah is right to say, in line with Wiredu: "We will only solve our problems if we see them as human problems arising out of a special situation, and we shall not solve them if we see them as African problems, generated by our being somehow unlike others." (Appiah, 1992:136).

Conclusion

Our theoretical intention was a diachronic presentation of African hermeneutics and the discussion of some issues in relation with this philosophical trend in Africa. It seems evident that we cannot philosophize in Africa in complete ignorance of our cultures. If every philosophy is rooted in a specific culture, African philosophy cannot be the exception to this rule. However, by eschewing African cultures, we neglect the meaning they bear and which can contribute to an African speculative effort and praxis. Yet African hermeneutics is not synonymous with ethnophilosophy; it is a reflective and critical analysis of the African historico-political experience. African philosophy cannot also be universal as far as its contents are concerned. Every idea reflects the cultural and historical experience of the philosopher. To that extent, no philosophy can pretend to be universal. Hermeneutics has raised the problem of the dialectics between universality and difference or particularity. We have shown that every

consideration of only one aspect of the problem leads to abstraction because universality and particularity are intimately linked. Culture is the manifestation of this intimate connection. We have also explained why, although it is important to reflect on our cultures, we must integrate other cultural experiences which remain human and can potentially help in our enterprise of auto-affirmation. Finally, we realize that the African hermeneutical trend has enabled us to discuss fundamental issues in relation with African philosophy and the African historical experience. It therefore appears as a paradigm of great importance for African philosophy.

References

- Appiah, A. K. (1992). *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bahoken, J.C. (1967). *Clairières métaphysiques africaines*, Paris: Présence africaine.
- Cabral, A. (1975). *Unité et lutte 1 : L'arme de la théorie*, Paris : Maspéro.
- Cassirer, E. (1972). *La Philosophie des formes symboliques 1 : le langage*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris : Editions de Minuit.
- Cassirer, E. (1972). *La Philosophie des formes symboliques 2 : la pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Paris : Editions de Minuit.
- Cassirer, E. (1972). *La Philosophie des formes symboliques 3 : la phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris : Editions de Minuit.
- EboussiBoulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu*, Paris : Présence africaine.
- EboussiBoulaga, F. (2011). *L'Affaire de la philosophie africaine*, Paris : Editions Terroirs et Karthala.
- Fanon, F. [1961] (2002). *Les Damnés de la terre*, Paris : La Découverte & Syros.
- Foucault, M. (1967). *La Philosophie négro-africaine de l'existence*, Thèse de doctorat, Lille.
- Gadamer, H.G. (1996). *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris : Editions du Seuil.

- Gbadegesin, S. (2002). "Èniyàn : The Yoruba Concept of a Person", in P.H. Coetzee and A.P.J. Roux, *The African Philosophy Reader*, Cap Town: Oxford University Press of South Africa, pp.208-228.
- Hallen, B. (2002). *A Short History of African Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G.W.F. (1965). *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris : Plon.
- Heidegger, M. (1986). *Etre et temps*, trad. F. Veizin, Paris : Gallimard.
- Hountondji, P.J. (1976). *Sur la « Philosophie africaine »*, Paris : François Maspero.
- Husserl, E. (1953). *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Kagame, A. (1976). *La Philosophie bantu comparée*, Paris : UNESCO/Présence africaine.
- Mbiti, J. (1970). *African Religions and Philosophy*, New York: Doubleday.
- Nkombe Oleko (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*, Kinshasa : Faculté de théologie catholique.
- Okere, Th. (1983). *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of its Conditions of Possibility*, New York: University Press of America.
- Okolo Okonda, B. (2010). *Hegel et l'Afrique : Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique Editeur.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation*, Paris : Editions du Seuil.
- Ricœur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations*, Paris : Editions du Seuil.
- Serequeberhan, T. (1994). *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, New York/London: Routledge.
- Tempels, P. (1949). *La Philosophie bantoue*, trad. A. Rubbens, Paris : Présence Africaine.
- Towa, M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Clé.
- Towa, M. (1979). *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé : Clé.
- Wiredu, K. (1996). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington: Indiana University Press.



La methode philosophique de Hebga

Jean Bertrand Amougou

L'œuvre philosophique de Pierre Meinrad Hebga examine un ensemble de problématiques apparemment inhabituelles dans le plé-rôme des problèmes posés et réflexivement pris en charge dans les itinérances et les polarités de la philosophie notamment africaine moderne. Certes, dans la mesure où la figure de Hebga vérifie une formation polymathique, l'on devrait s'interdire de se méprendre relativement au pré requisits et autres implications découlant du moule formatif qui préside directement ou indirectement à l'élaboration et au traitement que qu'il réserve aux problématiques spéciales qu'il décide de poser comme l'épine dorsale de son œuvre de pensée. Toutefois, s'il est plus intéressant et plus fécond d'interroger la démarche d'ensemble ou la méthode qui sous-tend les recherches hebgaennes, il est également intéressant de décliner d'abord des faisceaux biographiques susceptibles de contribuer à une meilleure compréhension de l'œuvre de ce penseur, même si selon Pierre Tritignon : « la vie d'un philosophe n'a pas grand intérêt ; mieux vaut lire et méditer ses œuvres ».

Précisons donc ce point : Pierre Meinrad Hebga est né le 31 Mars 1928 à Edéa (Région du Littoral—Cameroun), d'une famille très chrétienne. Au terme de ses études primaires et secondaires, il

entre au grand Séminaire de Yaoundé en 1946 où il suit des cours de Scholastique jusqu'en 1948. De 1948 à 1952, il suit des cours de théologie à l'Université Grégorienne, à Rome et obtient une Maîtrise en Théologie. De 1959 à 1964, il suit parallèlement des cours de Philosophie, de Psychologie à la Sorbonne, Paris IV et de Sciences Sociales à l'Université Catholique de Paris. De 1967 à 1968, en même temps qu'il retourne à la Sorbonne, il est admis à l'Hôpital Sainte Anne pour suivre un stage en psychopathologie. En 1968, il obtient le grade de docteur 3^{ème} Cycle en Philosophie à Rennes. En 1969, il est admis à l'Institut des Sciences et Techniques de Paris, où il suit des cours de Philosophie des Sciences et entraînement à l'Analyse mathématique. En 1973, il suit les cours de Linguistique Bantu à Duquesne University de Pittsburg aux Etats- Unis et obtient le Certificat de Linguistique Bantu. Enfin, en 1986, il obtient le grade de docteur en Philosophie à la Sorbonne. Sa Thèse porte sur *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Après avoir occupé plusieurs postes de responsabilité, (Vicaire de Paroisses, Supérieur de la Région SJ du Cameroun, Recteur du Collège Libermann de Douala), il est tour à tour , Professeur à l'Institut Catholique d'Abidjan(1971-1985), à John Carroll University de Cleveland, aux Etats-Unis, à Loyola University de Chicago, à Western College jumelé avec Harvard Divinity School, à l'Université Grégorienne de Rome, puis à l'Université Yaoundé(1985- 1993) et à l'Université Catholique d'Afrique Centrale.(1997-2004). Il faut souligner sans ambiguës que Pierre Meinrad Hebga était également un grand exorciste mondialement reconnu, un humanitaire aux cotés des malades et des plus démunis. Aussi laissa-t-il d'importantes œuvres spirituelles et sociales pour la postérité dont l'Association EPHATA en voie de devenir une Congrégation, un orphelinat à Douala et deux Centres spirituels : à Mangèn et à Nkolbisson –Yaoundé.

Soucieux de regarder de plus près de quoi il s'agit sous le concept central de « méthode » et précisément chez Hebga, il convient de la subsumer par l'ordre des raisons qui permet ainsi par la voie

analytique, de remonter jusqu'aux principes voire aux causes d'une part, ou de déduire les conséquences si d'autre part, l'on opte pour la démarche synthétique. Il y a donc méthode à partir du moment où on met en avant des matrices directionnelles et relationnelles de l'intelligibilité et des successions cohérentes en souscrivant absolument à la rigueur logique qui exige de mettre l'accent aussi bien sur la signification que sur la nécessité.

Bien entendu, pour y parvenir, il est indispensable de s'assurer de l'appropriation des procédés y afférents : l'analyse sous tendue par le souci de définition(s), le raisonnement ordonnancé par l'explication ou mise en évidence de la classification, de la comparaison, de la distinction et finalement de la cause et de la synthèse.

En effet, au regard des textes publiés par Hebga et notamment ses œuvres majeures (*La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* ; *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère postcoloniale* ; *Sorcellerie : chimère dangereuse* ; *Afrique de la raison, Afrique de la Foi*, etc, peut-on parler de méthode(s) philosophique(s) propre(s) chez ce penseur ? Si oui, quelle en sont la nomenclature et la spécificité ? Evidemment au rebours de ces axes interrogatifs, l'on ne saurait faire l'impasse d'une interrogation décisive relativement à la pertinence philosophique/scientifique de son option méthodologique.

I. Quête philosophique et problème de méthode(s)

La philosophie est indissociable de l'idée de méthode ; car si la sagesse (objet de l'amour philosophique) est indispensablement recherchée comme socle et bassin métaphysique de l'ordre existant dans notre raison, dans le cosmos et horizon du sens même aussi bien de l'existence et de la coexistence que du sens de tout sens, cela suppose qu'elle est capitale c'est-à-dire essentielle (axiologie téléologique) pour le plein accomplissement de la vie.

Toutefois, son appropriation véritable obéit au principe méthode, puisque la vérité, la sagesse ne saurait être à la portée du premier aventurier. Cependant la question majeure à se poser ici est : existe-il une ou des méthodes précises et exclusives pour l'heureuse orchestration de cette quête ? L'histoire de la philosophie se présente à juste titre comme étant le meilleur cadre de sériation et d'ordonnement non seulement des doctrines ou systèmes de pensées, mais également des démarches heuristiques plurielles qui précisément se présentent comme autant de chemins, de voies d'approches possiblement différentes ou opposées, mais certainement complémentaires surtout relativement à l'objectif commun et exclusif dont se nourrit l'esprit humain : la quête inlassable de la vérité.

De toute évidence, la communauté philosophique s'accorde pour (re)dire que la philosophie se distingue de toutes les autres sciences par son pouvoir critique et instaurateur du fondement absolu ainsi que de l'horizon ultime. Cette compréhension et cette mise en œuvre de la philosophie est fort vérifiable depuis les grands prêtres savants de l'Égypte antique suivis par les présocratiques qui, les premiers, posent la question de l'essence des choses. Dans cette perspective, se manifeste clairement la récupération de la question sus explicitée, mais orientée dans le philosophème hebgæen en direction du composé humain et non des choses, certes, avec un ton et une originalité tendanciellement contre l'histoire de la philosophie et surtout bien au-delà des certitudes hâtives et autres préjugés élaborés et promus par ladite histoire notamment au sujet du composé humain.

Dès lors, si l'histoire de la philosophie se présente non pas comme un long fleuve, mais plutôt comme l'entrelacement de plusieurs fleuves et rivières ressemblant à des cordes ondulatoires, alors l'on peut être tenté de penser soit qu'il n'existe pas une méthode philosophique en tant que telle, soit que la méthode philosophique postulée est diffractée en méthodes plurales, dichotomiques voire

opposées. D'où l'affirmation non pas d'une seule méthode mais plutôt d'une pluralité de méthodes en philosophie (Wittgenstein, 1982 : §.133). Nous avons déjà esquissé l'idée, sur l'aspect définitionnel de la méthode philosophique, que la pluralité des approches pouvait être la source de l'innovation conceptuelle, théorique et praxéologique. Cela nous semble très indéniable. En effet, du point de vue de son intrication avec la science classique (la scolastique) et moderne (le rationalisme) du moins à partir de R. Descartes et F. Bacon, suivi des Lumières (le logico-positivisme et instrumentalisme du *logos* saisi uniquement comme *ratio*), le problème de méthode(s) en philosophie est, si nous pouvons synthétiser ainsi, écartelé entre les tendances intuitionnistes, spiritualistes, esthétique-artistiques, herméneutiques et celles dites hypothético-déductives, empruntées aux sciences mathématiques surtout depuis l'atrophie métaphysique proclamée par E. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*.

Néanmoins, au-delà de leurs spécificités respectives, l'on doit éviter de penser que ces diverses méthodes sont absolument opposées ; car toutes relèvent du fonctionnement cérébral dans ses tentatives de corrélérer avec la mouvance permanente du Réel (humain et cosmique), même si ce fonctionnement est loin d'être assurément logique pour toutes. Et à ce titre, toutes ces méthodes méritent d'être reconnues dans le champ épistémique, qui en fait, nous apparaît surtout comme champ immanent où la chair de l'esprit s'extériorise, devient à la fois non seulement médium perceptif et médium expressif, mais également à l'inverse, l'extériorité du monde « afflue » dans l'intériorité subjective (Ullmann, 2002 : 236). Dans une telle perspective, le Réel (sa connaissance) objet de la philosophie, se phénoménalise comme un véritable labyrinthe. Dès lors, la notion de méthode se pose ici comme fil d'Ariane possiblement plurivoque ou multiplexe à l'intérieur de ce labyrinthe. Et F. Bacon (1920), par exemple souligne précisément à cet effet que :

« Par sa disposition, l'édifice de cet univers est pour l'entendement humain qui le contemple comme un labyrinthe.... Il

nous faut un fil pour diriger nos pas : toute la voie, depuis les premières perceptions de sens, doit être ménagée par une méthode.»

II. Méthode(s) philosophique(s) et recherches hebgaennes : une césure ?

Pour mieux élucider cet aspect précis du problème, l'on se tournerait volontiers vers des pourfendeurs de Hebga. Dans cette catégorie, Marcien Towa, Paulin Hountondji, Elungu Pene et Fabien Eboussi Boulaga font figures de proue. En effet, M. Towa (1999), par exemple, sous la forme d'une évaluation de la philosophie africaine dans le cadre de l'émission *Mots pluriels*, affirme sans aucune nuance la fin du type d'approche philosophique de Hebga en ces termes:

« On a déblayé le terrain à une conception plus rigoureuse de la philosophie. Ceci est un acquis. Il est difficile de faire l'ethnophilosophie tranquillement comme notre ami Hebga. Si on veut demeurer dans ce registre -là, on sombre dans l'exorcisme et la sorcellerie. Du point de vue philosophique, on perd toute crédibilité » (Towa, 1999).

Il, semble que la visée de ces auteurs «europhilosophes» était/est d'éviter que, devant la dérive de monographies ethnologiques, la philosophie ne soit ramenée à des sagesses locales, ethniques, sans portée universelle. Néanmoins, il convient de nous attarder sur ce que Hebga pense de l'ethnophilosophie. Pour faire court, il fait remarquer que les «ethno philosophes» sont ceux qui font recours à l'expérience occidentale en matière de philosophie et utilisent les méthodes, les langues et les principes occidentaux, mais ils pensent et soutiennent que les philosophies occidentales ne suffisent à qui veut analyser et résoudre les questions africaines, notamment en ce qui concerne la maladie et la mort en relation avec la sorcellerie. A l'inverse, les «europhilosophes» sont ceux qui pensent et affirment que la philosophie doit être menée conformément aux principes et méthodes définis par les penseurs européens. Ils rejettent, sous le nom de l'ethnophilosophie, les essais monographiques de leurs

congénères sur les réalités culturelles du continent noir. (Hebga, 1998 :343) Ainsi Towa, le premier Hountondji et bien d'autres n'admettent pas que Hebga fasse recours à une mosaïque de disciplines et de champs de l'expérience humaine, dans la formulation et l'effectuation de son philosophème. Et pis est, ils trouvent la plupart de ces disciplines et aspects de la vie humaine (linguistique, théologie, anthropologie, psychologie, parapsychologie, mathématique, physique, phénomènes paranormaux) hétérogènes à la philosophie. Aussi accusent-ils Hebga, N'daw, Kagamè, Tempels, etc, de procéder à une approche réductionniste de la philosophie au concept de culture et plus précisément à la notion de vision du monde. En effet, fait remarquer Towa, le concept de philosophie devient ainsi « coextensif à celui de culture. Il demeure par opposition au comportement animal indiscernable de n'importe quelle forme culturelle : mythe, religion, art... » (Towa, 1979 :26). Par la suite, il critique le culte et la hantise de l'originalité et de la différence qui subsume les recherches menées par Hebga. Aussi renchérit-il : « la différence, la particularité par rapport à l'autre, n'a pas de valeur en elle-même, pas plus que l'identité par rapport à soi et à la tradition qui la définit. »(Towa, 1979 : 65). Rien d'étonnant donc si, abondant dans la même perspective, mais articulant sa critique de Hebga dans un paradigme complémentaire à celui de Towa et du premier Hountondji, J. G. Bidima, dans son essai, *La philosophie négro-africaine*, inscrit Hebga dans le camp tempelsien. Qu'est-ce à dire ? Sinon que Bidima convient avec Towa que la démarche co-extensive : philosophie-culture qui sous-tend la démarche heuristique hebgaenne est illégitime ; car cette manière de procéder n'est « *ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethnophilosophique.* »(Towa, 1979 : 31)

De toute évidence, l'entreprise heuristique de Hebga oblige à imaginer tout un spectre de *reliance*, relativement aux préoccupations de type méthodologique dont le premier écueil se pose à travers la restriction de l'interprétation rigoureuse des traditions culturelles de l'intérieur (Amougou, 2016a : 21). Dans une telle perspective, il est

important de se demander si un individu ou un groupe d'individus ayant un coefficient intellectuel faible, mais appartenant à un contexte culturel déterminé peut prétendre être à même de mieux interpréter son vécu culturel plus qu'un autre, mieux outillé intellectuellement pour cela, mais étranger au contexte en question. En fait, la meilleure interprétation dans une telle situation n'est possible que s'il y a une franche collaboration entre les deux groupes sus mentionnés. Dans ce cas, le premier fournira des informations sur ses expériences vécues, sa représentation du monde, que le second groupe se chargera de mieux interpréter dans la mesure de ses possibilités théorico-techniques (explication cognitivo-instrumentale). Evidemment, l'inconnu ici est corrélé au seuil d'applicabilité de la théorie. Et d'ailleurs, tous les pans du Réel sont-ils cognitivo-instrumentalement explicables ?

Il convient, en outre, de mettre en relief l'absence de statistiques dans les méthodes de prise en charge réflexive du problème des phénomènes paranormaux et surtout de la sorcellerie. Pourtant et paradoxalement Hebga clame de faire recours aux mathématiques, afin de garantir la scientificité, l'objectivité de ses recherches. Par contre, il entreprend une analyse généralisant certaines pratiques de sorcellerie en Afrique. Dans ce cas, Hebga semble oublier que la production sorcière en tant que genre particulier de la connaissance et de l'action est conditionnée par le cadre social général qui la pratique ou la vit (Gurvitch, 1966 : 36-42).

D'une certaine façon, les investigations de Hebga sur les phénomènes paranormaux (notamment la sorcellerie, la magie) sont partagées entre au moins deux méthodes : d'abord l'expérience directe que l'on aurait souhaité le voir expliciter dans ses œuvres ; ensuite l'induction abstractive. Ainsi, la distinction entre l'une et l'autre méthode consiste en ce que, l'expérience directe est la méthode selon laquelle, la sorcellerie est une «réalité non-ordinaire», c'est-à-dire que son fondement repose sur une logique différente de celle de notre réalité ordinaire. Dans ce cas, pour connaître et expliquer ce

qu'est la sorcellerie par exemple, le chercheur doit faire une expérience personnelle de la réalité dont il est question afin de connaître les lois qui la fondent et dont l'explication constitue la pratique sorcière ainsi que les croyances autour d'elle (Malemba-Mukengenshayi N'saka, 1983 :243). L'absence de cette perspective méthodologique chez Hebga, sillon pourtant, à notre avis est la meilleure, hypothèque sérieusement les chances de pertinence de son interprétation de la scientificité/rationalité des discours africains sur les phénomènes relevant du paranormal et surtout de la sorcellerie.

L'induction abstraite quant à elle est la méthode selon laquelle la sorcellerie doit être simplement comprise comme une « réalité sociale » dont on juge l'existence par ses effets sur le plan physique et par ses diverses expressions dans la vie sociale. Dans cette trame, le chercheur recourt, chemin faisant, selon T. Buakasa, au discours des ensorcelés, des voyants ou médecins traditionnels et aux théories des anti-sorciers (Lufuluabo-Mizeka, 1977 : 27). Dit autrement, de l'avis de Malemba-Mukengenshayi, cette méthode saisit la sorcellerie comme un élément culturel, car elle est l'expression de la structure et du fonctionnement de la collectivité dont le procès s'organise autour de l'ensorcelé et du dés-ensorceleur. Bien entendu, les ensorcelés sont consultés, parce que ce sont eux qui, vivant les effets de la sorcellerie, peuvent témoigner de son existence avec conviction. Néanmoins, l'induction abstractive doit reconnaître que les représentations collectives qui disposent à la production sorcière varient non seulement avec l'ordre social (d'une société à une autre) ; mais aussi, au sein de celui-ci, avec la position et la situation sociale concrète des agents producteurs. Ainsi, en optant pour l'induction abstractive, le chercheur est tenu de dépasser les simples discours ordinaires et d'exposer les raisons d'être des représentations sociales qui fondent la sorcellerie (Lufuluabo, idem)

III. Complexité de l'objet de la philosophie et nécessité d'une approche complexe chez Hebga

a. De la compréhension à l'extension de l'objet de la philosophie chez Hebga

Les études hebgaennes partent indéniablement de sa compréhension de l'objet de la philosophie à son extension essentielle. La compréhension de la philosophie ici doit être saisie comme définition synthétique et exclusiviste de la philosophie notamment de son objet : le rationnel, mieux, le rationalisable. Evidemment, en élarguant et surtout en corrélant le *ratio* à son histoire lointaine et à sa source originaire, l'on se rend compte qu'il ne s'agit là que du sens B du terme *Logos* duquel provient la terminologie latinisée à travers le concept de *Ratio*, compris dans le sens strict et restrictif de raison, faculté de raisonner, intelligence. Certes, l'on retrouve déjà cette charge sémantique de la notion en question chez Platon, notamment dans (*Phèdre* 270c, *Timée* 52c ; *Parménide* 135 e. Or tout ce qui existe ne peut pas être expliqué par les canons de la raison (faculté de juger et de lier les êtres, les choses ou les rapports entre eux (elles). Sauf à coup sûr, à nuancer la notion de rationalité, qui a ainsi malheureusement tendance à enfermer le savoir dans une méthodologie unique et fermée. La recherche se doit pourtant de respecter un principe d'ouverture, de suivre des démarches plurielles aux fins de relever le défi d'un réel qui ne se borne pas à la perception ordinairement humaine, mais qui peut aussi trouver sa racine dans l'univers qui nous entoure (Amougou, 2016b). En outre, c'est oublier ou occulter de manière volontairement négativiste que la *Sophia* qu'instaure le *logos* duquel provient *ratio*, dans le dixième ordonnancement de son sens A, (du moins, par extension renvoie au sujet de discussion ou d'étude, c'est-à-dire ce dont il est question ou encore l'objet en cause. C'est précisément ce sens qu'articule par exemple non seulement Platon dans *Philèbe* 33c et *Gorgias*, 508b,

mais également Hebga, notamment dans *Emancipation d'églises sous tutelle...* notamment dans le chapitre V : animisme et cosmologie ; dans la *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, etc.* Et d'ailleurs, le management conceptuel et analytique que déploie Hebga vérifie aussi rigoureusement les sens de conversation, discussion philosophique et/ou traditions historiques qu'induit le *logos*, posé précisément dans sa variante logographique et / ou *logopoiis*. En fait, l'on ne saurait ôter à la pensée hebgaenne, le profond souci de réinstaurer la discussion philosophique aussi bien avec les traditions culturelles négro africaines qu'avec la tradition culturelle indo-européenne, face à leurs interprétations discordantes, voire opposées du *logos* innervé en *ratio*. Dès lors, peut être sollicité ici, le paradigme du *complexus* posé comme ancrage épistémologique de la pensée hebgaenne.

Sous l'espèce du *complexus* de l'objet du philosophème hebgaen, on tentera une brève mais concise clarification de l'itinéraire emprunté par Hebga. Ainsi perçue, la démarche heuristique hebgaenne ouvre à une approche qui affirme le primat des méthodes sur la méthode, voire au détriment de la méthode, et le philosophe du temps contemporain risque d'en être péjorativement et tendanciellement le chercheur polymathique possédant la connaissance de toutes choses dans la mesure du possible. Dans un tel sillage, les recherches non transversales ne sont-elles pas traitées de partielles ?

Prenons à présent radicalement en charge, chez Hebga, l'orientation pluraliste de son option méthodologique. Quels sont alors le sens et l'efficacité du pluralisme méthodologique hebgaen en question, dans l'utilisation que ce philosophe et théologien africain en fait, en y recourant notamment dans son analyse des problématiques spéciales telles que : les phénomènes paranormaux, la sorcellerie, les métamorphoses d'hommes en animaux, etc ? Cela revient en somme à se demander si l'efficacité de cette option méthodologique pluraliste hebgaenne est suffisante(à la fois applicable

à tout autre objet philosophique et englobant toutes les disciplines au point de devoir liquider toute autre méthode d'approche desdites problématiques (spéciales) : dans ce cas on retournerait/ renouerait avec la méthode holiste posée jadis comme référentielle, bien qu'idéologiquement et pratiquement évacuée au profit du cloisonnement disciplinaire et préjudiciel à l'accroissement de la connaissance relativement à la postulation de son extension tendanciellement unitaire, bien au-delà de toute impression d'éclatement tant au niveau de l'objet que des méthodes d'explication ou de lecture des divers angles du même objet : le Réel, dans ses phénoménalisations naturelles, sociales, humaines, psychologiques, physiques, matérielles, visibles, immatérielles, invisibles, et spirituelles. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant de voir Hebga souligner à grands traits le principe unitaire tant de la réalité que de la vérité. Toutefois, en dépit de son souci ultime de mettre en lumière *l'unitarité* de la connaissance, Hebga met un accent particulier sur l'analyse du seuil du coefficient de pertinence de la connaissance dite objective avec son principe : le rationalisme appliqué, subsumé par la cognitivité instrumentale. Et dès lors, l'objectivité et la pureté de la raison dans ses itinérances deviennent assez problématiques (Amougou, 2008 : 301). Dans ses investigations, Hebga est préoccupé par la question de la vérité dans les textes que lui offre l'histoire de la philosophie d'une part, et d'autre part, par des problématiques embrassant certains aspects culturels (tels que les discours sur les phénomènes paranormaux) difficilement explicables à l'aide des canons de la rationalité instrumentale. Dans cet ordre d'embaras, Hebga est conscient de l'écart entre la traduction des visions africaines traditionnelles du monde en des langues exogènes et la réalité exprimée dans les langues endogènes d'une part, et de la nécessaire distanciation des problématiques et méthodologies d'autre part, surtout lorsqu'il s'agit pour les philosophes de transposer les schèmes cartésiens dans le traitement du type de problématique sus citées. De là vient peut-être encore la nécessité de (re)poser la question des méthodes qui doivent sous-

tendre la prise en charge réflexive et pratique y afférentes. A ce point, les contextes historiques, sociaux et culturels étant différents, il ne nous parait pas rigoureux, encore moins objectif de transposer tout simplement des méthodologies de leur contexte d'élaboration pour un autre, sans chercher à les falsifier, à les rectifier afin de les rendre plus opératoires par leur adaptabilité. En fait, note

Hebga : « Pourquoi dès lors ne pas avoir le courage de définir des problématiques spéciales, de mettre sur pied des méthodologies appropriées et d'oser penser par nous-mêmes ? » (Hebga, 1998 :343) Avec ces propos de Hebga, et dans le rapprochement relatif à la fonction articulatoire de la méthode ou des méthodes dans la recherche, mais contrairement à Descartes par exemple qui accorde une place indéniablement égale à l'intuition et à la déduction dans la quête de la vérité des choses d'une part, contredisant tous discours préjudiciel à l'égard des pensées africaines (hâtivement qualifiées de prélogiques) d'autre part, Hebga, à travers son philosophème démontre que la déduction est constitutive de la compréhension et de l'interprétation des discours non indo-européens et plus précisément des discours négro africains.

Toutefois, malgré cela, la vérité épistémologique et théologique (au sens aristotélicien dudit concept) chez Hebga, à la différence de Descartes dans les *Méditations métaphysiques* est encore loin d'être totalement cernée (principe non pas de rationalité, mais plutôt de rationalisation continue). En effet, autant sa foi semble encore secouée par divers écueils notamment le sentiment d'être resté un éternel débutant à un âge avancé, autant le rationalisme appliqué n'offre pas encore à l'humanité la vérité ultime des choses. D'où la nécessité de continuer la recherche dans toutes les disciplines, en recourant à toutes les voies d'approches possibles ; car selon Hebga : « Pour en tirer vraiment parti, comme il convient, il faut un temps de négation et de refus, de mise en question des grandes synthèses qui nous séduisaient jadis, une manière de discours de la méthode. » (Hebga, 1976 : 158). Bien entendu ; lorsque, présentant

quelques grandes lignes des ses recherches sur les phénomènes paranormaux, Hebga précise qu'il prétend «se limiter à établir la rationalité, c'est-à-dire la cohérence logique du discours les concernant, mais il est évident que par-delà cette structure logique du discours, je m'aventure à dégager la possibilité théorique ou conceptuelle de tel ou tel phénomène particulier, ne fût-ce qu'indirectement en réfutant les arguments qui militent contre cette possibilité »(Hebga, 1998 : 11), il y a lieu de voir ici, l'esquisse d'une nouvelle brèche induite par la science herméneutique dans l'entreprise dialectique. Il s'agit donc de se prémunir contre les dangers que présente l'absolutisation de quelque forme de rationalité : *Je ne conclus point qu'il faut cesser de nous référer à la raison, mais qu'il faut le faire avec plus de modestie et moins de triomphalisme.*(Hebga, 1998 : 342). Mais pour y parvenir, Hebga entend avant tout, aller à la rencontre des phénomènes paranormaux. Dans cette perspective, soutenir qu'il convie le lecteur à se libérer des habitudes de penser ou de recherche, il n'y a qu'un pas, et que Hebga effectue, suivant en cela, Georg Gadamer et Martin Heidegger. En fait, il ne fait nul doute que la préoccupation hebgaenne est d'offrir une interprétation de certains phénomènes étranges tels que la sorcellerie, la multi location et les discours y relatifs. Tout est impliqué dans un certain horizon, dans l'extension de la question de la vérité ; car faut-il le souligner : le comprendre n'accède à sa possibilité que si les opinions qu'il met en jeu ne sont pas quelconques. Il est donc raisonnable que l'interprète n'aborde pas directement le texte, nourri qu'il est par la pré-opinion, en se reposant sur une pré-conception déjà toute prête en lui, mais au contraire, qu'il mette expressément l'accent sur la légitimation, c'est-à-dire sur leur origine et leur validité. (...) puisque toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard sur les choses *mêmes* (Gadamer, 1986 :287-288).

D'une certaine façon, ces remarques nous fondent à penser que, dans son approche des expériences paranormales, Hebga fait tou-

jours recours à des sortes de dialogues à la fois avec des victimes, leurs bourreaux et par la suite, il amorce l'analyse critique des différentes thèses et opère la déduction logique nécessaire. L'on assiste ainsi à la récurrence de la méthode dite régressive, articulée par des considérations anthropologico-philosophiques. D'où sa défense de l'approche nécessairement pluri-méthodologique. En effet, comme le souligne nettement Mutunda Mvembo, dans ses recherches sur des « Aspects méthodologiques de la philosophie africaine » : La multiplicité des méthodes inspire que les options méthodologiques s'imprègnent du fait de la pluralité des méthodes aussi bien en science qu'en philosophie, du parti qui peut être tiré de la spécificité de chaque méthode, de la complémentarité des méthodes et de leur articulation éventuelle dans le cadre d'une interdisciplinarité positive ou simplement de leur combinaison selon les exigences interdisciplinaires de la recherche. (Mutunda, Mvembo, 1983 : 170).

Tant il est patent ici que sur la base des problèmes qui se posent à la conscience humaine, les recherches hebgaennes ne trouvent toute leur pertinence que dans la mesure où elles s'appuient sur l'histoire de la philosophie, qui elle-même mérite d'être comprise comme espacement et temporalisation explicite de la science du moins, sur ce que les philosophes en peuvent maîtriser. Dans cette trame, convaincu que Pythagore par exemple était à la fois mathématicien et philosophe, que les figures lointaines et / ou proches de Platon, Aristote, Descartes et Bergson expriment l'intrication de la philosophie et de la science, et notamment la mathématique, Hebga prend la décision de faire subsumer sa méthode philosophique par le principe ouverture, non seulement à l'analyse mathématique, mais aussi à l'histoire, linguistique, anthropologie, psychologie, parapsychologie, physique, philosophie des mathématiques, et à la théologie, etc. Dans cette perspective, il est évident que ces axes méthodologiques hebgaens sont à rapprocher de ceux de l'atomisme logique initié par Russel dans ses conférences de 1918 - 1918. Ici, Russel met en lumière la nécessaire adéquation entre les proposi-

tions atomiques, l'aspect déterminé de la diversité du donné. Explicite cette idée, Jean-Gérard Rossi, dans son article « Quine : quantification et ontologie », précise que : « Dans la philosophie de l'atomisme logique, Russel met l'accent sur le fait que la logique moderne est atomiste et la compatibilité entre ce type de logique et un monde se présentant sous l'aspect de la diversité (des choses, des situations, des aspects...) Mais les atomes auxquels l'analyse permet d'arriver ne sont pas des atomes physiques, ce sont des atomes logiques. Ces atomes logiques sont en fait des propositions atomiques mises à jour par la logique standard moderne. Ces propositions sont indépendantes les unes des autres. Elles sont vraies ou fausses, soit en vertu de leur forme (les tautologiques sont toujours vraies, les contradictoires sont toujours fausses), soit en vertu de leur rapport au donné » (Rossi, 1992 :99).

De ce qui précède, il est indiqué de souligner que l'atomisme logique appelle un éclatement de la logique en une diversité de perspectives dont la validité de chacune dépend de son opérativité dans l'explication d'un aspect de la diversité du réel ainsi que dans l'explication du monde. Ainsi pour le cercle de Vienne par exemple, la science ne peut se déployer que dans un cadre logico-linguistique. C'est donc précisément la raison pour laquelle Heidegger pense que le pluralisme linguistique ouvre grandement une brèche dans le pluralisme culturel, et partant dans le pluralisme logique et corrélativement le pluralisme méthodologique. Cela dans la mesure où chaque langue exprime une conception du monde, c'est-à-dire une culture. Et la pluralité des cultures suppose la pluralité des langues. A cet effet, la démarche heuristique heideggerienne, à la manière de Searle, dans *Speech Arts*, à travers sa volonté de compréhension de certaines expériences humaines exprimées dans diverses cultures, se déploie en direction de la philosophie de la logique. Car, à partir de son analyse des phénomènes paranormaux dans une perspective comparative entre les schèmes culturels indo-européens et africains, le chercheur finit par comprendre que la signification d'un énoncé est déterminée

par des dits et des non – dits et/ ou des règles qui spécifient ses conditions d'utilisation. C'est pourquoi Hebga part de l'usage ordinaire des langues et de l'usage des langues ordinaires, articulatoires des expériences suscitées, afin de procéder à un nécessaire examen critique des préconceptions, des pseudo- interprétations qui subsument la rationalité universelle.

Dans une telle démarche heuristique, il est certain que : « la pseudo-évidence et le sens commun sont des étapes pré-philosophiques. » (Hebga, 1976 : 103). Dès lors, l'on peut établir l'homologie entre les passerelles méthodologiques qu'empruntent les recherches hebgaennes et la méthode critique kantienne, en ce sens que :

« La méthode se présente ici comme critique, critique des faux fondements, des fausses vérités et des fausses directions. La possibilité d'effectuer une table rase repose en fait sur une puissance de néantisation, puissance par laquelle on libérera la culture de toute tentative d'impérialisme et de tout aspect dogmatique. (Bwelé, 1972 :58).

In fine, il nous semble important d'insister sur le fait que la démarche méthodologique hebgaenne se présente comme une ouverture philosophique, c'est-à-dire aussi une ouverture méthodologique. Dans cette trame, comme le souligne à juste titre Jean François Mallerbe, l'épistémologie a toujours joué un rôle important en philosophie, étant donné qu'on ne peut faire de la philosophie sans s'interroger sur la valeur de la connaissance. En plus, tous les grands philosophes se sont intéressés à l'épistémologie et ont plutôt parlé de « Théorie de la connaissance. » Aussi est-il nécessaire qu' : « en raison de l'éclatement contemporain du savoir en une multitude de disciplines différentes, et en raison aussi de la complémentarité de ces disciplines, personne ne peut plus éviter aujourd'hui d'avoir parfois recours à des connaissances élaborées par des disciplines autres que la sienne. » (Hebga, 1976 : 103).

b. Transversalité disciplinaire et complémentarité méthodologique chez Hebga

L'on remarque chez Hebga la récurrence des occurrences relatives à sa formation académique et/ou scientifique pluridisciplinaire. Aussi à la manière de ses lointains devanciers tels que Platon, Aristote et Descartes par exemple, Hebga sollicite opportunément et complémentaiement, la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, la physique, la psilogie et la théologie pour conduire avec assurance sa recherche. Or dans la mesure où chaque discipline se démarque des autres par la spécificité de son objet ainsi que de sa méthode, l'on peut donc ici, à juste titre justifier la multiplicité des méthodes heuristique auxquelles recourt Hebga. En fait, Hebga est convaincu que s'appuyer sur une seule discipline / méthode ne permet pas de mener une recherche rigoureuse sur les interprétations, explications de l'expérience humaine dans sa pluralité et sa diversité à travers les traditions culturelles. D'où leur nécessaire complémentarité ; car non seulement le réel s'offre désormais comme un devenir permanent, mais également l'objet et le sujet de la philosophie, à savoir l'homme dont l'explicitation de la complexité fonde la non-validité de toutes prétentions à l'univision.

C'est donc par exemple cet éclatement du sujet-objet qui détermine Hebga à critiquer le schématisme dualitaire (corps-âme) du composé humain, caractéristique des pensées de Platon, Aristote, Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Bergson, etc). De toute évidence, cette option méthodologique hebgaenne rencontre un écho en chœur dans les cercles scientifiques où des savants tels que I. Prigogine et I. Stengers légitiment et valident une telle orientation de l'entreprise heuristique parce que «des questions abandonnées ou niées par une discipline sont passées silencieusement dans une autre, ont resurgit dans un nouveau contexte théorique.(...). Et c'est surtout aux intersections entre disciplines, à l'occasion de la convergence entre voies d'approche séparées que sont ressuscités des problèmes que l'on pensait réglés qu'ont pu insister, sous une forme

renouvelée, des questions anciennes, antérieures au cloisonnement disciplinaires. » (Progogine & Stengers, 1979 : 28).

Conclusion

Dans la mesure où les travaux de Hebga portent sur des problématiques diverses et sériees, allant de l'émancipation des peuples de la « périphérie » à la foi, en passant par la sorcellerie et les phénomènes métapsychiques, il apparaît que, pour saisir sa pensée, il est indispensable de tenir en respect le pluralisme méthodologique qui la subsume. En fait, le domaine de la parapsychologie par exemple, se présente aujourd'hui comme une discipline qui requiert à la fois des connaissances en anthropologie, biologie, psychologie, physique et philosophie, etc. De cela, l'interprétation ou explication des faits ici doit être soumise à la lumière d'une approche interdisciplinaire ainsi que le souligne (H. Bender, 1977), dans son ouvrage titré *Etonnante parapsychologie*. Il semble donc que dans le domaine précis de la parapsychologie qui prend la figure de la philosophie de la santé et occupe une place axiale dans ses travaux, Hebga fait surtout recours à deux ou trois méthodes qui s'imbriquent d'ailleurs, à savoir :

- a)- la méthode de test qui consiste à observer la réaction d'un sujet ou d'un malade afin de déterminer s'il est possédé (par un esprit méchant) et susceptible de provoquer en lui certain comportement inhabituel.
- b)- la méthode clinique qui a pour but d'étudier ou de cerner le problème du sujet à partir d'une étude de ses antécédents obtenus au cours de l'entretien direct avec le concerné.
- b)- la méthode dite autobiographique qui consiste à inviter le sujet sensitif à raconter son cheminement, sa vie ou l'histoire de ses problèmes.

Ainsi la sollicitation de ces trois méthodes est facilement repérable dans bon nombre de ses ouvrages et notamment, *Sorcellerie et prière*

de délivrance ; Sorcellerie, chimère dangereuse ? Rationalité d'un discours..., etc

Par conséquent, les recherches hebgaennes semblent davantage souscrire à la démarche husserlienne reprise par M. Heidegger, qui consiste à «aller aux choses mêmes, aller au vécu. » Car c'est cette option méthodologique qui paraît lui offrir la saisie de la nécessité pour le sujet de ne plus oublier ou mépriser sa connexité au contexte historique et socio-culturel, au monde. De même, la dialectique occupe une place décisive dans sa démarche de pensée, puisque c'est grâce à elle qu'il prend avec lui l'histoire, le contexte dans ses diverses bifurcations et polarités. C'est aussi grâce à elle qu'il lui est possible de soumettre les traditions culturelles à la critique, mieux, à l'interprétation innovante. L'on peut ainsi postuler que le pluralisme méthodologique chez Hebga obéit au principe de l'interdisciplinarité qui conduit non pas au relativisme, mais plutôt à la complémentarité méthodologique, parce que d'une part, chaque science est une fenêtre par où l'être transparait. C'est pourquoi le dialogue entre les différentes sciences, différentes méthodes est importante(Nkombe Oleko,1986 :7-8), d'autre part, tant sur le plan théorique d'analyse des expériences vécues, que sur le coefficient de pertinence de la méthode hypothético-déductive(rationaliste), les apories de la science contemporaine et la crise actuelle du savoir nous enjoignent de renouer avec la méthode d'analyse originare, subsumée par l'holisme systémique dans un registre d'ordre non pas paresseusement multidisciplinaire, mais plutôt radicalement interdisciplinaire si l'on veut se libérer du solipsisme pour accéder à la véritable intersubjectivité qui induit l'Altérité aussi bien du monde que de l'alter égo(individuel ou collectif). Telles se présentent les itinérances, les impasses, les confluences et les perspectives relatives au problème de méthode(s) philosophique(s) dans les recherches hebgaennes relativement à notre volonté d'une distinction stricte entre ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas ; entre ce qui est rigoureusement scientifique et ce qui ne l'est pas, en matière de connais-

sance. La sagesse repérable dans chaque tradition culturelle nous invite à la prudence, à la modestie et à l'humilité intellectuelle qui obligent à la rectification permanente tant de nos méthodes que de nos axiomes méthodologiques mono disciplinaires.

Bibliographie indicative

- AMOUGOU, J.B., (2006), «Existence et sens. Plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter critique. » *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Volume 1, N°5, Nouvelle série, Yaoundé.
- AMOUGOU, J.B., (2008), «Pierre Meinrad Hebga : un maître d'Afrique», (1928-2008). *Quest. An African Journal of Philosophy*. Vol. XXI, N°. 1- 2, 2007.
- AMOUGOU, J.B., (2010), « Philosophy at work in the culture : variation on the task of the hermeneutical problem", *Annals of the Faculty of Arts, Letters a Social Sciences*, Volume 1, N° 11, Yaounde.
- AMOUGOU, J.B., (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome I. Variations d'un thème chez Pierre Meinrad Hebga*. Paris, L'Harmattan .
- AMOUGOU, J.B., (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome II. Sciences (a) normales et problème(s) de méthode(s). Regards constellés* : P. M. Hebga, T. de Chrudin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers. Paris, L'Harmattan.
- ARISTOTE (1967)*Oeuvres complètes. Textes et traduction*, Librairie Vrin, Paris, Vrin
- BACON, F.(1970). *The New Organon*. Published by Cambridge University Press. (Virtual publishing of 2000). Preface, p.10. French version : *Novum Organum*. Paris, P.U.F., p. 70.
- BERGSON, H.(1963), *Œuvres*, Ed. du Centenaire. Paris, P.U.F.
- BWELE G. (1972), « Remarques sur la signification de la méthode philosophique dans la culture », in *Annales de la Faculté des Arts, lettres et Sciences Humaines*, Volume I, N°4, Yaoundé.
- DESCARTES, R. (1986), *Méditations métaphysiques*, Paris, Larousse.
- DESCARTES, R. (1981), *Discours sur la méthode*, Paris, Fernand – Nathan.
- Dictionnaire Grec-Français, Paris, Hachette, 1950
- GADAMER, H.,G.(1996), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, seuil

- GURVITCH, G. (1966), *Les cadres sociaux de la connaissance*. Paris, PUF.
- HEIDEGGER, M. (1967), introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1964), *Etre et Temps*, Traduction de R. Boehm et A. Waelhens, Paris, Gallimard.
- HEBGA, P. M. (1976), *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère post coloniale*. Paris, Présence Africaine.
- HEBGA, P. M. (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris, l'Harmattan.
- HEBGA, P. M. (1995), *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris Karthala
- HEBGA, P. M. (1982), *Sorcellerie et prière de délivrance*. Paris, Présence Africaine
- KAGAME, A., ((1976), *La philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre*. Paris, Présence-Africaine.
- LADRIERE, J. (1977), *Les enjeux de la rationalité*. Paris, Aubier/ UNESCO
- MALEMBA-MUKENGESHAYI, N'saka (1983), « Problèmes de méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », *Actes de la 7è semaine philosophique de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril.
- LUFULABO, M. (1977), *L'anti-sorcier face à la science*. Editions franciscaines
- MORIN, E., (1994), *La complexité humaine*. Paris, Flammarion.
- MORIN, E., (1986), *La méthode III. La connaissance de la connaissance ;* Paris, Seuil.
- MUTUNDA, M. (1983), «Aspects méthodologiques de la philosophie africaine», in *Recherches philosophiques africaines*, N°9, *Actes de la 7è semaine de philosophie de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril. Faculté de théologie Catholique.
- NKOMBE, O. (1986), «Le dialogue sujet-objet... ». *Recherche philosophiques africaines*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1986
- BENDER, H. (1977), *Etonnante parapsychologie*. Traduit de l'allemand par Muckentum, Paris, Cerf.
- POPPER, K. (1985), *Conjectures et réfutations*. Traduction française, Michèle -Irène & Marc Delaunay. Paris, Payot.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1979), *La Nouvelle Alliance, Métamorphose de la Science*. Paris, Gallimard.
- PLATON 1- (1965), *Phédon*. Paris, Garnier-Flammarion

- PLATON 2- (1976), *Ceuvres*. Traduction française par E. Chambry. Paris, Gallimard & Garnier-Flammarion.
- RICOEUR, P. (1960), *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil
- ROSSI, J. G. (1992), «Quine : Quantification et Ontologie », in *La philosophie analytique*. Paris, PUF.
- RUSSELL, B. (1918-1919). The philosophy of Logical Atomism. Published by The Bertrand Russel Peace Foundation,2010.
- SCHMEILER, R.,(1977), *Parapsychology : its relation to physics, biology and psychiatry*. New Jersey, Metucken Scarescrow Press.
- TOWA, M., (1979), *L'idée d'une philosophie négro africaine*. Yaoundé, Clé
- TOWA, M., (1979), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.
- TOWA, M., (1999), in *Mots pluriels*, [http://www.arts.uwa.edu.au/mots pluriels/MP1299mt. Html](http://www.arts.uwa.edu.au/mots_pluriels/MP1299mt.html), 199
- ULLMANN, T., (2002), *La genèse du Sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan
- WITTGENSTEIN,L.,(1982), *Leçons et Conversations Suivi de conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard.



The philosophical method of Hebga

Jean Bertrand Amougou

The Hebga philosophy examines a set of seemingly special problems in the pleroma of the problems posed and reflexively handled in the roamings and polarities of philosophy in history. To the extent that Hebga's figure verifies a polymathic formation, one should refrain from misunderstanding the pre-requisites and other implications arising from the formative mold that directly or indirectly governs the development and treatment that Hebga reserves to the special problems that he decides to pose as the backbone of his work of thought.

However, far from challenging the choice of the special problems which concern Hebga, it seems more interesting and fruitful to question the overall approach underlying the Hebgaean research; hence the problem of relative method(s). In general, the philosophical method consists in thinking the essential elements of existence in a conceptual, coherent, problematic and critical way. This leads us to believe that the golden rule of the philosophical method is the order of the reasons which, by the analytical way, allows us to go back to principles or even causes on the one hand, or to deduce the consequences on the other hand, until one opts for the synthetic approach. There is, then, a philosophical method or spirit from the

moment when we put forward directional and relational matrices of intelligibility and coherent successions by absolutely subscribing to the logical rigor which requires emphasizing both the meaning on the need.

Of course, in order to achieve this, it is essential to ensure the appropriation of the related processes: the analysis underlined by the concern for definition (s), the reasoning ordered by the explanation or the evidence of the classification, comparison, distinction and ultimately cause and synthesis.

For example, in Hebga, there is a clear concern for analysis, for the decomposition of the whole (the human compound) in its parts: body and mind (a dualistic conception that is characteristic of the Indo-European world of thought); the breath, the shadow, the spirit (black African conception). In the same vein, one cannot liquidate or ignore the effort of synthetic position of the three instances or parts of this compound into a whole (postulatum of the relation between the three instances).

Indeed, in view of the texts published by Hebga and especially his major works (*The Rationality of an African Discourse on Paranormal Phenomena; Emancipation of Churches under Trustees; Essay on the Post-colonial Era; Witchcraft: Dangerous Chimera; Africa of Reason, Africa of the Faith; etc.*, **can we speak of the philosophical method (s) proper to this thinker, and if so, what are the nomenclature and the specificity of it?** Evidently in opposition to these interrogative axes, our questioning in this elucidation of the Hebgæan philosophy cannot ignore a decisive question about the philosophical / scientific relevance of its methodological option.

I. Philosophical Quest and Problem of Method (s)

Philosophy is inseparable from the idea of method; for if wisdom (the object of philosophical love) is indispensable to the foundation and metaphysical basin of the order existing in our rea-

son, in the cosmos and horizon of the very meaning of existence and of coexistence as well as of sense of all meaning, it presupposes that it is capital, that is, essential (teleological axiology) for the full realization of life. However, his mature appropriation obeys the principle of principle, since truth, wisdom, cannot be within the reach of the first adventurer. The main question to be asked here is: is there one or more precise and exclusive method for the successful orchestration of this quest? The history of philosophy rightly presents itself as the best framework for the various and scheduling not only of doctrines or systems of thought, but also of the plural heuristic approaches which present themselves precisely as paths, possibly different or opposite approaches, but certainly complementary, especially in relation to the common and exclusive objective of the human mind: the untiring quest for truth.

Obviously, the philosophical community agrees that philosophy is distinguished from all other sciences by its critical and instituting power of the absolute foundation as well as of the ultimate horizon. This understanding and implementation of philosophy is very verifiable since the time of the pre-Socratics, who first raise the question of the essence of things. In this perspective, the recovery of the above-mentioned question is clearly revealed, but oriented in the Hebraean philosophy towards the human compound and not of things. Certainly, with a tendency and a historically-philosophical originality, Hebraean philosophy is against the history of the Philosophy and especially well beyond the hasty certainties and other prejudices elaborated and promoted by the said history especially about the human compound.

Hence, if the history of philosophy is presented not as a long river, but rather as the interlacing of several rivers and rivers resembling the undulation of a string under the pressure of a finger, then one may be tempted to think either that there is not a philosophical method as such, or that the postulated philosophical method is diffracted in plural, dichotomous or even opposed methods; hence the

affirmation not of a single method but rather of a plurality of methods in philosophy (Wittgenstein, 1982: p.133). We have already sketched the idea, on the definitional aspect of the philosophical method, that the plurality of approaches could be the source of conceptual, theoretical and praxeological innovation. That seems very undeniable. Indeed, from the point of view of its involvement with classical science (scholasticism) and modern science (rationalism) starting with R. Descartes and F. Bacon, followed by the Enlightenment (logico-positivism and instrumental logos seized only as *Ratio*), the problem of method(s) in philosophy is, if we can thus synthesize, torn between intuitionistic, spiritualist, aesthetic-artistic, hermeneutic and hypothetical-deductive trends borrowed from the mathematical sciences especially since metaphysical atrophy proclaimed by E. Kant, in his *Critique of Pure Reason*. Nevertheless, beyond their respective specificities, one must avoid thinking that these various methods are absolutely opposed, because all of them relate to cerebral functioning in its attempts to correlate with the permanent movement of the Real (human and cosmic), even though this functioning is by no means surely logical for all. And as such, all these methods deserve to be recognized in the epistemic field, which in fact appears to us above all as an immanent field in which the flesh of the mind expresses itself, becomes simultaneously a perceptive medium and an expressive medium, But also, conversely, the exteriority of the world "flows" into subjective interiority (Ullmann, 2002: 236). In such a perspective, the Real (its knowledge) object of philosophy is phenomenalized like a true labyrinth. Henceforth, the notion of method arises here as a thread of Ariadne possibly plurivocal or multiplexed within this labyrinth. And F. Bacon (1920), for example, stresses precisely to this fact that: "By its disposition, the edifice of this universe is for the human understanding which contemplates it as a labyrinth. We need a thread to guide our steps: the whole path, from the first perceptions of the senses, must be made with a sure method."

II. Philosophical method (s) and Hebgaean research: a caesura?

To elucidate this precise aspect of the problem, we would gladly turn to the Hebga slayers. In this category, Marcien Towa, the first Paulin Hountondji, P. Elungu, and Fabien Eboussi Boulaga are leading figures. Indeed, Mr. Towa, for example, by affirming, in the form of an evaluation of African philosophy in the context of an interview in *Mots pluriels*, that: "The ground has been cleared to a more rigorous conception of philosophy. This is a given. It is difficult to do ethnophilosophy quietly as our friend Hebga. If we want to remain in this register, we sink into exorcism and sorcery. From a philosophical point of view, we lose all credibility (Towa, 1999). It seems that the aim of these authors "europhilosophes" (or "ethnophilosophy" as noted in the quotation?) was to be avoided, in the face of the drift of ethnological monographs, philosophy being brought back to the local, ethnic wisdom, without universal scope. Nevertheless, it is necessary to dwell on what Hebga thinks of ethnophilosophy. As he points out, "ethno philosophers" are those who resort to the Western philosophical experience and use Western methods, languages and principles, but they think and argue that Western philosophies are not enough for anyone Analyze and resolve African issues, particularly regarding sickness and death in relation to witchcraft, conversely the "Europhilosophers" are those who think and affirm that philosophy must be conducted in accordance with the principles and methods defined by European thinkers" (Hebga, 1998: 343).

Thus, Towa, the first Hountondji and many others do not admit that Hebga is doing the same thing to the cultural realities of the black continent through recourse to a mosaic of disciplines and fields of human experience, in the formulation and realization of his philosophical thought. And even worse, they find most of these disciplines and aspects of human life (linguistics, theology, anthropol-

ogy, psychology, parapsychology, mathematics, physics, and paranormal phenomena) heterogeneous to philosophy. Thus they accuse Hebga, N'daw, Kagamè, Tempels, etc., of a reductionist approach to philosophy to the concept of culture and more precisely to the notion of worldview; indeed Towa points out the concept of philosophy thus becomes "coextensive with that of culture. It remains in opposition to animal behavior ... indistinguishable from any cultural form: myth, religion, art" (Towa, 1979: 26). Later he criticized the cult and obsession with the originality and difference that governs Hebga's research. Accordingly, he adds: "Difference, peculiarity in relation to the other, has no value in itself, any more than identity with respect to itself and the tradition that defines it" (Towa, 1979: 65). It is not surprising, therefore, that if he abounds in Hebga's critique of Hebga in a paradigm complementary to that of Towa and the first Hountondji, JG Bidima in his essay "The black African Philosophy" inscribes Hebga in the camp Tempelsian. What to say? Other than that Bidima agrees with Towa that the co-extensive approach of philosophy-culture underlying the Hebgaeen heuristic approach is illegitimate; because this is neither "purely philosophical, nor purely ethnological, but ethno-philosophical" (Towa, 1979: 31).

Obviously Hebga's heuristic enterprise forces us to imagine a whole spectrum of reliance in relation to the methodological concerns of which the first obstacle arises through the restriction of the rigorous interpretation of the cultural traditions of the interior (Amougou, 2016a: 21). In this perspective, it is necessary to ask whether an individual or group of individuals with a low intellectual coefficient but belonging to a given cultural context may claim to be able to better interpret their cultural experience more than and other, intellectually for this purpose, but alien to the context in question. In fact, the best interpretation in such a situation is only possible if there is a frank collaboration between the two groups mentioned

above. In this case, the first group will provide information about its lived experiences, its representation of the world, which the second group will interpret to the extent of its theoretical-technical possibilities (cognitive-instrumental explanation). Obviously, the unknown here is correlated to the threshold of applicability of the theory. And besides, are all the sides of the eel cognitive-instrumentally explainable?

It is also necessary to highlight the absence of statistics in the methods of reflexive management of the problem of paranormal phenomena and especially of sorcery. Yet paradoxically Hebga claims to use mathematics in order to guarantee the scientific character and objectivity of his research. On the other hand, he undertakes an analysis generalizing certain practices of sorcery in Africa. In this case, Hebga seems to forget that witch production as a particular kind of knowledge and action is conditioned by the general social framework that practices or lives it (Gurvitch, 1966: 36-42).

In a way, Hebga's investigations of paranormal phenomena (notably sorcery, magic) are divided between at least two methods: first, the direct experience that one would have liked to see explicit in his works; Then the abstract induction. Thus, the distinction between the two methods is that direct experience is the method by which witchcraft is a "non-ordinary reality", that is, on which its foundation rests. It is logic different from that of our ordinary reality. In this case, in order to know and explain what sorcery is, for example, the researcher must make a personal experience of the reality in question in order to know the laws on which it is based and whose explanation constitutes witchcraft practice and the beliefs around it (Malemba-Mukengshayi N'saka, 1983: 243). The absence of this methodological perspective in Hebga, however, in our opinion seriously undermines the chances of relevance of his interpretation of the scientificity / rationality of African discourse on paranormal phenomena and especially sorcery.

Abstract induction is the method according to which witchcraft must be simply understood as a "social reality" whose existence is judged by its effects on the physical plane and by its various expressions in social life. In this frame, the researcher uses, according to T. Buakasa, the discourse of the bewitched, the seers or traditional doctors and the theories of the anti-sorcerers (Lufuluabo-Mizeka, 1977: 27). In Malemba-Mukengenshayi's view, this method seizes witchcraft as a cultural element because it is an expression of the structure and functioning of the community whose process is organized around the bewitched and the witchcraft. Of course, the bewitched are consulted, because it is they who, living the effects of sorcery, can testify of its existence with conviction. Nevertheless, abstract induction must recognize that the collective representations which dispose of witch-production vary not only with the social order (from one society to another); but also, within the latter, with the position and the concrete social situation of the producers. Thus, by opting for abstract induction, the researcher is obliged to go beyond simple ordinary discourses and to expose the reasons for the social representations that form the basis of witchcraft (Lufuluabo, idem).

III. Complexity of the object of philosophy and necessity of a complex approach in Hebga

From the understanding to the extension of the object of philosophy to Hebga

Hebgaan studies undoubtedly start from his understanding of the object of philosophy to its essential extension. The understanding of philosophy here must be grasped as a synthetic and exclusive definition of philosophy in particular of its object: the rational, better, the rationalizable. Obviously, by pruning and above all by correlating the ratio with its distant history and its original source, one

realizes that this is only the meaning "B" of the term Logos from which comes the terminology Latinized through the concept Of Ratio, understood in the strict sense and restrictive of reason, faculty of reasoning, intelligence. It is true that we already find this semantic charge of the notion in question in Plato (notably in *Phedre* 270c, *Timaeus* 52c, *Parmenides* (135 e.)). All that exists cannot be explained by the canons of reason (faculty of to judge and to link beings, things or relations between them). Except for certainty, to nuance the notion of rationality which thus unfortunately tends to enclose knowledge in a unique and closed methodology, it is important to review his content and consequently his genuine meaning. To respect a principle of openness to follow pluralistic approaches in order to meet the challenge of a reality that is not confined to ordinary human perception but can also find its roots in the universe around us (Amougou, 2016). Moreover, it is to forget or to conceal in a voluntarily negativistic way that the Sophia that inserts the logos from which comes ratio, in the tenth scheduling of its sense "A" (at least, according to the Greek dictionary -Français). By extension it refers to the subject of discussion or study, that is to say that in question or subject involved. It is precisely this meaning which, for example, Plato) in *Philèbe* 33c and *Gorgias*, 508b), but also Hebga, especially in *Emancipation of churches under tutelage* (especially in chapter V: animism and cosmology) and *In the Rationality of an African discourse on paranormal phenomena*. Moreover, Hebga's conceptual and analytical management also rigorously verifies the senses of conversation, philosophical discussion and / or historical traditions that the logos, introduces precisely in its logographic variant and / or logopoios. In fact, Hebgaean thought cannot be deprived of the deep concern to reinstate the philosophical discussion both with black African cultural traditions and with the Indo-European cultural tradition, in the face of their discordant and even opposed interpretations of the logos innervated in ratio. Therefore,

the paradigm of complexity posed as the epistemological anchor of Hebgæan thought can be solicited here.

Under the species of the complexus of the object of the Hebgæan philosophy, one will attempt a brief but concise clarification of the itinerary pursued by Hebgæ. Thus, the hebraic heuristic approach opens up an approach that affirms the primacy of methods over method, even to the detriment of method; the contemporary philosopher is likely to be pejorative and tendentious, the polymathic seeker possessing knowledge of all things as far as possible are non-transversal research not treated as partial?

Let us take now radically the pluralistic orientation of Hebgæ's methodological option. What then is the meaning and the efficiency of the Hebgæan methodological pluralism in question, in the use that this philosopher and the African theologian in fact makes use of it in particular in his analysis of special problems such as: paranormal phenomena, sorcery, metamorphoses of men in animals, etc? In short, this raises the question of whether the efficiency of this heterogeneous methodological pluralistic option is sufficient (both applicable to any other philosophical object and encompassing all disciplines to the point of having to liquidate any other method of approaching these objects) : In this case we would return / reconnect with the holistic method formerly posited as referential, although ideologically and practically evacuated to the benefit of the compartmentalization disciplinary and prejudicial to the increase of the knowledge relative to the postulation of its extension, tendency unitary, of "the real," in its natural, social, human, psychological, physical, material, and visible phenomena , immaterial, invisible, and spiritual. So there is nothing. It is amazing to see Hebgæ outline the unitary principle of both reality and truth. However, in spite of his ultimate desire to highlight the unity of knowledge, Hebgæ places particular emphasis on the analysis of the threshold of the coefficient of relevance of so-called objective knowledge with its principle: applied rationalism, subsumed by instrumental cognitivity. From

this point on, the objectivity and purity of reason in its itineraries become rather problematic (Amougou, 2008: 301). In his investigations, Hebga is concerned about the question of truth in the texts offered by the history of philosophy, on the one hand, and on the other hand, by problems encompassing certain cultural aspects (such as discourses on paranormal phenomena) that can hardly be explained by the canons of instrumental rationality. In this context, Hebga is aware of the gap between the translation of traditional African views of the world into exogenous languages and the reality expressed in endogenous languages on the one hand, and the necessary distance from the problems and methodologies, on the other hand, especially when it is a matter for the philosophers to transpose the Cartesian schemas in the treatment of the type of problematic mentioned above. Therefore the need to reformulate the question of the methods which must underlie the reflexive and practical management of the latter. At this point, since the historical, social and cultural contexts are different, it does not seem rigorous, much less objective to simply transpose methodologies from their context of elaboration to another, without seeking to falsify them, to rectify them. so to make them more operative by their adaptability. In fact, notes Hebga: "Why then do not have the courage to define special problems, to set up appropriate methodologies and to dare to think for ourselves?" (Hebga, 1998: 343). With Hebga's remarks, and in the approximation to the articulatory function of method or methods in research, but contrary to Descartes, for example, which gives an undeniably equal place to intuition and to deduction in the quest for the truth of things on the one hand, contradicting all prejudicial discourse with regard to African thoughts (hastily qualified as pre-logical) on the other hand, Hebga, through his philosophy demonstrates that deduction is constitutive in understanding and interpretation of non-Indo-European discourses and, more specifically, black African discourses.

However, in spite of this, the epistemological and theological truth (in the Aristotelian sense of the concept) in Hebga, unlike Descartes in *Metaphysical Meditations*, is still far from being fully understood (the principle is not rationality but rather continuous rationalization). Indeed, as his faith still seems shaken by various pitfalls including the feeling of being an eternal beginner at an advanced age, so applied rationalism does not yet offer humanity the ultimate truth of things. Hence the need to continue research in all disciplines, using all possible approaches; For Hebga: "To take proper advantage of it, it takes a time of negation and refusal, of questioning the great syntheses that once seduced us, a way of discourse of method" (Hebga, 1976: 158). Of course, when presenting some general outlines of his research on paranormal phenomena, Hebga states that he claims "to limit himself to establishing rationality, that is to say, the logical coherence, but it is evident that beyond this logical structure of discourse I venture to reveal the theoretical or conceptual possibility of this or that particular phenomenon, even if only indirectly by refuting the arguments which militate against this possibility" (Hebga, 1998: 11). We must see here the sketch of a new breach induced by hermeneutic science in the dialectical enterprise. It is therefore necessary to guard against the dangers posed by the absolutization of some form of rationality: "I do not conclude that we must stop referring to reason, but that we must do it with more modesty and less triumphalism" (Hebga, 1998: 342). But to achieve this, Hebga hears above all, to meet the paranormal phenomena. In this perspective, to argue that he invites the reader to free himself from the habits of thinking or research, there is only one step he could take, following Georg Gadamer and Martin Heidegger, and Hebga performs this.. In fact, there is no doubt that the Hebgæan preoccupation is to offer an interpretation of certain strange phenomena such as sorcery, multilocation and speeches and discourses. Everything is involved in a certain horizon, in the extension of the question of truth; for it must be emphasized that understanding on-

ly reaches its possibility if the opinions it puts into play are not whatever. It is therefore reasonable that the interpreter should not directly address the text, nourished by pre-opinion, relying on a pre-conception already ready in him, but on the contrary, there must be an emphasis on legitimization, that is, on their origin and validity (Gadamer, 1986: 287-288), since every fair interpretation must guard against arbitrary ideas of encounters and against the narrowness that derives from habits of imperceptible thoughts.

In a certain way, these remarks lead us to believe that in his approach to paranormal experiences, Hebga always makes use of dialogues with both victims and their torturers, and subsequently begins the critical analysis of the various theses and makes the necessary logical deduction. We thus witness the recurrence of the so-called regressive method, articulated by anthropological-philosophical considerations; hence its defense of the necessarily multi-methodological approach. Indeed, as Mutunda Mwembo clearly points out in his research on "Methodological Aspects of African Philosophy": The multiplicity of methods inspires the fact that methodological options are imbued because of the plurality of methods in science as well as in science of philosophy of the party that can be drawn from the specificity of each method, the complementarity of the methods and their possible articulation within the framework of a positive interdisciplinarity or simply their combination according to the interdisciplinary demands of the research (Mutunda, Mwembo , 1983: 170).

It is clear from this point of view that, on the basis of the problems confronting human consciousness, Hebgaean research finds its relevance only in so far as it is based on the history of philosophy, which itself deserves to be understood as the explicit spacing and temporalization of science at least, on what philosophers can master. In this framework, convinced that Pythagoras, for example, was both a mathematician and a philosopher, that the distant and / or near figures of Plato, Aristotle, Descartes and Bergson express the

intricacies of philosophy and science, Hebgā makes the decision to have his philosophical method subsumed by the principle of openness, not only to mathematical analysis, but also to history, linguistics, anthropology, psychology, parapsychology, physics, philosophy of mathematics, and theology, etc. . From this perspective it is evident that these Hebgāean methodological axes are to be compared with those of the logical atomism initiated by Russel in his lectures of 1918 (Bertrand R.1918-1919). Russel highlights the necessary match between atomic propositions and the determinate aspect of the diversity of the given. Jean-Gérard Rossi, in his article "Quine: quantification and ontology", explains this idea:

In the philosophy of logical atomism, Russel emphasizes that modern logic is atomist, a compatibility between this type of logic and a world presented under the aspect of diversity (of things, situations, aspects ...). But the atoms to which the analysis allows to arrive are not physical atoms, but logical atoms. These logical atoms are in fact atomic propositions updated by modern standard logic. These proposals are independent of one another. They are true or false, either by virtue of their form (tautologies are always true, contradictories are always false), or by virtue of their relation to the given (Rossi, 1992: 99).

From the above, it should be emphasized that logical atomism calls for a break-up of logic into a diversity of perspectives whose validity depends on its operability in explaining an aspect of the diversity of the real as well as in the explanation of the world. Thus, for the Vienna circle, for example, science can only be deployed in a logical-linguistic framework. This is precisely the reason why Hebgā thinks that linguistic pluralism opens a gap in cultural pluralism, and hence in pluralism logical and correlatively methodological pluralism. This is insofar as each language expresses a conception of the world, that is, a culture. And the plurality of cultures assumes the plurality of languages. To this end, the Hebraic heuristic approach, in the manner of Searle, in his work on speech arts, through its desire to understand certain human experiences expressed in different cultures, is deployed in the direction of the philosophy of logic. On

the basis of his analysis of paranormal phenomena in a comparative perspective between the Indo-European and African cultural schemes, the researcher finally understands that the meaning of a statement is determined by so-called and unspoken and/or rules that specify its conditions of use. This is why Hebga proceeds from the ordinary use of languages and from the use of ordinary languages, articulating the experiences that have arisen, in order to proceed to a necessary critical examination of the preconceptions and pseudo-interpretations which subsume universal rationality.

In such a heuristic approach, it is certain that: "pseudo-evidence and common sense are pre-philosophical stages" (Hebga, 1976: 103). Hence, one can establish the homology between the methodological bridges taken by the Hebgæan research and the Kantian critical method, in the sense that: "The method here presents itself as a critic, a critic of false foundations, false truths and false directions. The possibility of making a clean slate is in fact based on a power of nihilation, a power by which the culture is liberated from any attempt at imperialism and from all dogmatic aspects" (Bwelé, 1972: 58).

Ultimately, it seems important to us to insist on the fact that the Hebgæan methodological-philosophical approach presents itself as a philosophical openness, that is to say also a methodological opening. In this framework, as Jean François Malherbe rightly points out, epistemology has always played an important role in philosophy, since philosophy cannot be made without questioning the value of knowledge. In addition, all great philosophers were interested in epistemology and talked about "theory of knowledge. It is therefore necessary that" because of the contemporary fragmentation of knowledge in a multitude of different disciplines, and also because of the complementarity of these disciplines, no one can no longer avoid having recourse sometimes to knowledge developed by disciplines other than his own. (Hebga, 1976 : 103).

IV. Disciplinary transversality and methodological complementarity in Hebga approach

We note in Hebga the recurrence of occurrences related to his academic and / or multidisciplinary scientific training. Thus, in the manner of its distant predecessors such as Plato, Aristotle and Descartes, for example, Hebga opportunely and complementarily solicited linguistics, anthropology, psychology, physics, and theology to conduct his research with confidence. However, insofar as each discipline stands out from the others by the specificity of its object and its method, we can here justifiably justify the multiplicity of heuristic methods to which Hebga resorts. In fact, Hebga believes that relying on a single discipline / method does not allow for rigorous research on interpretations, explanations of human experience in its plurality and diversity through cultural traditions; hence their interrelationship for not only is the real now offered as a permanent becoming, but also the object and the subject of philosophy, namely the man whose explanation of complexity bases the invalidity of all pretensions to one and common view.

It is, for example, this fragmentation of the subject-object that determines Hebga to criticize the dualitarian (body-soul) schematism of the human compound, characteristic of the thoughts of Plato, Aristotle, Saint Thomas Aquinas, Descartes, Bergson, etc.. Obviously, this Hebgaean methodological option encounters a chorus echo in scientific circles where scholars such as I. Prigogine and I. Stengers legitimize and validate such a direction of the heuristic enterprise because "questions abandoned or denied by a discipline have passed silently in another, have resurfaced in a new theoretical context. And it is above all at the intersections between disciplines, on the occasion of the convergence between separate channels of approach, that problems which were thought to be resurrected resurfaced that were able to insist, in a renewed form, old and previous

questions disciplinary compartmentalisation" (Progogine & Stengers, 1979: 28).

Insofar as Hebga's work is concerned with various and serious problems, ranging from the emancipation of the peoples of the "periphery" to the faith, through witchcraft and metapsychical phenomena, it appears that, in order to grasp his thought, it is essential to respect the methodological pluralism that subsumes it. In fact, the field of parapsychology, for example, is today a discipline that requires knowledge in anthropology, biology, psychology, physics and philosophy. From this the interpretation or explanation of the facts here must be submitted in the light of an interdisciplinary approach as emphasized" (H. Bender, 1977: 37). It seems, then, that in the precise field of parapsychology, which takes the form of the philosophy of health and occupies an axial place in its work, Hebga mainly uses three methods that are interwoven, namely:

- a. the test method of observing the reaction of a subject or a patient to determine whether he is possessed (by a wicked mind) and likely to cause some unusual behavior;
- b. the clinical method which aims to study or to identify the problem of the subject from a study of its history obtained during the direct interview with the person concerned;
- c. the so-called autobiographical method of inviting the sensitive subject to relate his or her life, or the history of his or her problems.

Thus the solicitation of these three methods is easily spotted in many of his works, and in particular, *Sorcery and prayer of deliverance*, *Witchcraft, dangerous chimera?*, *Rationality of a speech*, and so forth.

Hence, Hebgaeian research seems to be more subservient to the Husserlian approach taken up by Heidegger, which consists in going to the very things, going to experience. For it, is this methodological option which seems to offer him the grasp of the need for the subject not to forget or to despise his connection with the historical and socio-cultural context in the world. Similarly, dialectics occupies a

decisive place in its thought process, since it is thanks to it that it takes with it the history, the context in its various bifurcations and polarities. It is also thanks to it that it is possible to subject cultural traditions to criticism, better, to innovative interpretation. We can thus postulate that the methodological pluralism in Hebga obeys the principle of various fields of scientific research which leads not to relativism but rather to methodological and complex approach, because on the one hand every science is a window through, which being reflected. This is why dialogue between different sciences and different methods is important (Nkombe Oleko, 1986: 7-8).

On the other, both the theoretical analysis of lived experiences and the coefficient of relevance of the hypothetic and deductive (rationalistic) method, the aporias of contemporary science, and the current crisis of knowledge, enjoin us to reconnect with the original method of analysis, subsumed by systemic holism in a register of order not lazily multidisciplinary, but rather radically interdisciplinary if one wishes to free oneself from solipsism in order to reach the true inter subjectivity which induces the otherness of the world as well as the alter ego (individual or collective). Such are the itinerancies, the impasses, the confluences and the prospects relative to the problem of the philosophical method (s) in the Hebgaean research in relation to our desire for a strict distinction between what is rational and what is not; between what is rigorously scientific and what is not scientific. The wisdom that can be found in every cultural tradition invites us to prudence, modesty and intellectual humility, which oblige us to constantly rectify both our methods and our methodological axioms that are mono-disciplinary.

References

- AMOUGOU, J.B. (2006), «Existence et sens. Plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter critique. » *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Volume 1, N°5, Nouvelle série, Yaoundé.

- AMOUGOU, J.B. (2008), «Pierre Meinrad Hebga : un maître d'Afrique», (1928-2008). *Quest. An African Journal of Philosophy*. Vol. XXI, N°. 1-2, 2007.
- AMOUGOU, J.B. (2010), « Philosophy at work in the culture : variation on the task of the hermeneutical problem», *Annals of the Faculty of Arts, Letters a Social Sciences*, Volume 1, N° 11, Yaounde.
- AMOUGOU, J.B. (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome I. Variations d'un thème chez Pierre Meinrad Hebga*. Paris, L'Harmattan.
- AMOUGOU, J.B. (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome II. Sciences (a)normales et problème(s) de méthode(s). Regards constellés* : P. M. Hebga, T. de Chrudin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers. Paris, L'Harmattan.
- ARISTOTE, (1967), *Oeuvres complètes*. Textes et traduction, Librairie Vrin, Paris, Vrin.
- BACON, F. (1620). *The New Organon*. Published by Cambridge University Press, (Virtual publishing of 2000). Preface, p. 10. French version: Bacon, F (1970). *Novembre Organum*. Paris, PUF,
- BERGSON, H., (1963), *Œuvres*, Ed. du Centenaire. Paris, PUF.
- BWELE G., (1972), « Remarques sur la signification de la méthode philosophique dans la culture », in *Annales de la Faculté des Arts, Letres et Sciences Humaines*, Volume I, N° 4, Yaoundé.
- DESCARTES, (1986), *Méditations métaphysiques*, Paris, Larousse.
- DESCARTES, (1981), *Discours sur la méthode*, Paris, Fernand – Nathan.
- Dictionnaire Grec-Français* (1950), Paris, Hachette.
- GADAMER, H.,G.,(1996), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Seuil.
- GURVITCH, G., (1966), *Les cadres sociaux de la connaissance*. Paris, PUF.
- HEIDEGGER, M., (1967), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M., (1964), *Etre et Temps*, Traduction de R. Boehm et A. Waelhens, Paris, Gallimard.
- HEBGA, P. M., (1976), *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère post coloniale*. Paris, Présence Africaine.
- HEBGA, P. M., (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris, l'Harmattan.
- HEBGA, P. M., (1995), *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris Karthala
- HEBGA, P. M., (1982), *Sorcellerie et prière de délivrance*. Paris, Présence Africaine

- KAGAME, A., ((1976), *La philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre*. Paris, Présence-Africaine.
- LADRIERE, J., (1977), *Les enjeux de la rationalité*. Paris, Aubier/ UNESCO.
- MALEMBA-MUKENGESHAYI, N'saka, (1983), « Problèmes de méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », *Actes de la 7è semaine philosophique de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril.
- LUFULABO-MIZAKA, (1977), *L'anti-sorcier face à la science*. Editions franciscaines.
- MORIN, E., (1994), *La complexité humaine*. Paris, Flammarion.
- (1986), *La méthode III. La connaissance de la connaissance* ; Paris, Seuil.
- MUTUNDA, MWEMBO, (1983), «Aspects méthodologiques de la philosophie africaine», in *Recherches philosophiques africaines*, N°9, *Actes de la 7è semaine de philosophie de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril. Faculté de théologie Catholique.
- NKOMBE, OLEKO,(1986), «Le dialogue sujet-objet... ». *Recherche philosophiques africaines*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique.
- BENDER, H., (1977), *Etonnante parapsychologie*. Traduit de l'allemand par Muckenturm, Paris, Cerf.
- POPPER, K., (1985), *Conjectures et réfutations*. Traduction française, Michèle -Irène & Marc Delaunay. Paris, Payot.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I., (1979), *La Nouvelle Alliance, Métamorphose de la Science*. Paris, Gallimard.
- PLATON, (1965), *Phédon*. Paris, Garnier-Flammarion.
- PLATON, (1976), *Œuvres*. Traduction française par E. Chambry. Paris, Gallimard & Garnier-Flammarion.
- RICOEUR, P., (1960), *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil.
- ROSSI, J. G., (1992), «Quine : Quantification et Ontologie », in *La philosophie analytique*. Paris, PUF.
- RUSEL, B. (1918- 1919). *The Philosophy of Logical Atomism*. Published By The Bertrand Russel Peace Foundation, 2010.
- SCHMEILER, R.,(1977), *Parapsychology : its relation to physics, biology and psychiatry*. New Jersey, Metucken Scarescrow Press.
- TOWA, M., (1979), *L'idée d'une philosophie négro africaine*. Yaoundé, Clé.
- TOWA, M., (1979), *Essai sur la problématique philosophique l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

- TOWA, M., (1999), «A L'Ecoute de Marcien Towa : Un entretien avec Marcien Towa, propose par David Ndachi Tagne», *Mots pluriels* 12, <http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1299mt.html>.
- ULLMANN, T., (2002), *La genèse du Sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan.
- WITTGENSTEIN, L., (1982), *Leçons et Conversations Suivies de conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard.



Le modèle philosophique inflexionnel

Elie P. Ngoma-Binda

En dépit de nombreuses productions philosophiques, ouvrages et articles remarquablement solides, dont elle peut être fière et qui lui confèrent une certaine considération légitime dans le monde scientifique contemporain, la pratique philosophique de l'Afrique demeure déficiente et insatisfaisante. Copiant, ressasant et ruminant d'une manière largement fidèle, voire servile—en des essais d'interprétations et de compréhensions sans finalité sociale émancipatrice consciente—les réflexions des occidentaux produites sur leurs propres expériences spécifiques, nous en sommes arrivés à philosopher pour philosopher. Le travail philosophique, nous l'avons réalisé, jusqu'ici dans nos universités africaines, de manière très scolaire, pour des besoins de promotion académique ou d'une visibilité scientifique espérée (avec des travaux généralement quelconques publiés dans nos petites revues locales et éditions-maison), sans trop nous préoccuper ni des problèmes réels à résoudre ni de la manière la plus efficace pour y parvenir.

Et en dépit des orientations qui nous ont été très tôt données par des aînés avisés¹, un regard sur les productions de nos philosophes fait voir une indigence étonnante résultant d'une indifférence quasi totale quant au mode de philosopher qui puisse valoir et convenir en efficacité face aux problèmes qui sont les nôtres, dans leur spécificité propre au-delà de leur universalité formelle. Les dissertations de Licences, de Diplômes d'études approfondies, et même de Doctorats, sont quasi exclusivement axées sur les auteurs, principalement occidentaux européens ou américains, n'ayant quasi jamais pris en compte dans leurs réflexions des spécificités de ce qui se passe et désole les êtres humains dans nos sociétés concrètes.

Le style philosophique hérité de la plupart de nos maîtres à penser nous a appris, de manière insistante, que la philosophie à se situer dans l'universalité et que toute questions, celles de la justice ou de l'injustice par exemple, doivent absolument être traitée, pour être dans le philosophique, dans sa généralité la plus élevée, de façon abstraite, universaliste, en faisant totalement abstraction des lieux et des circonstances, des terres de naissance et d'incarnation, des nuances et des modalités concrètes dans lesquelles cette question se pose. Ainsi nous avons appris à désapprendre ce qu'il fallait apprendre et pratiquer, nous avons manqué de savoir qu'une réflexion sur la spécificité est non seulement possible mais, bien plus, est absolument indispensable, et est la seule qui puisse avoir du sens et de l'efficacité.

Même quand des philosophes de nos sociétés se sont mis ou se mettent à travailler selon le style philosophique, acceptable, des

¹ Voir, entre autres, Taïta Towet, « Le rôle d'un philosophe africain », *Présence Africaine*, n° 27-28, 1959 ; Kwame Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization*, New York - London, Modern Reader Paperbacks, 1965 (2ème éd. 1970). Nkrumah a particulièrement insisté sur l'exigence de focaliser la pensée sur notre histoire, notre situation, et nos conditions existentielles face aux croisements et confrontations des cultures qui se manifestent sur le terrain culturel africain.

penseurs que j'appelle « prescripteurs »², prescrivant des lignes de conduite politique et/ou morale, ils ont largement oublié l'exigence de devoir philosopher de manière à rendre leur travail efficacement acceptable, audible, écoutable, et, donc, idéalement utile aux aspirations des sociétés et personnes concrètes.

Face à une telle misère intellectuelle, je me suis décidé à récuser totalement la manière africaine d'acte philosophique³. J'ai pris le parti de montrer, en fait de rappeler, à toute philosophie authentique le devoir de contribuer, de manière maximale, à l'allègement efficace de la souffrance, de la misère, de l'injustice, de la pauvreté et de toute autre contrainte qui handicape la visée légitime de vivre et de bien vivre des personnes et des sociétés humaines. Il s'agit, pour cela, de doter la pratique philosophique d'un pouvoir suffisamment grand et large de sorte qu'elle influe sur les grands décideurs et « inflechisseurs » de la destinée, heureuse ou malheureuse, des êtres humains dans des communautés particulières. Autrement dit, il est question de philosopher efficacement, en se dotant du pouvoir maximal d'influer sur les décideurs politiques au sommet de la république, lesquels sont chargés de travailler avec une responsabilité

2 En tant qu'ils indiquent des principes et règles d'organisation de la société et/ou de conduite individuelle des personnes dans des circonstances, temps et lieux concrets spécifiques, les philosophes comme Platon, Aristote, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, Rawls (et même, auparavant, le théoricien stratège Machiavel) sont à mon sens des « prescripteurs » par excellence. De manière particulière, Kant l'est de par ses « maximes », et Rawls avec les « principes » qu'ils ont forgés. Dans *Zum ewigen Frieden (Vers la paix perpétuelle)*, Emmanuel Kant a même formulé à l'intention du politique, dans l'évidente visée admirable d'une philosophie efficacement inflexionnelle, des principes sous la forme juridique d'« articles » à devoir appliquer dans la constitution d'une « société des nations » conduisant à la paix perpétuelle. Mais, ainsi que l'adverbe « efficacement » le fait pressentir, il est évident que toute philosophie prescriptive n'est pas nécessairement inflexionnelle c'est-à-dire renfermant en elle, depuis son mode d'effectuation, la potentialité et la capacité d'influer sur les esprits et les modes de penser les sociétés concrètes en les orientant, avec le maximum de force, vers l'organisation et la gouvernance les meilleures et les plus bénéfiques pour chacun des citoyens au sein de la cité.

3 Voir, entre autres, notre article : Tshiamalenga Ntumba et Ngoma-Binda, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique », *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. IV, n° 6, 1990, pp. 77-85.

plus forte au développement, à l'amélioration des conditions de vie, à la suppression des difficultés qui désolent et flétrissent les légitimes passions de vivre et de bien vivre des compatriotes au sein de la société. Il est question d'amener les spécialistes de la discipline à se soucier, avec une responsabilité et une conscience accrues, de produire une philosophie *inflexionnelle*.

Mais l'avènement de la philosophie inflexionnelle n'est possible qu'à travers trois phases d'activité intellectuelle, lesquelles constituent la *théorie inflexionnelle*. Ce sont : la phase de la construction, la phase de la publicisation, et la phase de l'engagement politique.

1. Construire L'inflexionnalite

La première phase d'un acte philosophique appelé au succès est la constitution de la *philosophie inflexionnelle*, en conformité stricte à la *théorie inflexionnelle*, comme ensemble de principes et règles précis de pratique philosophique. Pour des raisons de commodité et aussi de fidélité à la formulation initiale, je me dois de reprendre ici, *in extenso* et en révisant éventuellement l'un ou l'autre passage, les principes élaborés dans l'ouvrage fondateur de la théorie que j'ai dénommée « inflexionnelle »⁴.

La théorie inflexionnelle—qu'on peut aussi appeler « inflexionniste »—est constituée des douze principes ci-après imaginés pour conférer à la pratique philosophique une grande force d'inflexion ou de puissance inflective sur les consciences et les décisions des dirigeants politiques détenteurs d'un grand pouvoir sur les destinées, individuelles et collectives, d'êtres humains de collectivités spécifiques.

⁴ Ngoma-Binda, P., Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle, Paris, L'Harmattan, 2004. Cette théorie a été explicitée dans mon autre ouvrage : Théorie de la pratique philosophique, Paris, L'Harmattan, 2011, chapitre 6, pp. 176-188.

1.1. *Le principe d'authenticité philosophique*

Le premier principe de la théorie inflexionnelle est celui que j'appelle « principe d'authenticité philosophique ». Il stipule que *l'inflexionnalité de la philosophie est fonction de l'authenticité philosophique de la prétention à philosopher ou, plus exactement, fonction du mode d'approche des objets de la société et aussi de l'assignation de sens et d'intention à la pratique philosophique.*

Ce principe impose au penseur l'exigence de savoir correctement la nature, l'objet ainsi que la visée de la philosophie dans le but d'en pénétrer et d'en dégager les possibilités d'effectuation les plus adéquates, les plus valides, les plus solides et les plus efficaces.

La vigilance épistémologique est indispensable au succès d'une philosophie bien construite. En d'autres termes, une philosophie n'est authentique que si elle satisfait de manière adéquate aux exigences formulées par l'interrogation épistémologique de la philosophie sur sa propre nature, sa propre modalité d'avènement, et sa propre finalité dans le contexte concret et précis d'une société donnée d'une époque précise exprimant des aspirations spécifiques reconnues valides et pertinentes.

1.2. *Le principe de raison pratique*

Le deuxième principe fondamental de la théorie inflexionnelle est l'exigence, pour la philosophie, de s'articuler comme une raison pratique.

Il entend prescrire à la philosophie *le devoir de se produire, avec finesse, à la fois comme théorie et comme pratique, comme une dialectique théorico-pratique.* Mais, plus encore, le concept de raison pratique est à prendre tant au sens de ce qui se donne par les sens physiques, et donc ce qui ordonne une préoccupation concrète, qu'au sens kantien d'orientation pratique de la liberté et de la vie, principalement la vie morale. La théorie inflexionnelle donne pleinement à la philosophie

son sens originel de *logos*, entendu comme un désir logique, c'est-à-dire un désir parlant, rationnel et raisonnable.

En tant que désir rationnel, la philosophie est nécessairement porteuse d'un attribut métaphysique qui la manifeste comme théorie. Et en tant que désir raisonnable, la philosophie contient un aspect pratique qui la donne à être une sagesse.

C'est de cette manière que la philosophie se présente, très clairement, chez Platon : comme théorie et comme pratique, comme métaphysique et comme sagesse de vie concrète, comme contemplation des idées et mise en pratique de ces dernières. Et c'est chez Aristote que se révèlent les articulations majeures de la pratique, en clair, les champs d'application fondamentaux des valeurs de la sagesse. Pour ce philosophe, la philosophie se veut, en son contenu pratique, désir de sagesse, c'est-à-dire, de rationalité et d'éthique, relativement aux affaires économiques et politiques au sein de la cité. C'est aussi cette philosophie pratique que la pensée allemande contemporaine, tournant le dos pour une bonne part à son idéalisme célèbre depuis les années 1970, est en train de tenter de réhabiliter et de revaloriser⁵.

Le principe de raison pratique pose que *toute philosophie qui se veut inflexionnelle porte obligatoirement une identité pratique en se produisant préférentiellement à partir de la vie vécue, des besoins et émotions humaines que l'économique, le politique et l'éthique focalisent et suscitent dans une société particulière*. Et, à travers un effort intellectuel visant à supprimer virgules et conjonctions, on pourrait dire qu'une philosophie à impact fort et perceptible sur la société, une philosophie inflexionnelle, est celle qui aboutit à l'émergence d'une pensée globale nouvelle, à savoir, une théorie d'*économie politique éthique*.

5 Voir par exemple : Manfred RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Verlag Rombach, 1972 ; Hans LENK, *Pragmatische Philosophie. Plädoyers für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg, Hoffman und Campe Verlag, 1975.

Dans ce sens, le principe inflexionnel de raison pratique peut aussi s'entendre comme un principe d'exigence et d'urgence d'une réflexion philosophique puissante, articulée sur les conditions de possibilité d'une économie politique éthique comme réponse appropriée aux demandes précises d'une existence concrète dans un monde spécifique.

L'inflexionnalité ou la force inflexionnelle d'une philosophie est, essentiellement, fonction de l'orientation ou de l'intérêt pratique de cette dernière. Une philosophie exclusivement théorique (p. e. l'ontologie) a moins de chance d'être inflexionnelle qu'une philosophie pratique: parce que celle-là est une science des généralités et des définitions métaphysiques, tandis que celle-ci se veut, de manière consciente et décidée, une science rectrice de la vie pratique des individus et de la société.

1.3. *Le principe d'utilité émancipatoire*

Le troisième principe de la théorie inflexionnelle découle de l'option pratique de la philosophie. Il stipule que, pour prétendre à sa prise en compte par la société, *toute philosophie a l'obligation de se concevoir et de se produire comme un outil au service de la société*. On ne philosophe pas pour philosopher. Et la philosophie a passer du statut de naguère, comme philosophie servante de la théologie (de l'absolu et des dieux), à celui d'une *philosophie servante de la société*, et cela de la manière la plus résolue et la plus efficace possible. Là où règne la pauvreté le peuple ne peut avoir besoin, de façon prioritaire, que d'une « philosophie servante des pauvres ». Toute autre forme de pensée est sans effet et de nulle utilité sociale.

Ainsi, la philosophie inflexionnelle se conçoit comme *une instance émancipatrice de la société*. Elle se situe sensiblement dans le mode de penser de la « théorie critique de la société » et, plus spéci-

fiquement, dans la vision habermasienne de l'acte philosophique⁶. Autrement dit, la philosophie véritable est une contribution intellectuelle à l'effort d'être, et à la joie d'exister de l'homme et de la société.

Et l'on comprend bien ici que la potentialité inflexionnelle de la philosophie est fonction des outils et stratégies qu'elle met à contribution dans l'effort collectif visant à maximiser la joie d'exister de chacun dans la société. Toute philosophie à prétention inflexionnelle légitime doit se produire d'une manière qui la fasse reconnaître et admettre, par toute personne sensée, comme une *stratégie de combat efficace* dans la lutte pour la vie, dans les efforts de maximisation du désir d'être et des chances de joie de l'individu, et de puissance de la patrie.

1.4. *Le principe de socialité*

La philosophie inflexionnelle développe une conscience de soi initiale comme production à destination sociale, parce qu'elle considère l'homme non pas comme un individu, une conscience isolée, mais plutôt comme une socialité. Et c'est là que s'éclaire, entre autres, la pertinence de la *bisoïté* comme philosophie du *nous*, développée par Tshiamalenga Ntumba⁷.

Ainsi, le quatrième principe de la théorie inflexionnelle est celui de la *socialité*. Il entend écarter les paradigmes de l'être et de la conscience (c'est-à-dire de la métaphysique) et même du langage comme pur objet d'analyse linguistique ou logique, et rejoint le paradigme habermassien, postmétaphysique, de la communication.

6 Jürgen HABERMAS, *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974 ; *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976 ; *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993.

7 TSHIAMALENGA NTUMBA, « Langage et socialité. Primat de la "Bisoïté" sur l'intersubjectivité », in: *Philosophie africaine et ordre social*, Kinshasa, F.T.C., 1987, pp. 57-82.

Cela veut dire que la philosophie inflexionnelle entend s'adresser non pas à la conscience individuelle mais à l'individu social, à la société, principalement à l'individu compris comme un acteur politique : un individu social posant des gestes et actes influant avec beaucoup d'efficacité sur la société.

Une philosophie comporte plus d'inflexionnalité (de capacité d'inflexion) qu'une autre si elle concerne la *polis* et s'adresse essentiellement à l'individu social, et préférentiellement à l'acteur politique dirigeant, lequel possède la plus grande et la plus lourde responsabilité historique de la destinée sociale de l'ensemble de la communauté. Une philosophie solipsiste, ruminant pour soi seul les pensées métaphysiques sur les abstractions les plus pures, et que les autres n'entendent point, n'est guère socialement utile. Encore une fois, pour sortir de sa situation misérable, le pauvre a besoin d'une philosophie de la pauvreté; et la société souffrante, d'une philosophie sociale et politique de la souffrance.

1.5. *Le principe de sélection*

Le cinquième principe est celui que j'appelle principe de sélection pertinente. Il stipule et souligne *la nécessité d'une sélection judicieuse, lucide et raisonnée des objets de discours philosophique*.

Une philosophie à prétention inflexionnelle ne s'articule que sur des objets pour ainsi dire « prédisposés », c'est-à-dire, du fait même de leur nature, des objets susceptibles d'aider à trouver des réponses efficaces et adéquates aux questions à résoudre. Cela demande une forte capacité d'intuition et de lecture correcte des réalités de la société, à la fois locale, nationale et internationale.

Dans ce sens, la théorie inflexionnelle pose que toute chose n'est pas digne de philosophie, et que la notion de « totalité du réel » habituellement donnée comme objet de la philosophie par nos manuels constitue une fiction non opératoire. Par contre, elle considère

que l'inflexionnalité d'une philosophie est fonction du choix opéré parmi les multiples objets de discours possibles.

Il va de soi qu'il y a toujours déjà un choix initial qui est opéré par le penseur. Mais la question fondamentale qui est posée est celle de la justesse et de la pertinence du choix. Car, ainsi que maints travaux nous l'attestent, il n'est pas toujours facile de savoir focaliser l'attention sur des sujets pertinents, relevés à partir d'une lecture perspicace de la société et d'une problématisation adéquate. La lucidité est efficacement soutenue par l'intuition ou une sensibilité intellectuelle appropriée face aux appels multiples par des objets de discours divers et multiples.

La théorie inflexionnelle ordonne les objets et se saisit de ceux qui, dans l'ordre des fécondités et des priorités, sont repérés être les plus efficaces eu égard à l'intention émancipatrice de la philosophie, et eu égard aux aspirations à la liberté et au bonheur de la société. Je comprends bien que la philosophie, lieu par excellence du déploiement et de l'exaltation de la raison et de la liberté, se ruinerait si elle interdisait aux intellectuels de réfléchir philosophiquement sur toutes les choses de l'univers, sur la vie et sur la mort, et même sur l'essence de l'arbre, de la pierre, de la sauterelle ou de la poussière. Mais je crains fort qu'on ne puisse avoir pour résultat final qu'une « philosophie de la poussière », élégamment écrite sans doute, mais inévitablement poussiéreuse, juste bonne pour les sauterelles des arbres qui, j'imagine, auront pas mal de peine, pour la consommer, à pénétrer l'écorce de pierre dont elle serait faite.

Très sérieusement parlant, on doit noter que l'histoire de la pensée ne nous offre aucun exemple d'une philosophie articulée sur de tels objets étranges. Bien au contraire, il apparaît que la philosophie a ses objets privilégiés, peut-être pas plus d'une douzaine, sur lesquels elle travaille habituellement. Ainsi, le beau slogan de la « totalité du réel » est terriblement fallacieux.

Même dans la métaphysique où la prétention est de saisir la totalité de l'être du réel (et on remarquera qu'ici le sens devient bien

sensiblement différent), il n'est généralement question que d'une volonté de saisie intellectuelle de la cosmogénie de *l'ensemble* des êtres, laissant de côté les êtres individuels (les arbres, les pierres, les sauterelles, etc.) comme ne méritant pas d'attention philosophique. J'aperçois par ailleurs un certain sophisme dans cette assertion (qui veut qu'on puisse faire de la philosophie sur toute chose), calquée sur le modèle du « tout chemin mène à Rome ». On doit bien noter que le chemin le plus court, et en principe le moins mauvais parce que susceptible de faire perdre moins de temps, est préférable à tout autre ; de même, tout objet de pensée philosophique susceptible de conduire beaucoup plus efficacement à la réalisation de l'intention émancipatrice de la philosophie pratique est préférable à tout autre.

Tel est le principe sélectif de la théorie inflexionnelle. Il est bon de réfléchir philosophiquement sur le « baobab », sur la « poussière », sur la « table », sur la « toile d'araignée », sur la « sexualité au ciel » ou encore et surtout sur le « ntu » en tant que « ntu » au sein de la *philosophie bantu* pourvu que, préalablement, la pertinence de ces objets soit établie eu égard au combat pour la vie auquel tout philosophe incarné et responsable est obligé de contribuer de manière efficace.

1.6. *Le principe de proximité intime*

Le principe de sélection, justifié par les impératifs d'efficience et d'adéquation avec l'intention philosophique ultime bien comprise (celle de libération ou de donation du sens à la vie et de la joie d'exister à tout être humain) implique nécessairement d'autres modalités d'être d'une philosophie qui se veut inflexionnelle. Il y a notamment l'exigence de prendre en compte, pour les orienter et leur fournir des issues appropriées, les demandes sociales de son époque et de sa société. C'est ce que j'appelle *principe de proximité intime du philosophe*.

Une philosophie inflexionnelle est cette pensée qui réalise, dans son élaboration, le plus de proximité possible avec ce qui donne le plus de sens à l'existence humaine, à la vie de chacun et de tous dans la société. Le principe affirme donc ceci : *est plus inflexionnelle c'est-à-dire possède plus de capacité d'orientation de la société qu'une autre, toute philosophie qui est la plus proche des préoccupations vitales de la société.*

Et je pose que le problème de la pauvreté et de l'injustice ou, positivement, du besoin de joie d'exister, de prospérité et de justice distributive et pacificatrice, constitue pour l'Afrique la préoccupation la plus fondamentale de la société. Plus elle s'éloigne de ce foyer de problèmes ultra-existentiels, plus une philosophie perd, de façon graduelle et essentielle, ses possibilités et chances d'efficacité pratique.

1.7. Le principe d'actualité

Le septième principe est celui que je dénomme d'actualité. Il stipule que *l'inflexionnalité est fonction du degré d'actualité et d'urgence des problèmes de la société et à propos desquels la philosophie s'efforce d'apporter sa contribution compréhensive et thérapeutique*⁸. Il pose que toute philosophie accroît sa capacité d'impact, c'est-à-dire, devient inflexionnelle dans la mesure où elle se focalise, de manière préférentielle, sur le présent et le futur de la société, en refusant la stérilité de la pratique scolaire et académiste centrée sur l'étude des ancêtres, africains et occidentaux, morts-vivants de nos bibliothèques de sciences universitaires.

Il serait stupide de décréter que l'étude du passé est idiotie et stérilité. Nous affirmons simplement que le regard passéiste est mi-

⁸ L'idée reprend la visée émancipatoire assignée à la philosophie par Habermas. C'est aussi dans ce sens que va la réflexion pratique de MBOLOKALA IMBULLI, La thérapie philosophique : mythe ou réalité, Kinshasa, FCK, 1996.

sère intellectuelle, et que la prise en compte du passé n'est valide que si elle est conditionnelle et stratégique.

Cette perspective implique que le recours aux morts, à nos ancêtres ou aux livres dormants doit se donner *a posteriori*, comme possibilité envisagée (à travers une recherche scientifique intelligente, conjugée à un regard intuitive remarquable) d'apport éventuel à la recherche et à l'élaboration des solutions les meilleures au problème vécu actuellement par sa société. On ne fera judicieusement recours à Socrate, à Kant ou à un quelconque autre ancêtre, d'Occident, d'Asie ou d'Afrique, que si sa pensée est pressentie ou attestée pouvoir contribuer effectivement à la solution efficace des problèmes actuels de la société et des personnes individuelles pour lesquelles on se propose de philosopher.

Il est clair que l'actualité n'est pas à limiter à une zone exclusive de la vie. Elle concerne aussi bien la vie économique et sociale que la vie politique, culturelle, éthique, écologique, technologique, etc. Et son importance est déterminée à partir, notamment, du principe de la proximité sociale et intime.

Ainsi, on notera que le concept d'actualité forgé ici dépasse le sens médiatique du terme. Il signifie, pour moi, une réalité qui menace les chances de *présence* et de joie d'exister *actuellement* de l'individu et de la société. L'actualité est présence et effectivité, éventuellement menacées.

1.8. *Le principe de publicité*

Le huitième principe de la théorie inflexionnelle stipule que *l'inflexionnalité de la philosophie est fonction de son degré d'accessibilité au public le plus large possible*. Ce principe pose l'exigence des sous-

principes de clarté, de diffusion maximale, de « journalisation »⁹ ou de médiatisation, de choix judicieux de l'outil linguistique, et de démocratisation de la philosophie.

Mais, ainsi qu'on le pressent, ce principe est régi par la force économique mise à la disposition de la science (philosophique en l'occurrence) par la communauté nationale. Le pouvoir culturel ou idéologique de la philosophie dépend de la signifiante du pouvoir économique à la disposition du philosophe, de son milieu de travail, et de la société. De ce fait, on comprend bien que la réalité du sous-développement économique de nos pays et milieux de travail entraîne des risques élevés d'handicap à la productivité et à l'expansion des produits du travail philosophique.

C'est ici précisément que le philosophe est le plus défié, et qu'il se trouve contraint de faire preuve d'un degré élevé de créativité pratique pour imaginer des structures nouvelles d'expansion de ses idées dans la société. L'une de ces structures est la possibilité de médiatisation des assises philosophiques. Mais il y a aussi cette autre structure efficace qu'est l'enseignement universitaire, lequel exige cependant d'être judicieusement repensé et modelé dans une perspective inflexionnelle.

1.9. Le principe d'adéquation éducationnelle

Le neuvième principe de la théorie inflexionnelle part de l'hypothèse que *l'inflexionnalité du discours dépend du degré*

⁹ Plusieurs chapitres qui composent *Profil philosophiques et politiques* de Jürgen Habermas ont été antérieurement publiés dans divers journaux ou hebdomadaires d'Allemagne. Et plusieurs philosophes de ce pays recourent aux journaux pour exprimer leur point de vue sur une question de société qui est d'actualité et de grande importance. En le faisant, ils apportent auprès du public les idées philosophiques. En Afrique, cette pratique n'existe guère chez les philosophes, sauf sans doute quelques cas rarissimes. Je le fais, pour ma part, assez souvent. Mais, par ailleurs, la place qu'occupent actuellement les journaux en Afrique dans le cadre de la diffusion de l'information et des idées ne permet plus l'efficacité qu'on constate ailleurs.

d'adéquation des programmes et des enseignements de la philosophie à l'assiette générale des besoins et problèmes les plus angoissants de sa cité. Ainsi, je pose que le curriculum d'un enseignement philosophique inflexionnel sera fondé sur les seules matières essentielles, les plus à mêmes d'aider à la genèse des effets les plus inflecteurs de la société.

Dans un programme rigoureusement pensé, délesté de cours nombreux, trop généraux et à contribution très peu certaine eu égard à la visée dernière de l'éducation à la pratique philosophique, une philosophie à prétention inflexionnelle s'articulera sur des enseignements de sociologie, de science politique, d'économie politique, de science juridique (en tant que codification des préceptes et décisions éthiques) et d'une science naturelle sélectionnée en fonction des préoccupations scientifiques actuelles et pertinentes pour la promotion de sa société.

Je soutiens, par ailleurs, que dans une philosophie inflexionnelle, *l'éthique appliquée* jouit de la priorité absolue d'enseignement et de pratique réflexive. Au-delà de l'éthique générale, elle comporte et prend en compte l'éthique politique, l'éthique économique, l'éthique biomédicale, l'éthique écologique, bref, l'éthique appliquée aux différentes sphères de vie concrète des personnes et des sociétés humaines. C'est, essentiellement, dans cette province intellectuelle que l'inflexionnalité de l'activité philosophique est susceptible de grande présence et de fécondité.

1.10. Le principe de noyau idéologique

Le dixième principe stipule que toute philosophie à prétention inflexionnelle doit obéir à l'exigence de contenir un *noyau idéologique approprié*. Ce dernier signifie l'ensemble des valeurs visées par la philosophie, autour desquelles elle s'organise, et qui entendent donner un sens et une destinée heureuse à la société. L'idéologie est l'idéal qui anime, donne vie à la philosophie. C'est le « noyau vivant » en

l'absence duquel une philosophie devient une simple dépouille, semblable à un amas de boue morte.

L'idéologie est la technologie de la philosophie grâce à laquelle cette dernière est susceptible d'opérer, de transformer le réel, de conclure à l'action transformatrice des consciences et de la société.

La philosophie ne peut jamais servir la société et l'humanité de manière efficace si elle manque de noyau vivant pertinent qui mobilise les attentions et les efforts d'un peuple. L'idéal d'unité panafricaine, l'idéal de dignité et d'authenticité nègre, l'idéal de démocratisation politique de la nation et de justice pour tous, sont des exemples de noyaux idéologiques pertinents. Avec ce principe, la philosophie se veut une véritable stratégie de lutte pour la vie des valeurs humaines, sociales, symboliques, spirituelles et matérielles qu'un peuple se forge comme devant à tout prix garantir son existence.

Ainsi, le principe de noyau idéologique, comme lieu et expression des valeurs morales et sociales les plus élevées, est aussi celui de *l'éthique de la philosophie*. N'est véritable philosophie que celle qui, dans son noyau, énonce et s'efforce de faire admettre des valeurs morales universellement acceptables, au-delà des individus et des microsociétés, dans la sphère d'existence rationnelle et raisonnable de l'humanité. Une philosophie inflexionnelle se conforme donc au principe de la nécessité d'éthique. Ainsi que nous l'avons noté dans une autre étude : « Aucune philosophie bien née n'existe sans l'éthique se manifestant, au-delà de la construction métaphysique, comme sa substance. Toute prétention philosophique dépourvue d'éthique est une non-philosophie. Même quand elle se formule sous le label de la pensée *critique*, la philosophie est déficiente si elle ne comporte point la prescription des valeurs morales pour l'homme et pour la société »¹⁰.

10 Ngoma-Binda, P., *Théorie de la pratique philosophique*, Kinshasa, Ifep, 2010, p. 66. Je signale qu'une version « internationale » du même ouvrage a été publiée à Paris, chez L'Harmattan, en 2011.

1.11. *Le principe d'exigence politique*

Le principe d'exigence politique pose *la nécessité de la conscience politique de l'acte philosophique*. Si elle est véritable, la philosophie comporte nécessairement une vocation politique, et débouche sur le politique, même sous la forme discrète d'une action éthique et éducative. De ce point de vue, toute philosophie qui prend le pouvoir politique pour objet principal de réflexion est potentiellement inflexionnelle. Cette exigence me paraît impliquer celle du mariage ou, en tout cas, du dialogue, de la confiance réciproque et de l'acceptation mutuelle de la philosophie et de la politique, du savant et du politique. Le moment maximal de l'acceptation mutuelle se situe probablement au point où le philosophe (ou savant-idéologue) s'accorde avec le politique sur les idées et valeurs qui doivent former les piliers fondamentaux de la Constitution politique nationale ainsi que de tous les autres textes juridiques concourant à la création des structures de base de la société.

Bref, la philosophie inflexionnelle est ici synonyme de philosophie engagée, porteuse de politique, assumée par un penseur qui se sait acteur politique et destinant sa pensée à la transformation sociale, c'est-à-dire, à l'orientation correcte des décisions politiques. Une philosophie inflexionnelle n'est pas seulement indicative et descriptive mais, bien plus encore, normative, prospective de la forme de vie sociale la meilleure. Elle est une philosophie des voies et conditions de possibilité de la bonne gouvernance politique.

Dès lors qu'elle est théoriquement proche de la politique, la philosophie se rend plus susceptible d'être écoutée par le pouvoir. Par le fait même, elle maximise son pouvoir sur la destinée sociale des individus et de l'ensemble de la collectivité.

Mais il est indispensable de savoir que le politique n'a de légitimité que s'il fonde toutes ses décisions et actions sur l'instance d'un droit approprié et valide préalablement établi dans la société de façon rationnelle et démocratique. Très sérieusement Kant insiste sur l'exigence de conformité au droit de l'action politique. Il dit : « Le

droit doit être tenu pour sacré à l'homme, quelques grands sacrifices que cela puisse coûter à la puissance qui gouverne (...); toute politique doit fléchir le genou devant le droit, et c'est ainsi qu'elle peut espérer arriver, quoique lentement, à un degré où elle brillera d'un éclat durable »¹¹.

Et, conformément au principe de nécessité éthique, tout droit comme toute politique n'est valide et recevable que s'il se fonde sur la morale. Celle-ci est juge ultime de tout agir humain. Avec la raison maximale, la morale est constitutive de la sagesse, ou de tout désir de philosopher de façon authentique et efficace, pour l'élévation et la félicité de tous les habitants de la cité. C'est encore Kant qui nous fait savoir que : « La vraie politique ne peut donc faire un pas avant d'avoir rendu hommage à la morale ; et bien que la politique soit par elle-même un art difficile, son union à la morale n'est en aucune manière un art, car celle-ci tranche les nœuds que celle-là ne peut délier aussitôt qu'elles ne sont plus d'accord »¹².

1.12. *Le principe de fondamentalité*

Le douzième principe est celui que j'appelle *principe de fondamentalité*. Il affirme qu'une philosophie inflexionnelle est celle qui, de par sa force et son charme intrinsèque, inspire ou est susceptible d'inspirer les institutions fondamentales de la société. En plus, il stipule qu'une philosophie à prétention inflexionnelle est préférable à une autre si elle est plus efficiente, et si ses effets positifs sont plus désirables et, donc, censés être plus rationnels et plus raisonnables.

Cela veut dire que l'éventualité de l'imperfection laisse toujours et déjà ouverte une possibilité d'aller plus en profondeur et au fondamental, lequel fondamental se saisit en termes d'excellence de la vie, de la société et des rapports entre les êtres humains.

11 Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, op. cit., p. 155.

12 Ibid., p. 155.

Dans cette perspective il convient d'ajouter, pour rejoindre et compléter la définition du principe de raison pratique évoqué plus haut, que la philosophie inflexionnelle est une philosophie pratique qui se veut fondamentale dans la mesure où elle prétend à l'authenticité philosophique. On doit donc invalider, comme erronée, l'idée qui consiste à penser que la philosophie pratique se situe nécessairement et exclusivement en dehors ou en deçà de la recherche fondamentale.

En tant qu'elle se veut authentique et bien éclairée, la philosophie pratique est toujours et déjà une recherche à la fois appliquée et théorique, c'est-à-dire, fondamentale. C'est cette double nature inextricable qui, précisément, constitue l'une de ses qualités majeures, et qui lui donne son charme tout à fait remarquable.

En tout cas, ainsi que les exemples de Habermas et de Rawls le montrent de nos jours, une réflexion articulée sur des objets pratiques ou relativement pratiques, comme la communication, la démocratie ou la justice¹³, peut bien relever de la recherche fondamentale. C'est justement la prétention de la philosophie inflexionnelle que de fournir, à l'acteur politique bien plus qu'aux autres acteurs, des raisons fondamentales de croire en la nécessité d'écouter la voix philosophique qui prêche la rationalité et la moralité dans l'agir humain, économique, social, politique et culturel.

2. Faire agir : Publiciser les idées philosophiques

La deuxième phase du travail philosophique inflexionnel est l'acte de *publicisation associative du savoir philosophique* produit conformément à la théorie inflexionnelle. Il s'agit, par englobement, d'associer le public à l'acte philosophique. On lui apporte et on lui

13 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. Pour Habermas, les matières traitées dans le cadre de sa théorie postmétaphysique sont pratiques de manière manifeste (voir, entre autres, les ouvrages cités plus haut).

présente, au moyen de la manière la plus séduisante possible, les idées produites dans le travail du philosophe.

La pertinence de la phase d'englobement-démocratisation est évidente quand on sait que toute idée, qu'elle soit philosophique, économique, politique ou autre, demeure sans existence réelle, et sans effet ni puissance inflexionnelle si, même valide et pertinente, elle manque à bénéficier d'une publicité adéquate maximale. Cette phase d'acte philosophique, axée sur l'ouverture au public non spécialiste, comporte trois étapes majeures.

2.1. Enseigner de manière adéquate un contenu inflexionnel

La première étape est celle de l'*enseignement de la philosophie selon une pédagogie dynamique*, engagée, en faisant aimer le savoir philosophique aux enseignés. Il doit être souligné, ici, que l'exigence consiste en la mise en exergue du comportement de désir de sagesse, comme volonté maximale d'intelligence et de moralité dans la conduite individuelle et publique.

Mais l'auditoire est si réduit que l'enseignement philosophique n'a guère de grandes chances de pouvoir atteindre une population importante, en dépit de la pédagogie appropriée mise en œuvre et, aussi et surtout, du contenu du curriculum académique mis en œuvre tel que précisé dans le neuvième principe de la théorie inflexionnelle.

L'enseignement dans les cadres académiques est nécessaire, mais il n'est point suffisant pour conférer à l'activité philosophique la puissance requise pour qu'elle soit en mesure d'influer sur les décisions et orientations des dirigeants politiques dans la société.

2.2. Médiatiser les idées jugées pertinentes pour la vie en communauté

La deuxième étape est la *médiatisation* du savoir philosophique préalablement construit de manière à la doter de la puissance inflexionnelle nécessaire. Il ne peut être attendu d'effet de la philoso-

phie sur un large public que si des efforts conséquents sont réalisés. Le philosophe présente au public le fruit de ses réflexions autrement que par les voies de publication ou de publicité habituelles. Il ne dédaigne point, bien au contraire, l'utilisation des médias au moyen d'émissions radiophoniques et radiodiffusées appropriées, l'utilisation des nouvelles technologies de la communication, en plus des conférences auprès de publics plus ou moins grands dans des salles fermées. L'action de médiatisation des colloques et conférences, parce que ponctuelle, est très insuffisante.

C'est là, à coup sûr, une tâche philosophique large, voire énorme, qui déborde les canaux habituels limités à la publication d'ouvrages et articles de revues scientifiques spécialisées. Un pouvoir d'inflexion n'est ni maximal ni possible avec des ouvrages et articles limités à un public très restreint de spécialistes que sont les chercheurs, les enseignants et les étudiants.

Et quand on sait que les Facultés de Philosophie se situent parmi les toutes dernières à emporter les préférences des étudiants recherchant la formation universitaire, il faut s'attendre à de très longues années pour espérer voir l'enseignement philosophique produire des adhésions, des effets et des fidélités importantes à une pensée philosophique à pouvoir d'action efficace sur les dirigeants politiques et les sociétés.

2.3. Légitimer la philosophie inflective

La troisième étape est l'effort de *juridisation* de la philosophie préalablement bien construite sur le modèle de la théorie inflexionnelle. Il s'agit de fournir tous les efforts de plaidoyer nécessaires aboutissant à faire accepter les idées philosophiques pertinentes par les législateurs et les gouvernants. L'acte philosophique aboutit au succès si les idées du philosophe sont prises en compte dans la législation internationale, nationale ou même locale. Les idées coulées en lois et règles de conduite contraignantes ont de grandes chances

de s'épanouir dans la société, et de faire prendre des décisions adéquates au sein de la société.

La juridisation de la philosophie se réalise à partir d'un effort de fixation des idées dans le langage juridique approprié. On trouve des exemples de juridisation de la pensée philosophique dans le travail d'Aristote qui se mit à élaborer des Constitutions politiques pour les sociétés de son époque. De même, il me semble qu'Emmanuel Kant a tracé une voie admirable. Il a non seulement coulé quelques idées en « maximes » aisément assimilables et utilisables, mais bien plus encore, il a formulé le « projet de paix perpétuelle » sous forme d'*articles* de lois appropriables par les décideurs politiques et par les « arrangeurs » juristes.

De toute évidence, les articles « provisoires » et « définitifs »¹⁴ qu'il a proposés sont de nature à faciliter la tâche de la rédaction des idées sous la forme de lois. La philosophie « juridisée » comporte un potentiel inflexionnel de grande capacité. Le philosophe se donne de la puissance et remporte une victoire, depuis ses idées, chaque fois que ces dernières sont prises en compte et coulées dans l'arsenal juridique national ou international.

14 Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Essai philosophique* (traduit par Jean Darbellay), Paris, Presses Universitaires de France, 1974. Kant énonce six « articles préliminaires », trois « articles définitifs », et un « article secret ». Ce sont, au total, dix principes de paix perpétuelle, que Kant propose pour prise en compte par les législateurs et gouvernants.

Dans cette perspective, et à maintes occasions, j'ai eu à produire ce que je crois être une réflexion inflexionnelle accomplie, inspirée des principes théoriques de l'inflexionnalité¹⁵.

En particulier, à l'issue d'une réflexion appropriée et argumentée inspirée du travail d'Emmanuel Kant, j'ai élaboré un « Projet de Constitution politique des Etats-Unis d'Afrique », comme instance supranationale à même et ayant le droit d'imposer des règles et principes communs de gouvernance politique aux nations africaines¹⁶.

L'expérience africaine postcoloniale amène l'intelligence à conclure qu'en dehors d'une telle instance nous ne pouvons point voir advenir, dans l'échéance rêvée de l'émergence, la vraie démocratie et la bonne gouvernance conduisant au développement, à la stabilité politique et à la paix sociale. Elle se présente comme la voie ultime d'avènement efficace et rapide de la puissance, de la paix, du progrès et de la dignité de l'Afrique. Elle est la forme de gouvernance continentale la plus susceptible d'aider les nations africaines à mieux s'organiser, à rattraper les autres nations du monde et, idéalement, à avancer au même rythme qu'elles.

Les dispositions juridiques proposées sont de nature à être acceptées, dans la mesure où le projet se donne, dans la ligne d'idées

15 Voir notamment mes ouvrages ci-après : Ngoma-Binda, P., Une démocratie libérale communautaire pour la RD Congo et l'Afrique, Paris, L'Harmattan, 2001 (partiellement traduit et publié en anglais sous l'intitulé : *The Mesomal State. A Community Liberal Democracy*, Paris, L'Harmattan, 2017) ; Ngoma-Binda, P., La participation politique. Ethique civique et politique pour une culture de paix, de démocratie et de bonne gouvernance, Kinshasa, Ifep, 2005 ; Ngoma-Binda, P., Démocratie, femme et société civile en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2012 ; Ngoma-Binda, P., Philosophie et moralité dans les affaires publiques, Matadi, Ministère de la Nouvelle Citoyenneté, 2014. On notera que ces ouvrages ne sont sans doute pas formulés selon le langage philosophique abstrait, mais ils relèvent bel et bien, et tout au moins, de la théorie politique.

16 Voir Ngoma-Binda, P., « Projet de constitution politique des Etats-Unis d'Afrique », in: Oswald Ndeshyo Rurihose (sous la direction de), *Le nouvel élan du Panafricanisme, l'émergence de l'Afrique et la nécessité de l'intégration continentale*, Kinshasa, Cededurk, 2015, pp. 529-539. Ce Projet de constitution, contenant une quarantaine d'articles, devrait pouvoir être proposé pour examen approfondi et adoption éventuelle à l'Union Africaine.

de l'idéologie panafricaniste, comme une proposition d'unité politique réaliste, limitée aux seuls principes majeurs de gouvernance démocratique.

3. Agir au-delà du laboratoire : L'engagement politique

La philosophie, même spéculative, fait fausse route si elle confine l'intellectuel à la paresse de la contemplation, de l'interprétation ou de la rumination éternelle des concepts métaphysiques et épistémologiques des sciences et des réalités. La vraie philosophie est incitation à agir. Pour le philosophe, il y a deux formes d'action majeures.

3.1. S'engager dans la politique pour participer à la prise des décisions

La théorie inflexionnelle prescrit au philosophe d'aller au-delà de sa propre officine de production intellectuelle, de sortir de soi pour aller, comme et avec les autres intellectuels sages, mettre la main à la pâte commune de construction d'une patrie heureuse et habitable en pleine sécurité pour tous.

Ainsi, philosopher, c'est s'engager dans une démarche intellectuelle visant à faire triompher la sagesse, c'est-à-dire, la raison et la moralité dans les institutions, les décisions, et la vie publique d'hommes et de femmes désireux de vivre en commun une vie d'harmonie et de paix dans la même cité. Pour atteindre à l'efficacité, l'engagement doit être d'ordre à la fois intellectuel et pratique; et il doit se situer, de façon prioritaire, dans le registre de la gouvernance politique.

Dans cette perspective, le philosophe, s'il se prend au sérieux, est obligé de se conformer au prescrit platonicien de la nécessité d'assumer la responsabilité de direction politique de la cité. Contrain-

rement au prescrit kantien¹⁷, le philosophe inflexionnel se donne le devoir de s'engager en politique, dans le dessein clair et conscient de contribuer, avec le maximum de raison et de moralité, à la bonne marche de la cité vers un état d'existence et de gouvernance meilleur.

La participation politique du philosophe, ou l'engagement de l'intellectuel sage en politique, a idéalement à être directe¹⁸. Ceci signifie que ce dernier se hisse aux hautes sphères politiques où se prennent les décisions de gouvernance globale de la cité. A défaut d'accéder aux sommets, le philosophe peut agir dans le cadre d'une participation semi-directe. Je veux dire qu'il se fait efficacement conseiller politique des dirigeants se trouvant au sommet de l'Etat.

Pour cela, et pour être inflexionnel, le philosophe ne doit ni dédaigner la politique ni demeurer inactif quant aux voies qui font accéder aux structures de la gouvernance politique.

3.2. *Générer des vocations d'hommes politiques véritables*

Une autre manière de faire la politique est, comme philosophe, de susciter des vocations parmi les jeunes intellectuels de toutes les disciplines, dans le cadre d'une action de société civile. Il s'agit de continuer l'œuvre formatrice de Platon et d'Aristote en dehors des murs étroits et fermés de l'école classique. C'est à partir de cette vision des choses que j'ai créé, en 1990, *l'Institut de Formation et*

17 S'opposant à Platon qui recommande vivement, pour une bonne administration de la cité, que le philosophe devienne roi, ou que le roi se mette à écouter la raison philosophique et à s'y conformer dans ses décisions, Kant considère qu'il n'est point raisonnable que le philosophe s'occupe des affaires politiques dans la cité. La position de Kant n'est guère fondée en raison, même si ce philosophe entend préserver la raison du philosophe de la corruption dans l'arène politique. Voir Kant, *Vers la paix perpétuelle*, op. cit., p. 131. Du reste, et comme se contredisant, il suggère néanmoins aux rois, et dans un « article secret », de faire des philosophes des conseillers privés du roi (mais pas être rois eux-mêmes) ; il prie les rois de laisser parler les philosophes « librement et publiquement », et de les écouter pour tirer profit de leur sagesse. Il est évident que le conseiller est éminemment politique, en tant qu'il peut inspirer des décisions politiques de haute portée.

18 Voir Ngoma-Binda, P., *La participation politique*, op. cit., Ifep, 2005.

d'Etudes Politiques (Ifep) à Kinshasa. Nous avons eu à former de nombreux acteurs politiques et membres de la « société civile » autour de thèmes divers relatifs à l'organisation et à la gouvernance de la société. De même, la formation a chaque fois mis l'accent sur l'importance de la morale dans une gouvernance politique qui se veut correcte.¹⁹

Conclusion

Le contexte spécifique d'une Afrique qui souffre de manière atroce, qui patauge depuis des décennies, et même qui recule de façon dramatique quant aux performances attendues en faveur de la vie bonne et longue des citoyens, réclame un mode conséquent et adéquat d'acte philosophique. Tournant le dos au mode philosophique ancien, et auquel nous sommes attachés de façon à la fois servile et incroyablement viscérale en dépit de sa stérilité, je convie la philosophie à se donner, en Afrique, une manière de philosopher autrement plus efficace, productrice d'effets efficaces sur les consciences des décideurs et dirigeants politiques de nos nations. Depuis longtemps avait déjà sonné l'heure de cesser de philosopher pour philosopher. Il faut philosopher pour faire agir, faire avancer la gouvernance politique vers de meilleures réalisations dans la vie sociale.

Nous avons à nous atteler à produire des philosophies inflexionnelles, des réflexions qui soient dotées d'un pouvoir d'inflexion maximale de notre destinée individuelle et collective vers les meilleures possibilités de vie longue et heureuse pour tous dans la communauté concernée et, *in fine*, de l'homme sur la terre. La tâche suppose donc une théorie appropriée constituée d'un en-

¹⁹ Par manque de moyens adéquats, l'Ifep n'a pas pu continuer ses séminaires de formation politique, civique et morale des personnes adultes désireuses d'entrer en politique. C'est une idée qui mérite d'être relancée dans la noble intention d'aider nos nations à mieux se gouverner. Il se limite, pour le moment, à rédiger et à publier, non sans difficultés, des brochures politiques.

semble de principes spécifiques d'autoréalisation de soi de la philosophie.

En plus, la théorie inflexionnelle implique que l'acte philosophique cesse de se limiter aux modes traditionnels d'autoproduction et de présentation de soi devant le public. Se donnant une intention d'engagement politique et éthique plus clairement affirmée, l'acte philosophique à pouvoir d'inflexion maximale se règle sur les prescrits théoriques et pratiques susceptibles de l'approcher davantage du peuple et de se faire accepter par lui, et par le législateur, comme outil de gouvernance politique de grande performance et de génération d'une vie meilleure.

Dans la construction de la nation et la gouvernance de nos destinées, le philosophe a le devoir d'exiger d'être écouté par le dirigeant politique. Car il y a bel et bien sa place, et qui est éminente. Mais pour être écouté, il a à se conformer au mode de philosopher écoutable, susceptible d'être écouté par le dirigeant destinataire des idées du philosophe. Ceci signifie qu'une philosophie se voulant inflexionnelle ne peut se passer des prescrits de la théorie inflexionnelle.



The inflexionnel philosophical mode

Elie P. Ngoma Binda

In spite of its many philosophical productions, remarkably solid books and articles, of which it can be proud and which give it a certain legitimate consideration in the contemporary scientific world, the philosophical practice of Africa remains deficient and unsatisfactory. Copying, rehearsing and ruminating in a largely faithful or even servile way—in attempts at interpretations and understandings without a conscious emancipatory social purpose—Western reflections produced on their own specific experiences. The philosophical work we have carried out so far in our African universities, in a very academic way, for the purposes of academic promotion or a hoped-for scientific visibility (with works generally published in our small local magazines and editions) without too much concern about the real problems to be solved or the most effective way to do so.

And in spite of the directions given to us early by wise elders¹, a glance at the productions of our philosophers shows a surprising indigence resulting from an almost total indifference as to the mode of philosophizing which can be worthwhile and disagreement as to the problems that are ours, in their own specificity beyond their formal universality. The dissertations of Licenses, Diplomas of in-depth studies, and even Doctorates, are almost exclusively focused on authors, mainly Western European or American, having almost never taken into account in their reflections the specificities of what is happening and abandons human beings in our concrete societies.

The philosophical style inherited from most of our teachers of thought has taught us, insistently, that philosophy has to be situated in universality and that any question, that of justice or injustice for example, must absolutely be treated in order to be in the philosophical, in its highest generality, abstractly, universalist, totally ignoring places and circumstances, land of birth and incarnation, nuances and concrete modalities in which this question arises. Thus, we must learn to unlearn what we have learned and practiced. We have failed to recognize that a reflection on specificity is not only possible but, moreover, is absolutely indispensable.

When philosophers of our societies work in accordance with the acceptable philosophical style of the thinkers whom I call "pre-

¹ See, among others, Taïta Towet (1959). "Le rôle d'un philosophe africain", *Présence Africaine*, n° 27-28; Kwame Nkrumah (1965). *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization*, New York - London, Modern Reader Paperbacks (2nd ed., 1970). Nkrumah particularly emphasized the need to focus our thinking on our history, our situation and our existential conditions in the face of cross-cultural confrontations between cultures on the African cultural terrain.

scribers"², prescribing political and/or moral guidelines, they forget the need to philosophize in such a way as to make their work effectively acceptable. Making their work audible, "tuneful", is ideal to the aspirations of concrete societies and individuals.

Faced with such intellectual misery, I decided to challenge completely the African way of philosophical act³. I resolved to point out, as a matter of fact, to every genuine philosopher the duty to contribute in a maximum way to the effective alleviation of suffering, misery, injustice, poverty and any other constraint that hinders the legitimate aim of living and living well for human beings and societies. To do this, it is necessary to endow philosophical practice with a power large and wide enough to influence the great decision-makers and "inflectors" of the fortunate or unhappy destiny of human beings in particular communities. In other words, it is a question of philosophizing effectively, with the maximum power to influence policy-makers at the top of the republic, who are charged with working with a stronger responsibility for development, improving living conditions, to the elimination of the difficulties which desolate and stigmatize the legitimate passions of living and

2 As philosophers such as Plato, Aristotle, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, and Rawls, insofar as they indicate the principles and rules of the organization of society and / or the individual conduct of persons in specific circumstances, times and specific places (and even, previously, the theoretician strategist Machiavelli) are in my opinion prescribers par excellence. In particular, Kant is so by his "maxims" and Rawls with the "principles" they have forged. In his *Zum ewigen Frieden* (Towards Perpetual Peace) Emmanuel Kant even formulated for policy, in the obvious admirable aim of an efficiently inflexional philosophy, principles in the legal form of "articles" to be applied in the constitution of a "society of nations" leading to "perpetual peace". But, as the adverb "efficiently" suggests, it is evident that any prescriptive philosophy is not necessarily inflexional, that is, it contains within it, from its mode of realization, the potentiality and the capacity to influence the minds and ways of thinking in concrete societies by directing them with maximum force towards the organization and governance that are the best and most beneficial for each citizen within the city.

3 See, among others, our article: Tshiamalenga Ntumba and Ngoma-Binda, "Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique", *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. IV, n° 6, 1990, pp. 77-85.

living well among compatriots in society. It is a question of bringing discipline specialists to care, with increased responsibility and awareness, to produce an *inflectional philosophy*. But the advent of inflectional philosophy is possible only through three phases of intellectual activity, which constitute the *inflectional theory*. These are: the construction phase, the publicity phase, and the phase of political commitment.

1. Constructing Inflectionality

The first phase of a philosophical act called for success is the constitution of inflectional philosophy, in strict accordance with inflectional theory, as a set of precise principles and rules of philosophical practice. For reasons of convenience and of fidelity to the initial formulation, I must repeat here, the principles elaborated in the founding work of the theory that I have called inflectional⁴.

Inflectional theory—which may also be called "inflectionist"—consists of the following twelve principles, conceived as being able to confer on philosophical practice a great force of inflection or inflective power over the consciences and decisions of political leaders who hold a great power over the destinies, individual and collective, of human beings of specific communities.

1.1. *The principle of philosophical authenticity*

The first principle of inflectional theory is that which I call the principle of philosophical authenticity. It stipulates that the inflectionality of philosophy depends on the philosophical authenticity of the pretension to philosophize or, more exactly, on the mode of ap-

⁴ Ngoma-Binda, P. (2004). Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle, Paris, L'Harmattan. This theory has been explained in my other work: Ngoma-Binda, P. (2011). Théorie de la pratique philosophique, Paris, L'Harmattan ; chapter 6, pp. 176-188.

proach of the objects of society and on the assignment of meaning and intention to the philosophical practice.

This principle imposes on the thinker the requirement to know correctly the nature, the object and the aim of philosophy in order to penetrate it and to discover the most adequate, valid, stronger and more effective opportunities of self-fulfillment.

Epistemological vigilance is indispensable to the success of a well-constructed philosophy. In other words, a philosophy is authentic only if it satisfies adequately the requirements formulated by the epistemological interrogation of philosophy on its own nature, its own modality of advent, and its own finality in the concrete context of a particular society of a specific time expressing specific aspirations recognized as valid and relevant.

1.2. The principle of practical reason

The second fundamental principle of inflectional theory is the requirement for philosophy to articulate itself as a practical reason. It intends to prescribe to philosophy the duty of producing itself, with finesse, both as theory and as practice, as a theoretical practical dialectic. But even more so, the concept of practical reason is to be taken both in the sense of what is given by the physical senses, and thus what commands a concrete preoccupation, and as in the Kantian sense of practical orientation of freedom and life, mainly the moral life. The inflectional theory fully gives philosophy its original sense of *logos*, understood as a logical desire, that is to say, a rational and reasonable speaking desire. As a rational desire, philosophy necessarily bears a metaphysical attribute which manifests it as theory. And as a reasonable desire, philosophy contains a practical aspect that gives it to be wisdom.

It is in this way that philosophy presents itself very clearly in Plato: as theory and practice, as metaphysics and as wisdom of concrete life, as the contemplation of ideas and the practice of the latter.

And it is in Aristotle that the major articulations of practice are revealed, in plain terms, the fundamental fields of application of the values of wisdom. For this philosopher, philosophy is, in its practical content, the desire for wisdom, for rationality and ethics, with regard to economic and political affairs within the city. It is also this practical philosophy that contemporary German thought, turning its back on much of its famous idealism since the 1970s, is trying to rehabilitate and upgrade⁵.

The principle of practical reason posits that any philosophy which is intended to be inflectional necessarily carries a practical identity, preferentially arising out of the life lived, of the human needs and emotions that the economy, politics and ethics focus and arouse in a society. And, through an intellectual effort aimed at removing commas and conjunctions, one might say that a philosophy with strong and perceptible impact on society, an inflectional philosophy, is the one that leads to the emergence of a new global thought, namely, a theory of "ethical political economy". In this sense, the inflectional principle of practical reason can also be understood as a principle of exigency and urgency of a powerful philosophical reflection, articulated on the conditions of possibility of an ethical political economy as an appropriate response to specific demands of a concrete existence in a specific world. The inflectionality or the inflectional force of a philosophy is essentially a function of the orientation or the practical interest of the latter. An exclusively theoretical philosophy (e.g. ontology) is less likely to be inflectional than a practical philosophy, because that one is a science of generalities and metaphysical definitions, whereas the other is consciously and decidedly a directive science of the practical life of individuals and society.

⁵ See for example: Riedel, Manfred (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Verlag Rombach; Lenk, Hans (1975). *Pragmatische Philosophie. Plädoyers für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg, Hoffman und Campe Verlag.

1.3. *The principle of emancipatory utility*

The third principle of inflectional theory stems from the practical option of philosophy. It stipulates that, in order to claim to be taken into account by society, every philosophy has an obligation to conceive itself and to act as a tool in the service of society. One does not philosophize to philosophize. And philosophy has to pass from the status as the *servant philosophy of theology* (of the Absolute and the gods), to that of a *servant philosophy of society*, and this in the most resolute and efficient manner possible. Where poverty prevails, the people can only need, as a matter of priority, a "servant philosophy of the poor". Every other form of thought has no effect and no social utility

Thus, inflectional philosophy is conceived as an emancipatory instance of society. It is essentially in the mode of thinking of the "critical theory of society" and, more specifically, in the Habermasian view of the philosophical act⁶. In other words, true philosophy is an intellectual contribution to the effort to be, and joy of existence of man and society. It is well understood here that the inflectional potentiality of philosophy depends on the tools and strategies it puts into action in the collective effort to maximize the joy of existence for everyone. Any philosophy with a legitimate inflectional pretension must occur in a way that makes it recognized and admitted by any sensible person as an effective strategy of struggle in the struggle for life, in an effort to maximize the desire to be and the chances of joy of the individual, and the power of the fatherland.

1.4. *The principle of sociality*

Inflectional philosophy develops an initial self-consciousness as a social-purpose production, because it considers man not as an

⁶ Habermas, Jürgen (1974). *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard; Id. (1976). *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976 ; Id. (1993). *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin.

individual, an isolated consciousness, but rather as a sociality. And this is where the relevance of bisoïty theory—as a philosophy of the *biso*, or *we*, developed by Tshiamalenga Ntumba⁷, becomes clear.

Thus, the fourth principle of inflectional theory is that of *sociality*. It intends to dismiss the paradigms of being and consciousness (i.e metaphysics) and even of language as pure object of linguistic or logical analysis, and joins the Habermassian, post-metaphysical paradigm of communication. This means that inflectional philosophy intends to address not the individual consciousness, but the social individual, society, especially the individual understood as a political actor: a social individual posing gestures and acts with great influence effectiveness.

A philosophy has more inflectionality (capacity of inflection) than another if it concerns the polis and is addressed essentially to the social individual, and preferentially to the leading political actor, which possesses the greatest and the most the historical responsibility for the social destiny of the whole community. A solipsistic philosophy, ruminating for itself only the metaphysical thoughts on the purest abstractions, and which the others do not understand, is not at all socially useful. Once again, to get out of his miserable situation, the poor need a philosophy of poverty; and suffering society need a social and political philosophy of suffering.

1.5. *The selection principle*

The fifth principle is what I call the *relevant selection principle*. It stipulates and underlines the necessity of a judicious, lucid and reasoned selection of the objects of philosophical discourse.

A philosophy with inflective pretension is articulated only on objects that are, so to speak, "predisposed", that is to say, by the very

⁷ Tshiamalenga Ntumba (1987), "Langage et socialité. Primat de la "Bisoïté" sur l'intersubjectivité", in: Philosophie africaine et ordre social, Kinshasa, F.T.C., p. 57-82.

fact of their nature, objects likely to help find efficient and genuine responses to the issues to be resolved. This requires a strong capacity for intuition and correct reading of the realities of society, both local, national and international. In this sense, the inflectional theory states that everything is not worthy of philosophy, and that the notion of "totality of the real" usually given as the object of philosophy by our textbooks constitutes a non-operative fiction. On the other hand, it considers that the inflectionality of a philosophy is a function of the choice made among the multiple possible objects of discourse.

It goes without saying that there is always already an initial choice that is operated by the thinker. But the fundamental question that is posed is that of the correctness and the pertinence of the choice. For, as many studies have shown, it is not always easy to know how to focus attention on relevant subjects, based on an insightful reading of society and an adequate problematizing. Lucidity is effectively supported by intuition or an appropriate intellectual sensitivity to multiple appeals by diverse and multiple discourse objects.

The inflectional theory orders objects and takes hold of those which, in the order of fertility and priority, are found to be most effective with regard to the emancipatory intention of philosophy, and with regard to the aspirations for freedom and happiness of society. I realize that philosophy, a place par excellence of the unfolding and exaltation of reason and freedom, would be ruined if it forbade intellectuals to reflect philosophically on all things of the universe, of life and death, and even on the essence of the tree, the stone, the grasshopper, or the dust. But I am afraid the final result can only be a "dusty philosophy", no doubt elegantly written, but inevitably dusty, just good for the locusts of the trees, which I imagine will have a good deal of trouble, to consume it, to penetrate the stone bark of which it would be made.

Very seriously speaking, it should be noted that the history of thought offers us no example of a philosophy articulated on such strange objects. On the contrary, it appears that philosophy has its privileged objects, perhaps no more than a dozen, on which it usually works. Thus, the beautiful slogan of the "totality of the real" is terribly fallacious.

Even in metaphysics, where the pretension is to grasp the totality of the being of the real (and notice here that the meaning becomes quite different), it is generally only a question of intellectual grasping of cosmology, of "the whole of the beings", leaving aside individual beings (trees, stones, locusts, etc.) as undeserving of philosophical attention. I also perceive a certain sophism in this assertion (which means that one can philosophize on everything), modeled on the model of the "all-way leads to Rome". It should be noted that the shortest route, and in principle the better one because it is likely to take less time, is preferable to any other; similarly, any object of philosophical thought capable of leading much more effectively to the realization of the emancipatory intention of practical philosophy is preferable to any other.

This is the selection principle of inflectional theory. It is good to reflect philosophically on the "baobab", on the "dust", on the "table", on the "web of spider", on "sexuality in the heaven" or again and especially on the "ntu" in as long as "ntu" within the *Bantu Philosophy*, provided that, beforehand, the relevance of these objects is established in view of the battle for life to which every incarnate and responsible philosopher is obliged to contribute in an effective way.

1.6. The principle of intimate proximity

The principle of selection, justified by the imperatives of efficiency and adequacy with the well-understood ultimate philosophical intention (that of liberation or the giving of meaning to life and the joy of existing to every human being) necessarily implies other

ways of being of a philosophy that intends to be inflectional. In particular, there is the need to take into account the social demands of his time and society in order to guide them and provide them with appropriate outcomes. This is what I call the principle of close proximity of the philosopher.

An inflectional philosophy is thought which realizes as much as possible, in its elaboration, that which gives the most meaning to human existence, to the life of everyone and all in society. The principle affirms this: an inflectional philosophy is any philosophy which is closest to the vital concerns of the society. I state that the problem of poverty and injustice or, positively, the need for joy of existing, prosperity and distributive and pacifying justice, is for Africa the most fundamental concern of society. The more it moves away from this focus of ultra-existential problems, the more gradually and essentially a philosophy loses its possibilities and chances of practical effectiveness.

1.7. *The principle of topicality*

The seventh principle is the one I call *topicality*. It stipulates that inflectionality is a function of the topical and urgent nature of society's problems, and on which philosophy strives to provide its comprehensive and therapeutic contribution⁸. It posits that any philosophy increases its capacity of impact (i.e. becomes inflectional), insofar as it focuses on the present and the future of the society, refusing the sterility of the school and academic practice centered on the study of ancestors, African and Western, dead-living persons of our university libraries. It would be stupid to say that studying the past is idiotic and sterile. We simply affirm that the historicist look of the

⁸ The idea assumes the emancipatory aim assigned to philosophy by Habermas. It is also in this sense that the practical reflection of Mbolokala Imbuli (1996). *La thérapeutique philosophique: mythe ou réalité*, Kinshasa, FCK.

past is an intellectual misery, and that the taking into account of the past is valid only if it is conditional and strategic.

This perspective implies that the recourse to the dead, to our ancestors or to dormant books of the libraries must take place *a posteriori*, as a possible means (through intelligent scientific research, combined with a remarkable intuitional view) of potential contribution to search and elaborate the best solutions to the problem currently experienced by his society. Socrates, Kant or any other ancestor of the West, Asia or Africa will be judiciously used only if his thoughts are predicted or attested to be able to effectively contribute to the effective solution of the present problems of society and individual persons for whom it is proposed to philosophize.

It is clear that the actuality is not to be limited to an exclusive area of life. It concerns economic and social life as well as political, cultural, ethical, ecological and technological life. And its importance is determined on the basis, *inter alia*, of the principle of social and intimate proximity. Thus, it will be noted that the concept of actuality forged here goes beyond the media sense of the term. For me, it means a reality that threatens the chances of *presence* and joy of existing at the *present existence* of the individual and society. The actuality is presence and effectiveness, possibly threatened.

1.8. *The principle of publicity*

The eighth principle of inflectional theory states that the inflectionality of philosophy depends on its degree of accessibility to the public as wide as possible. This principle poses the requirement of

the sub-principles of clarity, maximum diffusion, "journalization"⁹ or mediatization, judicious choice of linguistic tool, and democratization of philosophy.

But, as is well known, this principle is governed by the economic force placed at the disposal of science (philosophical in this case) by the national community. The cultural or ideological power of philosophy depends on the significance of economic power at the disposal of the philosopher, his working environment, and society. It is therefore understandable that the reality of the economic underdevelopment of our countries and workplaces entails high risks of disability to the productivity and expansion of products of philosophical work.

It is precisely here that the philosopher is the most challenged, and is constrained to show a high degree of practical creativity to imagine new structures for expansion of his ideas in society. One of these structures is the possibility of mediatizing the philosophical meetings, conferences and any other activities. But there is also the other effective structure of university education, which, however, requires a judicious rethinking and modeling from an inflectional perspective.

1.9. The principle of educational adequacy

The ninth principle of inflectional theory is based on the assumption that the inflectionality of discourse depends on the adequacy of the programs and the teachings of philosophy to the general basis of the most distressing needs and problems of its city.

⁹ Several chapters that compose Jürgen Habermas' *Philosophical and Political Profiles* were previously published in various German newspapers or weeklies. And many of the philosophers of this country use the newspapers to express their point of view on a question of society that is topical and of great importance. By doing so, they bring philosophical ideas to the public. In Africa, this practice hardly exists among philosophers, except perhaps a few rare cases. I do it, for my part, quite often. On the other hand, the current position of newspapers in Africa in the dissemination of information and ideas no longer permits efficiency to be seen elsewhere.

Thus, I maintain that the curriculum of an inflectional philosophical teaching will be founded on the only essential subjects, the most capable of assisting in the genesis of the most inflecting effects of society.

In a rigorously thought-out program, freed from numerous, too general, and with little contribution certainty in view of the ultimate aim of education in philosophical practice, a philosophy with genuine inflectional pretension will be articulated on the teachings of sociology, political economy, political science, legal science (as a codification of ethical precepts and decisions) and a natural science selected according to current and relevant scientific concerns for the promotion of society.

I also argue that in an inflectional philosophy *applied ethics* enjoys the absolute priority of teaching and reflective practice. Beyond general ethics, it includes and takes into account political ethics, economic ethics, biomedical ethics, ecological ethics, in short, ethics applied to the different spheres of concrete life of individuals and of human societies. It is essentially in this intellectual province that the inflectionality of philosophical activity is susceptible of great presence and fertility.

1.10. The ideological core principle

The tenth principle stipulates that any philosophy with inflectional pretension must obey the requirement to contain an *appropriate ideological core*. The latter signifies the set of values targeted by philosophy, around which it is organized, and which intends to give a meaning and a happy destiny to society. Ideology is the ideal that animates, gives life to philosophy. It is the "living kernel" in the absence of which a philosophy becomes a simple spoil, like a heap of dead mud.

Ideology is the technology of philosophy through which the latter is capable of operating, of transforming reality, of concluding

to the transformative action of consciousness and of society. Philosophy can never serve society and humanity effectively if it lacks the relevant living nucleus that mobilizes the attentions and efforts of a people. The ideal of Pan-African unity, the ideal of Negro dignity and authenticity, the ideal of political democratization of the nation and justice for all, are examples of relevant ideological nuclei. With this principle, philosophy is a real strategy of struggle for the life of the human, social, symbolic, spiritual and material values that a people forge as to guarantee its existence at all costs. Thus, the ideological nucleus principle, as the place and expression of the highest moral and social values, is also that of the *ethics of philosophy*. True philosophy is that which, in its core, enunciates and endeavors to admit universally acceptable moral values, beyond individuals and micro-societies, into the rational and reasonable sphere of existence of humanity. An inflectional philosophy therefore conforms to the principle of the need for ethics. As we noted in another study: "No well-born philosophy exists without ethics manifesting, beyond metaphysical construction, as its substance. Any philosophical pretension devoid of ethics is a non-philosophy. Even when it is formulated under the label of *critical thought*, philosophy is deficient if it does not include the prescription of moral values for man and for society."¹⁰

1.11. *The principle of political engagement (?)*

The principle of political exigency poses the necessity of the political consciousness of the philosophical act. If it is true, philosophy necessarily involves a political vocation and leads to politics, even in the discrete form of ethical and educational action. From this point of view, any philosophy that takes political power as its main object

¹⁰ Ngoma-Binda, P. (2010). *Théorie de la pratique philosophique*, Kinshasa, Ifep, p. 66. An "international" version of the same book was published in Paris, at L'Harmattan, in 2011.

of reflection is potentially inflectional. This requirement seems to me to imply that of marriage or, in any case, dialogue, mutual trust and mutual acceptance of philosophy and politics, of the scientist and politics. The maximum moment of mutual acceptance is probably at the point where the philosopher (or scholar-ideologist) agrees with politician on the ideas and values that must form the fundamental pillars of the national political Constitution as well as all the others legal texts contributing to the creation of the basic structures of society.

In short, inflexional philosophy is synonymous with committed philosophy, the bearer of politics, assumed by a thinker who knows himself to be a political actor and who directs his thought to social transformation, that is, to the correct orientation of political decisions. An inflexional philosophy is not only indicative and descriptive but, even more so, normative, prospective of the best form of social life. It is a philosophy of the ways and conditions of the possibility of good political governance.

Since it is theoretically close to politics, philosophy is more likely to be listened to by political authorities. By the same token, it maximizes its power over the social destiny of individuals and the wider community. However, it is indispensable to know that politics has legitimacy only if it bases all its decisions and actions on the institution of an appropriate and valid right previously established in society in a rational and democratic way. Very seriously, Kant insists on the requirement of conformity of political action with the law. He said: "Right must be held sacred to man, some great sacrifices that it may cost the power which governs (...); all policy must bend the knee before the right, and thus it may hope to arrive, albeit slowly, to a degree where it will shine with lasting brilliancy"¹¹. In accordance with the principle of ethical necessity, every right and

¹¹ Kant, Emmanuel (1974). *Vers la paix perpétuelle*. Essai philosophique, Paris, PUF, p. 155.

every policy is valid and admissible only if it is based on morality. It is the ultimate judge of all human action. With the maximum reason, morality is constitutive of wisdom, or of any desire to philosophize in an authentic and effective way, for the elevation and the felicity of all the inhabitants of the city. It is again Kant who informs us that: "True politics can not, therefore, take a step before having paid homage to morality; and although politics is in itself a difficult art, its union with morality is in no way an art, for this one breaks off the knots which the that one can not untie as soon as they are no longer agreement"¹².

1.12. The principle of fundamentality

The twelfth principle is what I call the principle of fundamentality. It affirms that an inflexional philosophy is one which, by its strength and intrinsic charm, inspires or is likely to inspire the fundamental institutions of society. In addition, it states that a philosophy of inflectional pretension is preferable to another if it is more efficient, and if its positive effects are more desirable and, therefore, supposed to be more rational and more reasonable. This means that the possibility of imperfection always and already leaves open a possibility of going deeper and at the fundamental, which is fundamental in terms of the excellence of life, of society and of the relations between beings and humans.

In this perspective, it is necessary to add, in order to join and complete the definition of the principle of practical reason mentioned above, that inflexional philosophy is a practical philosophy which is fundamental insofar as it claims to be philosophical authenticity. One must therefore invalidate, as erroneous, the idea of thinking that practical philosophy necessarily and exclusively lies outside or is inferior to fundamental research. In so far as it is genu-

12 Ibid., p. 155.

ine and well-lit, practical philosophy is always a research that is both applied and theoretical, that is to say, fundamental. It is this double inextricable nature which, precisely, constitutes one of its major qualities, and which gives it its remarkable charm.

In any case, as the examples of Habermas and Rawls show today, reflection articulated on practical or relatively practical objects, such as communication, democracy or justice¹³, may well be a matter of fundamental research. It is precisely the pretension of inflectional philosophy to provide the political actor, more than other actors, with fundamental reasons for believing in the need to listen to the philosophical voice that preaches rationality and morality in the human, economic, social, political and cultural action.

2. Make Action: Publicize Philosophical Ideas

The second phase of inflexional philosophical work is the act of associative publicization of philosophical knowledge produced in accordance with the inflexional theory. It involves, by encompassing, associating the public with the philosophical act. The ideas produced in the work of the philosopher are brought to him, and presented to him, by means of the most seductive manner possible.

The relevance of the encompassing-democratization phase is evident when one knows that any idea, whether philosophical, economic, political or otherwise, remains without real existence and without effect or inflectional power if, even valid and relevant, it lacks of adequate maximum publicity. This phase of philosophizing, centered on the opening to the non-specialist public, involves three major stages.

13 Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press. For Habermas, the subjects dealt with in his post-metaphysical theory are manifestly practical (see, among others, the works cited above).

2.1. Adequate teaching of inflectional content

The first stage is the teaching of philosophy according to a dynamic, committed pedagogy, making attractive the philosophical knowledge to the students who are taught. It must be emphasized here that the requirement consists in highlighting the behavior of desire for wisdom, as the maximum will of intelligence and morality in the individual and public conduct. However, the audience is so small that philosophical education has scarcely any chance of reaching an important population, in spite of the appropriate pedagogy implemented and, above all, of the content of the academic curriculum that has been put into practice, as specified in the ninth principle of inflexional theory. Teaching within academic frameworks is necessary, but it is not sufficient to give philosophical activity the power required for it to be able to influence the decisions and orientations of political leaders in society.

2.2. Mediatizing ideas that are relevant to community life

The second stage is the mediatization of the philosophical knowledge previously constructed so as to endow it with the necessary inflectional power. The effect of philosophy on a large public can only be expected if significant efforts are made. The philosopher presents to the public the fruit of his reflections differently than by the usual means of publication or publicity. He does not disdain, on the contrary, the use of the media by means of appropriate television and radio broadcasts, the use of new communication technologies, in addition to conferences with larger or smaller audiences in closed rooms. The mediatization of punctual symposiums and conferences is very insufficient.

This is surely a broad and even enormous philosophical task that goes beyond the usual channels limited to the publication of books and articles in specialized scientific journals. Inflexion power is neither maximum nor possible with books and articles limited to

a very limited audience of specialists such as researchers, teachers and students. When one knows that the faculties of philosophy are among the ones which are more able to take away the preferences of students seeking university training, it is to be expected that very long years will be expected to see philosophical teaching producing memberships, effects and from important fidelities to philosophical thought with effective power over political leaders and societies.

2.3. Legitimizing? the inflective philosophy

The third stage is the effort of jurisdictionalization of the philosophy previously constructed on the model of the inflectional theory. It is a matter of providing all the necessary advocacy efforts leading to the acceptance of relevant philosophical ideas by legislators and governors. The philosophical act leads to success if the ideas of the philosopher are taken into account in international, national or even local legislation. Ideas cast into binding laws and rules of conduct are likely to flourish in society and help make adequate decisions in society.

The juridisation of philosophy is realized from an effort to fix ideas in the appropriate legal language. We find examples of the juridicalization of philosophical thought in the work of Aristotle, who began to elaborate political constitutions for the societies of his time. Likewise, it seems to me that Emmanuel Kant has traced an admirable way. Not only did he put a few ideas into readily assimilatory and usable "maxims", but even more he formulated the "Perpetual Peace Project" in the form of articles of laws that could be appropriated and used by political decision-makers and legal "arrangers".

Obviously, the "provisional" and "final" articles¹⁴ he proposed were of a nature to facilitate the task of drafting ideas in the form of laws. The "juridized" philosophy has a high capacity of inflectional potential. The philosopher gives himself power and gains a victory, from his ideas, whenever they are taken into account and cast into the national or international legal arsenal.

In this perspective, and on many occasions, I have had to produce what I believe to be an inflectional reflection accomplished, inspired by the theoretical principles of inflectionality.¹⁵

In particular, following an appropriate and reasoned reflection inspired by the work of Emmanuel Kant, I elaborated a "Draft Political Constitution of the United States of Africa", as a supranational body with the right and the right to impose common rules and principles of political governance on African nations¹⁶.

The postcolonial African experience leads the intellect to conclude that outside of such an instance we can not see the real de-

14 Kant, E., op. cit. 1974. Kant states six "preliminary articles", three "final articles", and a "secret article". These are, in total, ten principles of perpetual peace, which Kant proposes to be taken into account by legislators and rulers.

15 See, in particular, my works: Ngoma-Binda, P., *Une Démocratie Libérale Communautaire pour la DR Congo et l'AFrique*, Paris, L'Harmattan, 2001 (A Community Liberal Democracy for the DR Congo and Africa, partly translated and published in English under the heading: *The Mesomal State. A Community Liberal Democracy*, Paris, L'Harmattan, 2017); Ngoma-Binda, P., *La participation politique. Ethique civique et politique pour une culture de paix, de démocratie et bonne gouvernance*, Kinshasa, Ifep, 2005 (Political Participation. Civic and political ethics for a culture of peace, democracy and good governance); Ngoma-Binda, P., *Démocratie, Femme et Société Civile en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012 (Democracy, Woman and Civil Society in Africa); Ngoma-Binda, P., *Pouvoir et Moralité dans les Affaires Publiques*, Matadi, 2014 (Power and Morality in Public Affairs). It should be noted that these works are probably not formulated in abstract philosophical language, but they do, and at least, of political theory.

16 See Ngoma-Binda, P., "Draft Political Constitution of the United States of Africa", in: Oswald Ndeshyo Rurihose (ed.), *Le nouvel élan du Panafricanisme, l'émergence de l'Afrique et la nécessité de l'intégration continentale*, Kinshasa, Cededurk, 2015, pp. 529-539 (The New Impetus of Pan-Africanism, the Emergence of Africa and the Necessity of Continental Integration). This Draft Constitution, containing some forty articles, should be able to be proposed for in-depth consideration and possible adoption by the African Union.

mocracy and good governance leading to the development, political stability and social peace. It presents itself as the ultimate path to the effective and rapid advent of Africa's power, peace, progress and dignity. It is the form of governance most likely to help African nations better organize themselves, catch up with other nations in the world and, ideally, advance at the same pace. The proposed legal provisions are of a nature to be accepted, insofar as the Project, in line with the ideas of Pan-African ideology, is a proposal for a realistic political unity limited to the major principles of democratic governance.

3. Acting Beyond The Laboratory: Political Commitment

Philosophy, even speculative, is false if it confines the intellectual to the laziness of contemplation, interpretation, or eternal rumination of the metaphysical and epistemological concepts of science and reality. True philosophy is an incentive to act. For the philosopher, there are two major forms of action.

3.1. Engage in politics to participate in decision-making

The inflexional theory directs the philosopher to go beyond his own dispensary of intellectual production, to leave his own path and to go, like and with other wise intellectuals, to join hands in the common construction of a happy country, habitable in full safety for all. Thus, to philosophize is to engage in an intellectual approach aiming at the triumph of wisdom, that is, reason and morality in the institutions, decisions, and public life of men and women who wish to live together a life of harmony and peace in the same city. To achieve efficiency, commitment must be both intellectual and practical; and it must be placed, as a priority, in the register of political governance.

In this perspective, the philosopher, if he takes himself seriously, is obliged to conform to the Plato's prescription of the necessity of assuming the responsibility of political direction of the city. Contrary to the Kantian prescription¹⁷, the inflectional philosopher gives himself the duty to engage in politics with the clear and conscious desire of contributing with the maximum of reason and morality to the smooth running of the city towards a good state of existence and better governance. The political participation of the philosopher, or the commitment of the wise intellectual in politics, has ideally to be direct¹⁸. This means that the latter is raised to the high political spheres where the decisions of global governance of the city are taken. Without access to the top levels, the philosopher however can act within the framework of a semi-direct participation. I mean that he may effectively be advising political leaders at the top of the state. For this, and to be inflectional, the philosopher must neither disregard politics nor remain inactive as to the paths that make access to the structures of political governance.

3.2. Generating vocations of true politicians

Another way of doing politics is, as a philosopher, to stimulate vocations among young intellectuals of all disciplines, within the framework of a civil society action. It is a question of continuing the formative work of Plato and Aristotle outside the narrow, closed

¹⁷ Opposing Plato, who strongly recommends that the philosopher should become king, or that the king should listen to philosophical reason and conform to it in his decisions, Kant considers that it is not reasonable that the philosopher should occupy himself with political affairs in the city. Kant's position is hardly grounded because, even if this philosopher intends to preserve the philosopher's reason from corruption in the political arena. See Kant, *op. cit.*, p. 131. Moreover, and as contradictory, he nevertheless suggests to kings, and in a "secret article", to make philosophers of the king's private advisers (but not kings themselves); he prays kings to let the philosophers speak "freely and publicly" and listen to them to take advantage of their wisdom. It is clear that the adviser is eminently political, as it can inspire high-level political decisions.

¹⁸ See Ngoma-Binda, P. (2005). *La participation politique*, *op. cit.*, Ifep.

walls of the classical school. It is from this vision of things that I created, in 1990, the Institute of Training and Political Studies (Ifep) in Kinshasa. We have had to train many political actors and members of "civil society" around various themes related to the organization and governance of society. Similarly, training has emphasized the importance of ethics in a political governance that is supposed to be correct.¹⁹

Conclusion

The specific context of an Africa that suffers atrociously, which has been wracking for decades, and even dramatically retreating in terms of expected performance in favor of the good and long life of citizens, calls for a consistent and adequate mode of philosophical action. Turning away from the old philosophical mode, to which we are attached in a servile and incredibly visceral way in spite of its sterility, I invite philosophy to give itself, in Africa, a way of philosophizing otherwise more efficient, that has strong effects on the consciousness of the policy-makers and political leaders of our nations. The time had long since stopped philosophizing to philosophize. It is necessary to philosophize to make act, to make advance political governance towards better achievements in the social life.

We have to work to produce inflexional philosophies, reflections that are endowed with a power of maximum inflection of our individual and collective destiny towards the best opportunities for a long and happy life for all in the community concerned and, ultimately, of man on earth. The task therefore presupposes an appro-

¹⁹ For lack of adequate means, Ifep was not able to continue its political, civic and moral training seminars for adults wishing to enter politics. It is an idea that deserves to be relaunched with the noble intention of helping our nations better govern themselves. For the time being, it is limited to writing and publishing, not without difficulties, books on politics and civic culture.

appropriate theory consisting of a set of specific principles of self-realization of philosophy.

In addition, inflectional theory implies that the philosophizing ceases to be limited to the traditional modes of self-production and self-presentation before the public. The philosophical act with the power of maximum inflection is given a more clearly defined intention of political and ethical commitment. It is regulated by the theoretical and practical prescriptions that are likely to bring it closer to the people and to be accepted by them, the legislator, as a tool for political governance of high performance and able to generate a better life.

In the construction of the nation and the governance of our destinies, the philosopher has the duty to demand to be listened to by the political leader. For there is indeed its place, and it is eminent. But to be listened to, he has to conform to the mode of philosophizing which can be listened to by the recipient of the philosopher's ideas. This means that a philosophy that wants to be inflectional cannot produce itself outside the prescriptions of the inflectional theory.



L'approche déconstructiviste en histoire de la philosophie africaine méthode et taxinomie de Grégoire Biyogo

Dia Mbwangi Diafwila

Ce texte traite de la méthode suivie par Grégoire Biyogo dans la rédaction de son histoire de la philosophie africaine en quatre livres. Ce grand ouvrage se présente comme une reconstruction de l'histoire de la philosophie africaine à travers une historiographie forgée à partir des recherches historiques pointues concernant l'origine et le commencement de la philosophie. Il s'agit ici d'examiner la manière dont un historien de la philosophie africaine écrit l'histoire de cette discipline et la découpe en différentes périodes historiques.

Né à Oyem au Gabon, et formé à l'université de Libreville en philosophie et lettres, Biyogo arrive à Paris en 1984 et entre à l'université de Paris IV. Il obtient coup sur coup un DEA de Lettres en juin 1985, puis un DEA de philosophie en juin 1986, avec un diplôme de Science Po en juin 1990, et un Doctorat de théorie et

d'épistémologie des sciences humaines en quatre tomes à la Sorbonne. Il enseigne actuellement dans des écoles doctorales des universités africaines et françaises. Dr. Grégoire Biyogo figure parmi les philosophes les plus féconds de notre temps. Il compte plus de quarante ouvrages publiés et des nombreux articles scientifiques. Épistémologue, égyptologue, poéticien, politologue et historien de la philosophie, ses quatre volumes sur l'histoire de la philosophie africaine constituent une véritable mine des connaissances philosophiques universelles. Son nom figure parmi les meilleures spécialistes de Jacques Derrida, le philosophe de la déconstruction sur qui il a écrit un livre intitulé : *Adieu à Jacques Derrida*¹.

Biyogo avoue² avoir eu cinq « maîtres à penser » : Tsira Ndong Ndoutoume (savant africain EKANG, connaisseur du Mvett), Cheikh Anta Diop (pionnier de l'historiographie et des Antiquités africaines, et théoricien de la parenté de l'ancien égyptien et des langues négro africaines, en l'occurrence le wolof), Karl Popper (épistémologue et père du falsificationisme), Richard Rorty (maître de l'ironie née de la différence et du néo-pragmatisme³), et Jacques Derrida, son professeur préféré, initiateur de la grammatologie et de la pensée de la différence. Le lecteur averti retrouve l'impact de ses cinq maîtres à travers les quatre volumes de son histoire de la philosophie africaine.

Voici ce que le philosophe Auguste Makaya dit de lui et de son oeuvre : « On avait connu de lui l'égyptologue, le théoricien et le

1 Biyogo, Grégoire (2005). *Adieu à Jacques Derrida*. Enjeux et perspectives de la déconstruction. Paris, L'Harmattan.

2 Pendant nos longues conversations électroniques autour de son approche philosophique, son historiographie et sa connaissance de l'Égypte ancienne, il n'a cessé de confesser combien ses cinq maîtres lui ont appris à déconstruire les vérités reçues, fondées sur des préjugés ou des justifications dépassées.

3 Van Den Bosshe, Marc (1990). *Ironie et solidarité*. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty. L'Harmattan.

poéticien, le mvettologue⁴, l'homme de théâtre, le philosophe et l'historien de la philosophie, le romancier, le conférencier de renom, le grand préfet, le méthodologue. On découvre ici l'historien tout court, et sûrement le politologue. Il faut dire sans ambages : Grégoire Biyogo est notre Jacques Attali, à une différence près : Biyogo n'appartient (encore) à aucune chapelle, et cette neutralité qui le singularise fondamentalement confère à son œuvre un regain d'objectivité et de sérénité. Rien ne le distrait de son attachement à la scientificité, à l'historicité, à la limpidité de la démonstration. Seule la scientificité est la grande bataille épistémologique et méthodologique de son œuvre.⁵»

En étudiant ses quatre livres sur l'histoire de la philosophie africaine, le chercheur découvre une écriture philosophique limpide avec une recherche constante et scientifique de la vérité historique et de sa signification profonde. L'érudition de l'auteur, sa profondeur, la clarté et la rigueur de sa langue, l'application systématique de sa grille de lecture et de relecture des textes philosophiques anciens, modernes et contemporains, ainsi que le déclenchement d'une sur-somption de la raison théorique et de la raison pratique dans le mouvement de l'esprit, donne à son texte la forme d'une construction dynamique de la philosophie africaine. Son regard à la fois objective et critique sur la philosophie se transforme progressivement en une réécriture de l'histoire de la philosophie universelle qui trouve sa justification scientifique dans la nécessité, voire l'urgence,

4 Voir dans Grégoire Biyogo (2002). Encyclopédie du Mvett. Tome 1 : Du Haut Nil en Afrique centrale. Menaibuc. « Le rêve musical et poétique des Fang Anciens..., Biyogo ne fait pas mystère d'une démarche épistémologique forte, la Mvettologie, le creuset de la grande réforme du monde enfin revenu au culte atonien, voué à la lumière, à la connaissance pure. Cet objectif honorable risque parfois d'être d'accès difficile, interdisciplinarité, néologismes, complexité et structuration du texte jouant comme un atout sur le fond mais peut-être pas sur la forme. »
<http://ntoutoume.unblog.fr/a-propos-du-gabon/>

5 <http://www.courrierdesafriques.net/2016/06/portrait-dun-nouveau-savant-africain-dorigine-gabonaise-le-shemsu-maat-gregoire-biyogo-continuateur-du-savant-africain-cheikh-anta-diop>

d'une remise en question profonde et radicale de la thèse classique ou du mythe eurocentriste de l'origine helléniste de la philosophie.

Commençons par une brève présentation de la structure de son ouvrage, du Livre I au Livre IV, avant de passer à la formulation et au traitement de la question qui est au centre de notre enquête, à savoir la méthode suivie par Biyogo et sa taxinomie dans la rédaction de l'histoire de la philosophie africaine. Nous aboutirons dans cette investigation méthodologique à la présentation de la taxinomie de l'histoire de la philosophie africaine formulée à partir de cette approche. Notre conclusion sera constituée des quelques remarques sur sa taxinomie.

I. Structure de l'histoire de la philosophie africaine de Biyogo

Le Livre I de l'Histoire de la Philosophie Africaine de Grégoire Biyogo porte le titre de : *le berceau égyptien de la philosophie*. Il comprend trois parties introduites par des dédicaces, un avant-propos et des préliminaires. La première partie porte sur les éléments méthodologiques et théoriques de son histoire de la philosophie africaine. Le premier chapitre expose les précautions méthodologiques de l'histoire de la philosophie. Le deuxième chapitre est consacré à la formulation du problème historique de l'origine de la philosophie que l'auteur prend soin de distinguer de la question du commencement de la philosophie. Tandis que le troisième et dernier chapitre tente de clarifier l'intérêt de cette question à partir de la position héliénisante d'Émile Bréhier.

La deuxième partie du Livre I porte le berceau égyptien de la philosophie. Dans le premier chapitre, l'auteur présente le témoignage des premiers penseurs grecs et l'attestation du berceau égyptien de la philosophie et des sciences, avec des documents historiques à l'appui. Dans le second chapitre, il expose brièvement les textes de philosophie égyptienne avec leurs écoles. Dans le troisième

chapitre, il aborde la question de l'origine nubienne de la philosophie Égyptienne.

Dans la troisième partie, Biyogo affronte la contestation de l'intérêt de la question de l'origine de la philosophie par des philosophes africains. Le premier chapitre examine la thèse du berceau égyptien de la philosophie à l'épreuve des philosophes africains. Le second chapitre est une réponse à Eboussi-Boulaga et à tous les philosophes africains qui rejettent la thèse du berceau égyptien de la philosophie. Le troisième chapitre est une analyse des positions des philosophes africains modernes face à l'hypothèse du berceau égyptien de la philosophie. Le quatrième chapitre expose de façon magistrale l'école égypto-nubienne. On y assiste à une présentation rigoureuse des faits historiques concernant l'origine égyptienne de la philosophie et des sciences.

La conclusion du Livre I est consacrée à la différence entre le commencement et l'origine de la philosophie. L'auteur appelle cette distinction « l'argument de la différence sémantique et ontologique du commencement et de l'origine⁶. » Nous reviendrons à cette question quand nous examinerons sa méthode philosophique. Pour le moment, nous nous limitons à la présentation de la structure de son ouvrage pour permettre au lecteur de suivre notre synthèse concernant sa méthodologie. Passons maintenant à la présentation de la structure du Livre II.

Le Livre II de l'histoire de la Philosophie Africaine de Biyogo comprend trois parties, chapeautées par un avant-propos et des préliminaires. Dans son Avant-Propos, l'auteur souligne l'importance méthodologique de l'usage du « je » à l'ordre du jour de l'élaboration d'une histoire de la philosophie par un sujet à la fois distant, ironique, auto-distant et attaché à la lecture déconstructive. Il ne s'agit pas du moi haïssable de Pascal, mais plutôt du je rattaché

⁶ Livre I, p. 201.

à la tradition nietzschéenne, derridienne et plus encore rortyenne⁷. L'auteur se refait sans cesse à Derrida et à Rorty dans son récit critique de l'histoire de la philosophie africaine.

La première partie du livre II traite de la « Naissance de la philosophie africaine moderne : objets et enjeux », en trois chapitres introduits par des liminaires. Le premier chapitre est consacré « Aux origines de la Renaissance philosophique africaine moderne et contemporaine : la New Negro, la Négritude et l'Art nègre. » Le deuxième chapitre présente les « Travaux de synthèse existant sur la philosophie africaine. » Tandis que le troisième chapitre expose « Les horizons de la philosophie africaine moderne. »

La deuxième partie, sous le titre « Clarification, champs et enjeux de la philosophie Africaine », comprend cinq chapitres consacrés à la clarification des domaines et des problématiques suivantes : la problématique de la « Notion de philosophie », au premier chapitre. Le domaine du « Corpus raisonné de la philosophie africaine moderne et contemporaine, au deuxième chapitre. L'enjeu de la « Nécessité de l'élaboration d'une histoire de la philosophie africaine », au troisième chapitre. L'enjeu de la « Périodicité de la philosophie africaine », au quatrième chapitre. Et la problématique de l'« Histoire d'un interminable paradoxe », au cinquième chapitre.

La troisième partie examine les définitions et les usages de la philosophie africaine en deux chapitres. Les « Définitions de la notion de philosophie africaine », au premier chapitre. Et « La crise de la philosophie et le bégaiement de l'histoire », au deuxième chapitre.

Dans le Livre III de l'Histoire de la Philosophie Africaine, Biyogo examine « Les courants de pensée et les livres de synthèse ». Suite logique du Livre II, le Livre III comporte deux parties suivies d'un post-scriptum consacré à Cheik Anta Diop que l'auteur considère comme la figure inaugurale de la modernité en philosophie et science modernes africaine, et d'une bibliographie générale.

7 Livre II, p.10.

Dans la première partie, sous le titre principal de : Les principaux courants de pensée de la philosophie africaine, l'auteur examine tour à tour, au premier chapitre, l'ethnophilosophie de Tempels et de Kagame, ainsi que le courant ontologique; au deuxième chapitre, la réfutation du tempelsianisme par Fabien Eboussi-Boulaga; au troisième chapitre, ce qu'il appelle la destruction de l'ethnophilosophie par Marcien Towa et Paulin Hountondji; au quatrième et dernier chapitre, la critique de la critique de l'ethnophilosophie.

Dans la deuxième partie qui comporte cinq chapitres, l'auteur présente les grandes synthèses de la philosophie africaine moderne et la naissance de la modernité. Tout le premier chapitre est consacré à la présentation des arguments de Paulin Hountondji sous le titre de : Sur « la philosophie africaine⁸ » de Paulin Hountondji et la destruction de l'ethnophilosophie (1976). Dans le deuxième chapitre, Biyogo présente la critique féroce de l'euro-philosophie par Pathé Diagne⁹. Dans le troisième chapitre, il expose la réélaboration de la critique marxiste de la philosophie africaine réalisée par Amady Aly Dieng¹⁰ en 1983. Le quatrième chapitre est une présentation d'un ouvrage de Ngoma-Binda¹¹ contenant les jalons d'une histoire de la philosophie africaine. Le cinquième et dernier chapitre du Livre III est une synthèse générale de la naissance de la modernité en philosophie africaine. Nous aborderons cette question de la modernité de la philosophie africaine quand nous examinerons l'approche de Biyogo dans la construction de son récit historique.

Le Livre IV comporte quatorze chapitres, trois dans la première partie et onze dans la deuxième partie. La première partie porte le titre de : Les grandes pensées de la postmodernité et du néo-

8 Hountondji, J. Paulin (1976). Sur « la philosophie africaine ». Paris : Maspéro.

9 Diagne, Pathé (1981).

10 Dieng, A. A mady (1983).

11 Ngoma-Binda, E. (1994).

pragmatisme. Dans le premier chapitre, Biyogo procède à une présentation succincte de *la philosophie de la traversée* de J.-G. Bidima. Dans le deuxième chapitre, il présente le courant postmoderne de Burahima Ouattara, textes à l'appui. Dans troisième chapitre, il soumet la philosophie africaine à l'épreuve de la philosophie du revenir : entre la déconstruction et le néo-pragmatisme. Nous trouvons dans ce chapitre des éléments précieux de son approche de la philosophie, ainsi qu'une synthèse des trois philosophies africaines postmodernes : la philosophie de la traversée de Bidima, la philosophie de l'altérité de Ouattara et la philosophie du revenir de Biyogo. La conclusion de ce la première partie du dernier livre du quatuor de l'histoire de la philosophie africaine porte le titre de : *La philosophie africaine à l'épreuve des paradigmes ironiste, déconstructiviste et du revenir*¹².

La deuxième et dernière partie du Livre IV porte sur des relectures de la pensée africaine. Au premier chapitre, l'auteur procède à la réévaluation du moment de la Négritude et pose des fondements épistémologiques solides pour la critique de la critique de la négritude. Au deuxième chapitre, il présente la philosophie orphique de la négritude. Au troisième chapitre, il expose au grand jour l'obscurantisme des Lumières en occident face à la Traite négrière. Puis il revient à la philosophie africaine face au courant marxiste au quatrième chapitre, avant d'aborder la théorie critique en philosophie africaine au cinquième chapitre. Au sixième chapitre, Biyogo présente la philosophie africaine des sciences, puis au septième chapitre, le courant pragmatiste des philosophes afro-américains, au huitième chapitre, le néo-pragmatisme et le diopisme, au neuvième chapitre, le courant de la philosophie politique, au dixième chapitre, la remise en question des traditions, et au onzième et dernier chapitre, la relecture heideggérienne de l'échec du tempelsianisme. C'est une révisitation de Tempels. Comme pour dire, on ne peut philoso-

12 Livre IV, p. 187

pher en Afrique depuis 1945 sans parler de Placide Tempels. Et pourtant, la pratique de la philosophie existe dans ce vieux continent de puis des siècles avant la publication de la philosophie bantu. Laissons de côté le débat sur la philosophie bantu de baluba shakandi¹³ et poursuivons notre enquête sur la méthodologie de l'écriture de l'histoire de la philosophie de Grégoire Biyogo.

Dans son quartette philosophique, l'auteur procède à l'élaboration de ce qu'il appelle « la première¹⁴ histoire de la philosophie africaine, en examinant la pensée de ses philosophes et en présentant les controverses, les principaux courants qui ont apporté des déplacements problématiques et thématiques, et qui ont plus contribué à renouveler son paysage.¹⁵ » La question centrale de sa recherche est celle de l'origine de la philosophie occidentale. Pour traiter cette question, il commence par parcourir les textes des grands historiens de la philosophie occidentale tels que Diogène Laërce et

13 Placide Tempels menant ses recherches anthropologiques pour connaître la pensée profonde des bantu chez les baluba shakandi du Katanga, à Kamina, et non chez les Baluba du Kasai comme l'affirme Biyogo dans son ouvrage.

14 L'ouvrage de Biyogo n'est pas du tout la première histoire de la philosophie africaine. Car avant lui, quatre philosophes de l'Université du Congo Kinshasa ont écrit sur l'histoire de la philosophie africaine : A. De Smet avec Nkombe Oleko, Ngoma Binda et Jean Kinyongo Jeki. Il y a plus. En 2002, trois ans avant la rédaction de l'ouvrage de Biyogo, Barry Hallen a édité un livre intitulé : « A short history of African Philosophy » à Indiana University Press. Le premier chapitre de ce livre porte le titre de : The Historical Perspective. Tandis que le neuvième et dernier chapitre qui s'intitule « Histories, Anthologies, Introduction to African Philosophy, Journals, and Web Sites, » contient des nombreuses indications bibliographiques sur l'histoire de la philosophie africaine. Parmi ces indications se trouve la toute première histoire compréhensive et détaillée de la philosophie africaine écrite par le philosophe Kenyan D. A. Masolo sous le titre de : African Philosophy in Search of Identity, en 1994. Bien avant Masolo, Tsenay Serequeberhan a écrit un bon livre d'histoire de la philosophie africaine sous le titre de African Philosophy : The Essential Readings (1991). Le professeur Alfonse Josef Smet est sans doute le tout premier historien et bibliographe de la philosophie africaine. Il écrit sur le sujet depuis 1974. Il est peut-être le Diogène Laërce de la philosophie africaine, tandis que le professeur Biyogo est notre Émile Bréhier ou notre Frederck Copleston, cet illustre historien de la philosophie dans la tradition britannique. L'oeuvre de Biyogo est sans doute le premier travail de reconstruction méthodique de l'histoire de la philosophie africaine au 21^{ème} siècle.

15 Livre IV, p. 193.

Émile Bréhier. C'est en le suivant attentivement dans sa lecture et sa relecture des partisans de la théorie de l'origine helléniste de la philosophie que nous l'avons surpris entrain d'utiliser un outil méthodologique approprié aux démontages et aux remontages des textes philosophiques à partir de leurs fondements historiques et scientifiques. C'est cette méthode philosophique de Biyogo qui constitue l'objet principal de ce travail.

II. La méthode déconstructiviste du revenir néo-pragmatique en histoire de la philosophie africaine

Très méthodique, Biyogo lit et re-lit les textes classiques de l'histoire de la philosophie et les productions théoriques de la philosophie africaine à travers la grille « du revenir néo-pragmatique. » Que signifie cette expression technique selon notre philosophe ? Répondre à cette question constitue l'objectif principal de la présente recherche sur la première lecture post-moderniste des écrits philosophiques africains. Biyogo s'applique à cette nouvelle lecture à travers quatre livres. Chacun de ses livres est comme une phase de sa lecture. C'est comme quatuor chantant la merveilleuse mélodie de la philosophie africaine composée par un vrai Maestro du rythme de la raison philosophique africaine alimentée par sa conscience historique. C'est dans ce sens que nous parlons de son quatuor ou de son quartette.

L'objectif principal de sa recherche est « la déconstruction radicale de la tradition philosophique occidentale¹⁶ » qui refoule la question centrale de toute histoire sérieuse et scientifique de la philosophie, la question de son origine. Il procède à une véritable déconstruction du fondement de l'historiographie occidentale de la philosophie pour développer une nouvelle historiographie de la philosophie fondée sur des données historiques. Sa méthode d'écriture

16 Livre 4, p.191

de l'histoire de la philosophie africaine en quatre volumes le conduit à poser les bases de son historiographie dé-constructiviste et néo-pragmatique.

1. Le revenir néo - pragmatique de Grégoire Biyogo

Notre philosophe introduit sa grille de lecture de l'histoire de la philosophie africaine au Livre I en ces mots :

« Pour ma part, j'entends principalement présenter les grands courants de pensée, dans un ordre chronologique, en insistant sur les pensées dissidentes, les différents liens qui les unissent ou les séparent. J'entends m'arrêter sur les auteurs ayant déployé une philosophie dont la lisibilité est attestée. La méthode sera déconstructiviste et néo-pragmatiste et classificatoire¹⁷. Plusieurs questions internes à la discipline sont à élucider¹⁸... »

La lecture de ce paragraphe nous pousse à chercher à mieux connaître la méthode « déconstructiviste et néo-pragmatiste ». Nous verrons plus tard comment l'auteur essaie de recourir à la classification dans ses lectures et ses relectures des textes philosophiques Africains. Cet effort technique est basé sur des critères taxinomiques plus ou moins bien définis. Nous nous arrêterons sur sa taxinomie quand nous aborderons son historiographie, c'est-à-dire la manière dont l'auteur écrit son histoire de la philosophie africaine, les différentes périodes qu'il distingue à travers cette histoire mouvementée de la réflexion africaine sur la totalité du réel en vue d'en élucider le sens profond et les conditions de possibilité de son déploiement historique.

Pour mieux cerner les principales articulations de son approche, nous allons parcourir tout le troisième chapitre de la pre-

¹⁷ C'est nous qui soulignons en gras les mots clés de sa grille de lecture et d'écriture de l'histoire de la philosophie africaine.

¹⁸ Biyogo, Grégoire (2006). Histoire de la philosophie africaine. Livre I, p. 31 (C'est nous qui écrivons en gras).

mière partie du Livre IV¹⁹. Rappelons-nous que la première partie du Livre IV a pour titre : *les grandes pensées de la postmodernité et du néo-pragmatisme*. Tandis que le troisième chapitre qui vient après le premier, consacré à Bidima et la philosophie de la traversée, et le second qui traite du courant postmoderne de Burahima Ouatara, porte le titre révélateur de : *la philosophie africaine à l'épreuve du pragmatisme ironiste et du revenir*.

Bien que placé dans le dernier volume de sa publication, ce chapitre constitue la toile de fond de tout son ouvrage. C'est dans ce chapitre que se trouvent les concepts clés de l'approche de notre historien de la philosophie africaine, ainsi que la synthèse des trois philosophies africaines postmodernes, les philosophies de la traversée, de l'altérité et du revenir²⁰. C'est pour cette raison que nous commençons notre examen technique par une étude minutieuse de ce chapitre entièrement consacré à sa méthode. Nous allons le parcourir presque point par point pour mieux saisir ses principaux outils conceptuels.

2. *La dé-construction et le re-venir*²¹

Dé-construction et re-venir, tels sont les deux concepts de base, mieux les deux piliers, de son approche de l'histoire de la philosophie africaine, voire de sa relecture de l'histoire de la philosophie. Car à travers les quatre livres de son histoire de la philosophie africaine, l'auteur passe souvent en revue l'histoire de la philosophie antique, médiévale, moderne et contemporaine, en insistant sur la question de son origine qu'il prend soin de distinguer de celle de

19 Livre IV, p. 39

20 Livre IV, p. 69

21 C'est le premier thème abordé au chapitre 3 de la première partie du Livre IV. L'auteur écrit ce sujet comme suit dans son livre : 1. La méthode (déconstruction et revenir). Nous avons effacé les parenthèse dans notre synthèse et écrit en gras le titre de cette section qui contient les instruments méthodologiques de l'écriture de l'histoire postmoderne de la philosophie africaine en quatre livres.

son commencement²². Il n'hésite pas d'engager un dialogue avec les historiens²³ de la philosophie occidentale les plus célèbres pour poser le problème de l'origine de la philosophie à partir de leurs propres découvertes historiques. En procédant ainsi, il aborde l'histoire de la philosophie à la lumière des données historiques éprouvées concernant le berceau égyptien de la philosophie grecque. Le fondement scientifique de cette découverte lui permet de rattacher l'histoire de la philosophie africaine moderne et contemporaine à sa vraie origine. Il arrive ainsi à poser les fondements épistémologiques pour reconstruction de l'histoire de la philosophie africaine depuis ses vraies origines découvertes par trois autres philosophes africains, Anta Diop²⁴, Bilolo²⁵ et Obenga²⁶.

Biyogo aborde l'histoire de la philosophie africaine dans le contexte historique de la civilisation Négro-africaine traumatisée et défigurée par la Traite, le colonialisme et le néo-colonialisme. Il la déconstruit, la démonte, la met en pièces pour mieux l'examiner, l'explorer, l'analyser. Puis il ramasse une à une les pièces détachées, pour les assembler et remonter ainsi une structure plus dynamique, re-écrire un discours philosophique plus significatif pour son temps, l'époque de la postmodernité. Il appelle cette démarche, «la renaissance», le « revenir dé-constructiviste et néo-pragmatiste ».

22 En effet, selon Biyogo, la question concernant l'origine de la philosophie n'est pas à confondre à celle de son commencement.

23 Diogène Laëce, Livre I, p. 20, 80; Charles Werner, Livre I, p.81;Émile Bréhier, Livre I p. 17, 48, 50, 51; Christian Delacampagne, Livre I, p. 29, 30.

24 Anta Diop, Cheik (1976). « Existe-t-il une philosophie africaine? » In Séminaire sur la philosophie africaine, Addis-Abbeba, 15p, polyc.

25 Bilolo, Mubaminge (1994). « Métaphysique pharaonique: IIIe millénaire av. J.-C. » prolégomènes et postulats majeurs. Volume 4, Académie de la pensée africaine: Pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes I, Volume 4 -Academy of African thought & Centre d'études égyptologiques C.A. Diop del'Institut africain d'études prospectives de Kinshasa, Section I, Éditions Menaibuc.

26 Obenga, Théophile (2005). L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque. Khepera, L'Harmattan.

Les principes fondamentaux et les règles de cette méthode philosophique se déploient en trois phases :

- A. La phase de la dé-construction de l'histoire de la philosophie en générale et de celle de la philosophie africaine en particulier, avec la description de ses objets, ses controverses, ses identités multiples entraînant la lecture relativiste de la vérité et de la philosophie elle-même. Cette phase conduit le philosophe à la rencontre de la question de l'héritage de la pensée philosophique africaine encore éparse, sans taxinomie ferme ni corpus exigeant l'introduction des mutations et des ruptures profondes au sein d'une tradition dogmatique pour orienter la réflexion vers des horizons encore inexplorés.
- B. La phase du revenir, comme mouvement infini de fluidité de la pensée, contre la rigidité des concepts classiques, et l'illusion d'une vérité stable, explorant l'horizon indéfini du vrai, en l'étirant, en rejetant le mythe de son épuisement. Il s'agit de re-examiner ce qui a été dit en philosophie africaine ou sur la philosophie africaine, donnant ainsi droit à un retour critique sur les traditions figées ou supposées stables. Le RE du verbe REVENIR invite à un examen permanent des acquis, à la recherche infinie ou continue de la vérité.
- C. La phase du re-venir à la fois ironiste et dé-constructiviste consiste à démonter tout ce qui se donne comme immuable en philosophie. Le re-venir ironiste traite avec ironie toute vérité dite immuable, absolu, fixe. L'ironie revenentielle éloigne la philosophie africaine, voire tout discours philosophique, de toute illusion fixiste et déterministe²⁷. Le re-venir pragmatique recherche des nouvelles formes de solidarités par l'activité scientifique, au nom de l'accord librement consenti, sachant qu'« aucun discours n'est vrai pour tous les contextes ni supérieur à un

27 Livre IV, p. 43

autre²⁸». Le revenir est questionnement incessant, analyse dynamique, mobile, entre déconstruction et ironie de la description ou de l'autocréation de soi²⁹. Nous retrouvons ici le disciple du maître de l'ironie néo-libérale et pragmatique, Richard Rorty³⁰.

Le paradigme du re-venir est la clé de l'écriture postmoderne de la philosophie africaine. Toute la production philosophique de Biyogo s'articule à travers cette approche. «Le paradigme du revenir entend pulvériser les vestiges de la ruse autoritaire du Logos indentitariste et tautologique de la philosophie africaine. Il apparaît comme une pensée spectrographique en cela que le revenir est toujours déstabilisation du stable, horizonnement vers le lointain et plus encore vers l'inapprochable, visant à l'inaccomplissement à l'inachèvement.³¹»

Le re-venir est subversive. Le re-venir est néo-sceptique au plan strictement logique. C'est une réélaboration de l'analyse inventive et subversive des nouveaux langages possibles. C'est une pensée toujours mouvante, un recommencement incessant de la philosophie. «Le revenir porte une mémoire rêvant d'avenir, et questionne intensément les héritages de la philosophie qui parle comme dit Derrida «de ce qui arrive, ce qui arrive demain.³² »

« La philosophie du revenir dément toute conception irréversible de la défaite, de l'oubli et du mouvement. Il y a comme un recommencement incessant de la philosophie.³³» Le re-venir provoque des bouleversements de la pensée. En parcourant l'histoire de la philosophie africaine de Biyogo, le lecteur attentif réalise comment son approche théorique provoque des bouleversements de l'histoire de la philosophie universelle dès l'introduction de son examen philo-

28 Livre IV, p. 42, citant Rorty.

29 Livre IV, p.43

30 RORTY, Richard (1993). Contingence, ironie et solidarité. Paris: A. Colin.

31 Livre IV, p. 45

32 Livre IV, p. 46. C'est nous qui soulignons les mots clés de la méthode de l'auteur.

33 Livre IV, p. 46

sophique de la question sur l'origine et le commencement de la philosophie à travers la grille de la critique historique basée sur des faits. Fidèle au principe de la falsifiabilité³⁴, il remet en question toute vérité d'école qui ne résiste pas à l'épreuve de l'histoire de la philosophie et de la science.

Le re-venir se donne à travers son écriture comme une épistémologie des sciences humaines et de l'histoire. Il présente cette épistémologie sous le nom de «revenir asymétrique». Le développement théorique de cette approche commence par le principe de l'abandon des hypothèses réfutées. Car pour Biyogo, « les grandes révolutions de la science passent par l'accord en vue de l'abandon des hypothèses réfutées et par la résolution des problèmes à l'appui d'une science attentive à la représentation asymétrique de l'univers.³⁵»

Le paradigme du re-venir répond à l'âge chaologique de la science³⁶. Le re-venir est à la fois post-moderne et néo-pragmatique. À l'instar de ces deux derniers courants, la philosophie du revenir remet en question les grandes thèses produites dans l'histoire de la philosophie en général et dans l'histoire de la philosophie africaine. Le re-venir est une relecture de l'origine de la philosophie, de son commencement dans le monde et de son développement en Afrique.

Examinons l'application de la grille du re-venir déconstructiviste dans l'écriture de l'histoire de la philosophie africaine en quatre livres par Grégoire Biyogo. Concentrons-nous surtout sur les deux premiers livres, tout en exploitant certaines données du paradigme en question dans les deux autres livres. Car le Livre I est un

34 La falsifiabilité, selon Karl Popper, peut se définir de la manière suivante : un énoncé est falsifiable « si la logique autorise l'existence d'un énoncé ou d'une série d'énoncés d'observation qui lui sont contradictoires, c'est-à-dire, qui la falsifieraient s'ils se révélaient vrais » K.POPPER, cité par A. CHALMERS (1987), dans *Qu'est-ce que la science ?*, Paris, La Découverte, p. 76.

35 Livre IV, p. 56-57

36 Livre IV, p. 60-68

véritable chantier du re-venir déconstructionnel de Biyogo. Tandis que le Livre II constitue la fondation du re-venir constructionnel qui se poursuit dans les Livres III et IV.

Le revenir ironiste et néo-pragmatique de Biyogo commence par la déconstruction avant d'amorcer l'écriture de l'histoire de la philosophie africaine par la reconstitution de ses périodes historiques et de ses grands courants à travers quelques livres de synthèse. Nous projetons nous consacrer à un examen complet de tous les quatre livres dans une exploration plus fouillée de l'historiographie déconstructiviste de Biyogo. Une telle étude dépasse largement le cadre de cet examen préliminaire de son approche. Nous nous limitons aux Livres I et II pour mettre en lumière les deux versants de l'application de l'approche postmoderne de l'histoire de la philosophie africaine.

III. L'application du revenir néo-pragmatique dans le livre I

Le traitement dé-constructiviste du problème

De l'origine et du commencement de la philosophie Dans le livre I: le berceau égyptien de la philosophie

Avant de progresser dans notre quête de l'application de la méthode de Biyogo en histoire de la philosophie africaine, résumons une fois de plus les grandes articulations de son œuvre principale. Son approche dé-constructiviste lui permet d'articuler les quatre livres de son histoire de la philosophie africaine de telle manière qu'ils forment ensemble un tout. Le premier livre pose les bases méthodologiques et théoriques d'une introduction à l'histoire de la philosophie africaine ancienne, à travers un examen rigoureux du problème de l'origine et du commencement de la philosophie³⁷. Ce questionnement radical entraîne la déconstruction de la thèse hellénisante de l'origine de la philosophie. Le second livre porte sur

37 Livre I, p.15

l'histoire de la philosophie africaine moderne et contemporaine. Le troisième livre présente les grands courants avec quelques ouvrages philosophiques africains. Le quatrième et dernier livre aborde les développements les plus récents de la philosophie africaine, à travers ce que l'auteur qualifie « la naissance du relativisme postmoderne et du néo-pragmatisme³⁸».

Tous ces quatre livres forment ensemble une véritable déconstruction re-constructive de l'histoire ancienne, moderne et contemporaine de la philosophie africaine à partir d'un démontage quasi-systématique des textes philosophiques historiques. C'est à partir de son démontage que l'auteur découvre les différents moments historiques de la philosophie africaine, ainsi que ces principaux courants.

Rappelons-nous que le premier livre comprend trois parties, et commence par des dédicaces de l'auteur à Diogène Laërce et à Paulin J. Hountondji, un avant-propos et des préliminaires. La première et la deuxième partie de ce livre comprennent chacune trois chapitres. Tandis que la troisième partie comprend quatre chapitres, suivis d'une conclusion, avec une bibliographie et une table des matières.

Il est intéressant de noter le fait que l'auteur dédie son ouvrage à un ancien historien de la philosophie, Diogène Laërce, et à un critique acharné de « l'ethnophilosophie » africaine, Paulin Hountondji, qui prit soin de définir la philosophie africaine comme un ensemble des textes philosophiques écrits par des africains. Les deux références au tout début de son ouvrage constituent un signe du mouvement de son investigation qui débute par le démontage des thèses historiques concernant l'origine et le commencement de la philosophie pour ouvrir la voie à la reconstruction de l'histoire de la philosophie africaine fondée sur des faits historiques avérés.

Dans son avant-propos, Biyogo commence par souligner le besoin d'écrire une histoire de la philosophie africaine, car, selon ses

38 Livre I, p. 16

propres mots, « cette discipline est d'abord une initiation à la philosophie, et par un certain côté, une invitation à mettre ensemble philosophie et science.³⁹» Puis il pose le problème de la « relocalisation » du berceau égyptien de la philosophie. L'histoire de la philosophie revisite sans cesse le problème du commencement de la philosophie en mettant sans cesse ce commencement en question⁴⁰. Il introduit ainsi la nécessité de remettre en question l'argument classique de l'origine helléniste de la philosophie. Car cette position d'école n'est pas une vérité immuable, infaillible ou infalsifiable.

« L'histoire de la philosophie invite à revenir sans cesse à son origine, comme une tâche nécessaire, pour tenter, à bien regarder, de comprendre ce que philosopher veut dire en son commencement et pour espérer l'entendre dans l'histoire de ses multiples recommandements.⁴¹» L'historien de la philosophie se prépare ainsi à soumettre le problème de l'origine et celui du commencement de la philosophie au crible de la critique historique. Tel sera le premier point d'application de sa dé-construction de l'histoire de la philosophie telle qu'écrite par les auteurs classiques comme Émile Bréhier⁴² ou Frederick Copleston⁴³.

Dans ses préliminaires, il revient au problème du commencement de la philosophie après avoir esquissé la structure de son ouvrage⁴⁴. Il avance progressivement les preuves historiques concernant l'origine égyptienne de la philosophie⁴⁵. Il brise le long silence entre-

39 Livre I, p.10

40 Livre I, p. 10

41 Livre I, p.11.

42 Bréhier, É. (1931, 1938, 1981). Histoire de la philosophie, 3 vols. Paris : PUF.

43 Frederick Copleston, Jésuite, célèbre écrivain de l'histoire de la philosophie en anglais. Dans son *History of Philosophy*, Volume 1, Greece and Rome, cet ancien professeur de l'histoire de la philosophie à London University ignore l'origine égyptienne de la philosophie grecque.

44 Livre I, p.15.

45 Livre I, p. 16-17.

tenu au sein de l'école occidentale sur ce sujet devenu tabou. Car il faut une réponse claire et précise à cette question cruciale. « A différer plus longtemps l'examen de cette question, à l'abandonner dans l'indétermination, on laisserait planer une ambiguïté qui est loin d'être un détail, mais un problème qui entacherait le destin même de cette discipline, l'ensemble de ses développements et de ses orientations qui s'en ressentiraient inéluctablement dans la façon dont elle traite et résout ses questions, le choix des corpus, des définitions ...⁴⁶»

La notion même de philosophie contraint au questionnement de son origine et de son commencement historique. Car la philosophie n'est pas une sagesse fermée, inaccessible, mais plutôt une sagesse ouverte, une quête inachevée, selon les mots de l'un de trois maîtres de Biyogo, Karl Popper⁴⁷. Il nous faut commencer toute écriture et ré-écriture d'une histoire de la philosophie par l'histoire de l'origine et du commencement de la philosophie pour une meilleure compréhension de son évolution et de ses révolutions, de ses progrès et de ses régressions. Pour Biyogo, l'histoire de la philosophie africaine, comme d'ailleurs toute histoire, s'inscrit au centre de la critique historique de son origine. Il inaugure ainsi l'heure de l'écoute des textes philosophiques anciens parlant de l'histoire de cette discipline humaine. « L'histoire de la philosophie, cette science patiente, méticuleuse, attachée à la description des doctrines, des courants de pensée et des théories est à l'écoute des textes philosophiques.⁴⁸»

L'histoire de la philosophie est essentiellement une initiation à la philosophie⁴⁹. En se mettant à l'écoute des textes philosophiques concernant l'origine de la philosophie, on réalise la nécessité de dé-

46 Livre I, p.20

47 Popper, Karl (1981). La Quête inachevée. Paris : Calman-Lévy. Cité par Biyogo, Livre I, p. 21.

48 Livre I, p.22-23

49 Livre I, p.23

passer les réponses traditionnelles à cette question et de retourner aux données historiques. C'est ce que Biyogo tente d'accomplir dans la première partie de son premier livre consacrée aux éléments méthodologiques et théoriques. Il se livre à une pratique systématique de remise en question radicale de toutes les réponses de la nature idéologique concernant cette question et ouvre ainsi le chemin qui mène vers une écriture philosophique et scientifique de l'histoire de la philosophie. Quelles sont les difficultés inhérentes à l'élaboration d'une histoire de la philosophie ? Telle est la première question qu'il explore au premier chapitre. Il commence par identifier la difficulté de choisir la matière qu'il faut traiter. Puis la méthode à suivre. Il finit par choisir la présentation des grands courants de la pensée philosophique africaine, dans un ordre chronologique, en insistant sur les pensées dissidentes. Il s'arrête sur la pensée des auteurs ayant déployé une philosophie dont la lisibilité est attestée⁵⁰.

Du premier au dernier chapitre de son ouvrage, Biyogo demeure fidèle à son approche de l'histoire de la philosophie africaine qu'il a prît soin de définir en ces termes : «La méthode sera déconstructiviste et néo-pragmatique et classificatoire.⁵¹» Son entreprise déconstructiviste de l'histoire de la philosophie commence par la formulation de trois questions internes qui se pose à tout celui qui entreprend la rédaction d'une histoire de la philosophie, selon Émile Bréhier⁵²:

1. Quelles sont les origines et quelles sont les frontières de la philosophie ?
2. Dans quelle mesure la pensée philosophique a-t-elle un développement suffisamment autonome pour faire l'objet d'une histoire distincte de celle des autres disciplines scientifiques ?

50 Livre I, p. 31

51 Livre I, p. 31

52 Bréhier, Émile (1931, 1981, 1994). Histoire de la philosophie, 3 vol. Paris, PUF. Coll. « Quadrige » (7ème édition), Cité par Biyogo, Grégoire, Livre 1, p. 31-32.

3. Peut-on parlé d'une évolution régulière ou d'un progrès de la philosophie ?

Biyogo choisit de répondre à la première question en déconstruisant la réponse classique concernant l'origine et le commencement de la philosophie. Car, à sa connaissance, ce problème oublié tout au long de l'histoire de la philosophie est un problème ancien, longuement débattu par les historiens de cette discipline. La position hellénisante d'Émile Bréhier étant largement dépassée par les connaissances historiques actuelles, Biyogo se propose d'y revenir pour tenter de formuler une réponse basée sur des faits historiques avérés⁵³. Biyogo procède ainsi à un véritable retour du refoulé. Par son re-venir, il reformule la question de l'origine et se propose de répondre avec des faits historiques solides.

Au premier palier de son re-venir historique, il y a le témoignage des premiers penseurs grecs attestant que l'Égypte est le berceau de la philosophie et des sciences⁵⁴. L'auteur s'en tient ici aux dépositions des premiers philosophes grecs, qui se sont présentés eux-mêmes avec fierté comme des élèves des prêtres érudits d'Égypte : Thalès de Milet, Pythagore et Solon. Des sources historiques sur les échanges scientifiques et philosophiques entre l'Égypte ancienne et la Grèce sont encore accessibles. Biyogo est rigoureux dans sa recherche des faits, examinant l'école doxographique, la période helléniste et romantique, et autres érudits de l'histoire de la philosophie qui sont venues à des conclusions semblables à celles de Biyogo. L'examen minutieux de toutes ces sources nous conduit à la conclusion que la plupart des grands scientifiques et penseurs grecs se sont ressourcés en Égypte d'où ils ont ramené la science des prêtres.⁵⁵

Sept penseurs grecs sont reconnus par les historiens de la philosophie comme ayant suivi leur initiation aux sciences et à la philo-

53 Livres I, Première partie, Chapitre 3. De la position hellénisante d'Émile Bréhier à la clarification de l'intérêt de la question, p. 47-52.

54 Livre I, p. 55

55 Livre I, p. 65.

sophie en Égypte. Il s'agit de Thalès de Milet, Pythagore de Samos, Solon d'Athènes, Hippocrate, Démocrite d'Abdère et Articlès, allias Platon et Eudoxe de Cnide⁵⁶. Biyogo atteste :

« En somme, les témoignages rapportés par les Anciens, les penseurs grecs et latins, les historiens de la philosophie, les égyptologues sont formels : l'Égypte a donné naissance à la philosophie, aux sciences géométriques, astronomiques et médicales, que les penseurs grecs, au nombre desquels Thalès, Pythagore, Solon...Hippocrate, Oenopide, Démocrite, Eudoxe de Cnide et Platon ... ont recueilli pendant leur voyage en Égypte, avec les enseignements des prêtres savants et philosophes.⁵⁷»

Au moins quinze penseurs grecs initiés en Égypte peuvent être bien établie, et les noms des v penseurs grecs s'étant rendus en Égypte sont bien connus⁵⁸. Les faits historiques concernant l'origine de la philosophie grecque sont donc bien établis. Pourquoi persiste-t-on à soutenir la thèse helléniste de l'origine de la philosophie ? Parce qu'on pense que la pensée égyptienne était plus religieuse et mystique que philosophique.

Biyogo démonte ce préjugé en présentant au deuxième chapitre de la deuxième partie du Livre I, les textes de la philosophie égyptienne. Égyptologue de formation, capable de lire la langue des anciens Égyptiens, il traduit en français les grands courants philosophiques de l'Égypte ancienne et quelques concepts de la philosophie Égyptienne, tout en avançant des arguments solides en faveur de l'existence d'une philosophie en Égypte avant l'émergence de cette discipline en Grèce. La philosophie en Égypte s'écrivait selon cinq courants⁵⁹. Les courants de la philosophie de ce qui est caché, secret, *seschat* en égyptien, à ne pas confondre avec ce qui est inexplicable à

56 Livre I, p. 66 à 79

57 Livre I, p. 81

58 Livre I, p. 82-83

59 Livre I, p.87

travers les textes que nous ont légués les savants et les prêtres égyptiens, anticipent les grandes questions de l'ontologie moderne. Ces écoles ont examiné, entre autres, philosophie, l'astronomie et le concept de chaos, souvent à travers une structure héliocentrique. Biyogo n'arrête pas aux écoles philosophiques. Il fournit de la preuve documentaire sur le développement des mathématiques et sciences en Égypte ancienne, en examinant les papyrus mathématiques qui sont stockés dans divers musées et archives. Ils sont preuve irréfutable que les philosophes égyptiens étaient en train d'explorer des questions de mathématiques complexes aussitôt que 1991 avant JC. Biyogo continue avec sa mission en passant en suite à reconnaître la propension des égyptiens pour l'enquête scientifique, évident par leurs études en astronomie, la médecine (la science d'embaumement par exemple), l'anatomie humaine, la chimie et la biologie.

Des arguments solides en faveur de l'existence de la philosophie en Égypte avant l'émergence de la philosophie grecque sont avancées par Aristote⁶⁰, Isocrate⁶¹, Clément d'Alexandrie⁶², Mayanassis⁶³. Les Égyptiens commencèrent à philosopher et à pratiquer les sciences avant les grecs, et ont initié les derniers à l'amour de la sagesse et aux recherches scientifiques. Des textes philosophiques existent et constituent des preuves matérielles solides de l'existence de la pensée en Égypte ancienne.

Quelques concepts clés de la philosophie égyptienne à partir des textes qui sont accessibles aujourd'hui :

- A. Le premier concept le plus étudié est celui de la *maât*. C'est le pivot de la pensée égyptienne. C'est un concept d'origine cosmologique, avant d'être éthique. « *Maât* est l'essence de la philosophie, l'ordre dynamique qui ouvre sur le vrai...

60 Livre I, p. 96

61 Livre I, p.97

62 Livre I, p. 97

63 Livre I, p. 97

C'est la substance sans laquelle le monde devrait plonger dans le chaos.⁶⁴» *Maât* signifie à la fois harmonie et justice universelle

- B. Le deuxième concept de la philosophie égyptienne retenu par Biyogo est *isefet*. Le principe de désordre, du chaos, de la destruction qu'il convient de dompter, de vaincre. En fait, c'était en réponse à *isefet*, incorporée par les déluges qui ont menacé d'engloutir le Nile, que des scientifiques ont donné naissance à la géométrie. Le concept de *isefet* est un ancêtre lointain du principe de contradiction ou du concept d'antithèse de la thèse qu'il faut surmonter par la synthèse.
- C. Le troisième concept fondamental de la philosophie de l'Égypte ancienne est le *djet*. « Ce concept désigne le mouvement du revenir éternel, l'éternel retour de l'Un - divisé jusqu'à l'infini (*heh*).⁶⁵» Nous retrouvons ici l'origine de la dialectique.
- D. Le quatrième concept majeur de la philosophie égyptienne est *noun*. Ce concept désigne l'océan du possible. « C'est lui qui contient toute chose à l'état virtualité. Il est la condition de tout ce qui est tandis que lui n'a ni origine ni fin. C'est l'inconditionné. Il est le principe de l'inconditionnalité et de l'autoréférentialité. Le *noun* est la cause et la fin de tous les étants.⁶⁶» Le *noun* est l'ancêtre du concept de l'Être en philosophie.
- E. Le cinquième concept s'appelle *ankh*. Ce mot signifie la vie, la vitalité, et plus encore l'invention permanente de la vie. « Toute l'Égypte a ainsi pensé la vie comme la norme de l'existence.⁶⁷» N'est pas cette concept que nous retrouvons

64 Livre I, p. 99

65 Livre I, p. 100

66 Livre I, p 100-101

67 Livre I, p.101

au centre de l'ontologie africaine? Dans cette conception philosophique, il y a un avant-vie (L'Égypte cosmique), une vie (L'Égypte terrestre) et un après-vie (L'Égypte céleste et le Douat). Pour les anciens Égyptiens, comme pour les Africains d'hier et d'aujourd'hui, la vie est partout. « Tout est doué de la vie: les nombres, les êtres animés ou inanimés. Toute est célébration de la vie.⁶⁸» Telle est la pensée centrale de la philosophie héliopolitaine à travers l'Hymne à Aton du prêtre Akhenaton⁶⁹.

En suivant attentivement l'introduction de ces quelques concepts fondamentaux de la philosophie égyptienne, nous entrons progressivement dans un univers conceptuel bien articulé. Dans cette architecture, tous les concepts trouvent leur signification ultime dans la vie. Nous ne sommes pas loin du vitalisme découvert par Placide Tempels chez les sages baluba du Katanga. « L'Égypte refuse la mort. Elle rejette la mort et magnifie le mouvement dialectique de la vie - de l'esprit.⁷⁰» Cette conception vitaliste de notre être cosmique, historique et transhistorique est une marque déposée de la philosophie africaine.

À cette étape de notre exploration de l'histoire de la philosophie africaine écrite par le professeur Grégoire Biyogo, retenons la thèse principale du Livre I qu'il résume lui-même en ces mots :

« Le commencement de la philosophie est datée de l'École de Thèbes, au III^{ème} millénaire avant notre ère, avec la philosophie des mystères, tandis que le commencement de la philosophie grecque est daté des premiers penseurs de l'Asie Mineure, notamment au VII^{ème} siècle avant notre ère, avec Thalès le Milésien et Pythagore de

68 Livre I, p. 101

69 Livre I, p.101

70 Livre I, p.102

Samos. La philosophie égyptienne a donné naissance à la philosophie grecque. Cela est aujourd'hui incontestable.⁷¹»

Telle est la thèse qui remplace celle de l'origine helléniste de la philosophie démolie radicalement par des preuves historiques.

Dans le troisième chapitre du Livre I, l'auteur examine la question de l'origine de la philosophie égyptienne. La thèse que l'Égypte est le berceau de la philosophie est scrutée par philosophes africains, dont leurs argumentations peuvent être résumé comme suit : Fabien Eboussi-Boulaga rejette l'allégation du berceau égyptien de la philosophie. Car cette thèse manque de pertinence. La recherche de l'origine en se projetant dans le passé est un mouvement ruineux, une perte de soi, une démarche illusoire. « Le passé ne prescrit rien, ne détermine rien et ne sauve personne.⁷²» La philosophie, elle-même, semble délégitimer la pertinence du débat sur l'origine au profit de ce qu'elle doit considérer comme moment déterminant : « La philosophe ne commence jamais, elle recommence toujours.⁷³»

Pour répondre à Eboussi, Biyogo introduit, au chapitre deux du Livre I, la distinction entre l'origine et le commencement de la philosophie. « La première notion - celle de l'origine - présuppose une théorie explicative d'un phénomène et renvoie aux temps anciens qui l'ont vu naître, tandis que le commencement renvoie à l'histoire, et exige de la sorte la datation la plus précise possible du phénomène.⁷⁴» En d'autres termes, il s'agit ici, non pas d'un débat théorique sur l'origine de la philosophie, mais de fournir les preuves historiques matérielles sur le commencement de la philosophie. Il faut donc distinguer deux niveaux de recherche. « D'abord le commencement de l'aventure historique de la philosophie. Ensuite, l'origine de

71 Livre I, p. 105

72 Livre I, p.124

73 Livre I, p.125

74 Livre I, p. 127

cette aventure elle-même, qui lui est nécessairement antérieur.⁷⁵»
 Biyogo fournit des preuves historiques solides qui démontrent que la philosophie commença historiquement au III^e millénaire d'avant notre ère dans le sanctuaire de l'Égypte⁷⁶.

Que la philosophie soit née en Égypte n'exclut pas que son aventure puisse recommencer à plusieurs endroits. Cependant, cette apparition, selon Biyogo, n'est pas un accident ou une pure contingence. Il avance alors cinq types d'arguments des historiens de la philosophie pour expliquer le commencement de l'aventure philosophique: l'argument marxiste soutenant le développement conjoint de la science, de la démocratie et de l'économie (Grèce, Europe, Amérique du Nord); l'argument existentialiste selon lequel la conscience aiguë du manque d'être enfante la philosophie (Afrique Noire et Africains-Américains); l'argument pragmatiste considérant la nécessité pratique pour résoudre les problèmes concrets dans une société et un contexte bien déterminé comme créant le besoin de la science et de la philosophie (Égypte et Amérique); pour l'argument métaphysique la recherche de la vérité intérieure et de l'Absolu, de l'Être est à la base de la philosophie (Inde, Chine); en enfin, l'argument propre à sa philosophie du revenir qui soutient que la survie face à la destruction et le besoin incessant d'une adaptation face aux révolutions des sciences—hypothèses de l'irrégularité et de l'imprévisibilité—créent la philosophie⁷⁷. En réalité, les philosophies, comme les sciences, les techniques, les technologies, et les religions, peuvent naître de n'importe quoi et n'importe quand. La naissance et le développement du discours philosophique font partie de l'histoire de l'humanité.

75 Livre I, p. 127

76 Livre I, p.129.

77 Livre I, p. 133-134

IV. De la dé-construction à la construction de l'histoire de la philosophie africaine dans le livre II

Après la déconstruction de la thèse héliéniste de l'origine de la philosophie, Biyogo entreprend la construction de l'histoire de la philosophie africaine. Il introduit le lecteur à la philosophie africaine moderne et contemporaine, après l'initiation à la philosophie égyptienne ancienne dans le Livre I. Le Livre II est largement consacré à l'initiation aux grandes écoles de philosophie africaine. Selon la documentation fournie par Biyogo, la philosophie africaine ne commence pas avec la publication de l'opuscule de Placide Tempels en 1945 au Congo. Une autre opinion très répandue dans le milieu philosophique africain et africaniste, mais qui ne résiste pas à la critique historique. D'ailleurs, Tempels lui-même n'a jamais dit qu'il est l'initiateur de la philosophie africaine. Il se mit à l'écoute des sages bantu pour connaître leurs pensées profondes concernant l'être et l'existence historique et cosmique. Comme le sage Socrate qui n'a jamais écrit un discours de sa célèbre philosophie vantée par ses disciples, les sages bantu n'ont jamais pris le temps d'écrire leurs pensées profondes et tout ce qu'ils pensés jour et nuit de leurs pensées, de leur être et de leur situation dans le monde.

Nos propres recherches sur le terrain, au Katanga, pendant que nous suivions le cours d'histoire⁷⁸ de la philosophie africaine donné par le professeur Alfonse J. Smet⁷⁹, au campus universitaire de Lumumbashi, de 1974 à 1979, nous ont démontré que la philosophie bantu de Tempels était d'abord et avant tout la conception luba-shakandi de l'être et de la vie. Il s'agit de la sagesse profonde de nos anciens. Nous retrouvons la même sagesse dans les écrits de Henry

78SMET, A.J. (1980). Histoire de la philosophie africaine contemporaine: Courants et problèmes (Cours et documents, 5). Kinshasa-Limete, Départ. de PRA, FTC, 299 p. - Bibliographie, p.5-14 et 277-292.

79 Smet, A.J. (1982). Plaidoyer pour la Philosophie bantoue et quelques autres textes, Préface et traduction par A.J. Smet (Cours et documents, 6), Kinshasa-Limete, Dép.de PRA, FTC, VIII-100 p.

Odera Oruka (1944 -19995), ce philosophe keynan (bien connu par Paulin Hountondji) qui a popularisé le terme « Sage⁸⁰ philosophy Project », un dialogue engagé méthodiquement sur des questions de notre existence avec des sages africains qui démontrent leur amour de la sagesse dans leur penser, leur dire et agir. Le concept de l'être-force n'est pas particulier aux bantu. C'est un concept universel. Il n'est pas étonnant de le retrouver chez une ethnographe française⁸¹ interprétant le combat sorcellaire mené par un désorceleur chez les bocains comme une lutte pour la restitution de la force vitale de son patient que le sorcier désire à tout prix détruire. C'est sage de prendre au sérieux ce concept clé de notre anthropologie philosophique que nous retrouvons chez Jeanne-Favret Saada. La philosophie n'est-elle pas essentiellement l'amour de la sagesse ?

Plusieurs courants de pensées se sont développées au sein de la philosophie africaine dans le but de comprendre la dégradation extrême de l'être-au-monde du muntu, et de se ressaisir soi-même afin de surmonter la crise du muntu⁸², crise existentielle, oui, mais aussi crise historique enracinée dans les tragédies de la Traite négrière, du colonialisme et du néo-colonialisme qui poursuit encore aujourd'hui son bonhomme de chemin. Grégoire Biyogo prend soin de regrouper ces courants comme la renaissance de la philosophie moderne en Afrique⁸³, le courant à la fois original et controversé de

80 Oruka, O. H. (1990). Sage philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. E.J. Brill, Leiden , New York, Kobenhavn, Köln.

81 Favret-Saada, J. (1977). Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Gallimard : Paris.

82 Nous empruntons cette expression au titre du livre du philosophe Camerounais : Eboussi-Boulaga, F. (1977). La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie. Présence Africaine. Paris.

83 Livre II, p.14 « La Renaissance, la Négritude, l'Art nègre et la critique philosophique de ces discours constituent les sources lointaines de la re-naissance de la philosophie africaine moderne et contemporaine, après sa longue absence en Afrique – qui avait pour ainsi dire disparu depuis l'avènement de la Traite. »

l'ethnophilosophie⁸⁴, le courant de la critique du tempelsianisme et de l'ethnophilosophie⁸⁵, le courant de la modernité mettant en pièce l'ethnophilosophie⁸⁶, et les divers courants déconstructivistes⁸⁷.

Après avoir distingué ces cinq courants, l'auteur signale que le sixième axe de sa recherche sera la relecture critique des pensées marxistes, de la théorie critique, de la philosophie politique, de la philosophie du droit, du diopisme néo-pragmatiste, de l'épistémologie, du tempelsianisme revisité à la lumière de Heidegger⁸⁸. Il tente ainsi d'inaugurer un discours critique, taxinomique, herméneutique et épistémologique : l'histoire de la philosophie africaine moderne qu'il définit comme étant « la conscience aiguë de la réflexion sur la pensée philosophique en Afrique.⁸⁹ »

Biyogo nous donne quatre raisons justifiant cette nouvelle écriture de l'histoire de la philosophie africaine.

Premièrement, l'hypothèse que l'histoire de la philosophie peut donner de lire autrement l'histoire tumultueuse des séquences de cette philosophie africaine qui se développe dans un continent qui se cherche sans cesse. « L'absence d'une histoire de la philosophie est ce qui commande en priorité l'élaboration de cette recherche.⁹⁰ »

Deuxièmement, l'idée que l'histoire de la philosophie peut ressaisir la mémoire des déperditions du sens de cette philosophie afri-

84 Livre II, p.15 inaugurant l'avènement de la modernité philosophique, avec la conquête de l'autonomie de la raison.

85 Livre II, p.16 mettant en pièce l'ethnophilosophie, en ruinant son discours onto-théologique et son humanisme métaphysique, élaborant une philosophie émancipatrice et fondée sur les espoirs de la science

86 Livre II, p.16 dépassant la grande controverse de la Négritude, de l'Ethnophilosophie, et de la critique de l'Ethnophilosophie. Il s'agit du paradigme de la traversée de Bidima, du programme postmoderne de Ouattara et du paradigme du revenir qu'élabore Biyogo.

87 Livre II, p.19

88 Livre II, p. 20

89 Livre II, p. 20

90 Livre II, p. 23

caine en vue de l'élaboration d'autres formes de mondes possibles et d'autres formes de rationalités tournées vers l'émancipation politique, la réinvention permanente des libertés, et la production de nouvelles formes d'échanges, de pensées et de connaissances⁹¹.

Troisièmement, donner à la philosophie africaine l'occasion de procéder à un examen serré de sa propre histoire et de son aventure spirituelle, en la soumettant à « l'épreuve de la déconstruction—au sens derridien de la récusation des pensées fondées sur des régimes stables, sécuritaires, oppositionnels, hiérarchiques, phonocentriques, phallogocentrique—de ses propres pensées et de la redescription ironique rortryenne de son identité philosophique.⁹² »

Enfin, quatrième, la nécessité de s'ouvrir à une autre histoire de la philosophie africaine, en la recréant, la forçant, la faisant advenir par la puissance que l'histoire nous a donnée : « celle de penser autrement et celle de l'élaboration d'un cogito de la survie, hostile à l'hypostase de système—modèle hégélien.⁹³ »

Comme signalé dans la première section de ce travail, la première partie du Livre II de l'Histoire de la philosophie Africaine porte sur la « Naissance de la Philosophie Africaine Moderne : sur ses Objets et ses Enjeux ». L'auteur y met en relief la re-naissance de la philosophie africaine moderne et contemporaine⁹⁴ en revisitant son histoire. Nous présentons ici une synthèse de sa reconstruction, en laissant de côté les questions soulevées dans ses liminaires concernant le déclin de l'Afrique, la faillite de l'activité philosophique et son ressaisissement. Nous mettons entre parenthèses ces questions historiques pour nous concentrer sur les thèmes philosophiques traités dans ce deuxième volume.

91 Livre II, p. 23

92 Livre II, p. 25

93 Livre II, p. 28

94 Livre II, p. 37

Le tout premier thème est le passage de ce que Biyogo appelle la New Negro à la Négritude et à l'art nègre. Selon Biyogo, ce mouvement de la pensée africaine se trouve aux origines de la renaissance philosophique africaine moderne et contemporaine. Il s'agit de la renaissance afro-américaine « qui a expérimenté l'irruption des formes vivantes dans une histoire demeurée prisonnière de la linéarité, de la servitude ségrégationniste et des contradictions les plus écrasantes⁹⁵. » L'examen de cette irruption historique de l'esprit humain étouffé par l'esclavage révèle « les raisons du recommencement de la philosophie en Afrique. » Ces raisons, nous dit Biyogo, se trouvent dans ce que j'appelle le re-venir, c'est-à-dire la nécessité et la capacité de résister et de survivre à une perte essentielle. En créant des inventions musicales, politiques, sculpturales et philosophiques, cette partie de l'esprit confirme la possibilité de renverser l'idée d'un déficit historique par la création artistique qui est au même temps imprévisible et incalculable⁹⁶.

Soumis à l'esclavage et chosifié, l'esprit de l'africain se mit à produire des mélodies libératrices. Sa musique l'accompagne partout. Sa musique se transforme en canal d'invention de la liberté. La naissance du Negro-Spiritual culmina à la Négro-Renaissance, « ce mouvement poétique, culturel et politique prestigieux, né dans les milieux afro-américains— notamment dans la ville emblème de Harlem—et qui s'est répandu dans les Antilles et les Caraïbes.⁹⁷ »

C'était le temps du come back home de Markus Garvey, le temps du Mouvement de Niagara de W.E.B. Dubois, fondateur du mouvement pour la défense des Peuples de Couleur (NACCP), et surtout le temps de la poésie révolutionnaire négro-américaine. Léo-pold Sédar Senghor⁹⁸ vouera une grande admiration à l'Anthologie

95 Livre II, p. 59

96 Livre II, p. 59-60

97 Livre II, p. 61

98 Livre II, p. 62

poétique d'Alan Locke avec sa doctrine de New Negro. D'où le lien historique entre la révolution noire américaine et la négritude. Par la musique et la poésie, les noirs des Amériques et ceux qui vivaient dans la métropole se mirent sur le chemin de la liberté de la pensée pour une existence plus digne, plus humaine.

« La revanche des Noirs s'est faite par cette musique qui allait non seulement participer à leur intégration aux États Unis, mais encore les faire connaître dans ce pays qui les avaient niés, avec sa doctrine ségrégationniste officielle, ses institutions terroristes (Ku Klux Klan) et sa politique séparatiste... Ironie de l'histoire, les Noirs étaient devenus du jour au lendemain, les maîtres de la musique américaine et mondiale par la triple invention du Blues – qui murmure l'histoire d'une souffrance millénaire transmuée en miracle musical – puis du Negro-spiritual – qui cherche du côté du ciel cette Terre promise dont parlent le peuple Hébreux dans la Bible et tire dans l'âme blessée un amour inspiré de l'Éternel – et enfin le Jazz – genre raffiné et mythique qui allait ouvrir à une catégorie des Noirs les voies de la Rédemption et du couronnement mondial.⁹⁹ »

Le Blues, le Negro-Spiritual, le Jazz, ces créations musicales combinées à la poésie entraînèrent la manifestation de l'esprit de la négation de la négation du noir dans le monde. C'est de cette double négation qu'est née l'urgence de la libération de la créativité artistique et théorique là où les noirs étaient muselés. La fin du logos instrumentalisant et chosifiant était proche. La conviction qu'un autre monde était possible commençait à gagner de plus en plus le monde.

Et vint le temps de la Négritude¹⁰⁰, ce mouvement poétique et théorique surprenant, né de la rencontre de trois poètes noirs à Paris, un sénégalais, Léopold S. Senghor, un martiniquais, Aimé Césaire, et un guyanais, Léon G. Damas, va jouer un rôle important pour la

99 Livre II, p. 62

100 Livre II, p. 68-69

révolution culturelle et politique du monde Noir. « La Négritude allait ainsi prolonger l'idéal de la libération du peuple noir de la Néo-Renaissance. Ce qu'elle va viser, c'est la conquête des indépendances politiques en Afrique comme dans les Antilles mais aussi la reconstruction de la dignité du monde, bafoué après la Traite négrière, la Colonisation et la Guerre.¹⁰¹ »

C'est dans ce contexte historique que Placide Tempels publia son ouvrage intitulé : *La Philosophie Bantu*, en 1945, alors qu'il œuvrait comme missionnaire catholique à Kamina, chez le Baluba Katinga, dans l'ancien Congo Belge. L'héritage révolutionnaire de la Négritude fut ainsi récupéré par missionnaires à la recherche de la connaissance de l'âme du muntu qu'ils voulaient évangéliser jusqu'à la moelle des os.

« En définitive, la double critique de la Négritude et de l'ontologie tempelsienne par Sartre et par Towa a donné lieu à la renaissance de la philosophie en Afrique, où elle s'est absentée¹⁰²... Ainsi, ce que la Renaissance afro-américaine, la Négritude et le tempelsianisme auraient en commun, c'est la critique d'un ordre conceptuel et instrumental qui s'est retourné contre l'homme, l'environnement, l'animal et le vivre ensemble, sans véritablement y parvenir.¹⁰³ »

L'auteur aligne ainsi trois moments historiques de la philosophie africaine : La Théorie afro-américaine de la critique du racisme, la Négritude et l'ontologie bantu. Ces trois moments historiques vont participer tour à tour à la naissance d'une nouvelle écriture de la philosophie africaine.

101 Livre II, p. 70

102 Les recherches de Tempels et de Kagame, ainsi que les nombreuses investigations sur la philosophie profonde de l'Afrique ancienne démontrent que la philosophie ne s'était jamais absentée de l'Afrique depuis le 18ème siècle. Mais qu'elle était active, comme d'ailleurs aujourd'hui, chez les spécialistes du discours conceptuel réfléchi, les sages. Nous examinerons cette question dans notre travail sur la « SAGE PHILOSOPHY » d'Oruka.

103 Livre II, p. 89-90

Le deuxième chapitre du Livre II présente les travaux de synthèse de la philosophie africaine moderne¹⁰⁴. Avant de procéder à la présentation succincte de ce chapitre, nous tenons à souligner deux vérités historiques établies par l'approche déconstructiviste de l'histoire de la philosophie africaine pratiquée par Grégoire Biyogo.

La première vérité historique vient de sa relecture de la poésie de la négritude dans son contexte historique. Il nous révèle la dimension révolutionnaire du verbe poétique de Senghor, Damas et Césaire. La révolution poétique de la négritude¹⁰⁵ transforme le mal du racisme, de l'esclavage et de la colonisation, en beauté, les souffrances des noirs en hymnes pour la libération de l'oppression et l'avènement d'un monde plus juste, plus digne, plus ouvert à la vérité historique avec toutes ses diversités inexplorées et toutes ses richesses humaines infinies. C'est ce caractère révolutionnaire du mouvement poético-philosophique de la négritude qui contraint l'autre à reconnaître l'existence d'une âme chez l'Africain. D'où la raison d'être historique de la littérature sur l'âme bantou, la philosophie bantou, l'être bantou.

Sa deuxième vérité historique surgit à travers sa présentation de l'héritage révolutionnaire de l'art nègre. Il s'agit de l'inversion et des usages subversifs du parallélisme asymétrique¹⁰⁶. Dans son analyse du masque Ngöntang, Biyogo amorce une lecture philosophique de la figure formelle du parallélisme asymétrique qui appelle à la création d'une philosophie du style et du rythme permettant de comprendre le caractère inventif et créateur de la double situation exilique et douloureuse du peuple noir¹⁰⁷. Sous la plume de Biyogo, la musique, la poésie et l'art afro-américain et afro-continentale retrouvent toute leur signification historique et existentielle. Il nous dé-

104 Livre II, Chapitre 2. Travaux de synthèse existant sur la philosophie africaine moderne, p. 95-120

105 Livre II, p. 68-72

106 Livre II, p. 75

107 Livre II, p. 80

voile ainsi le passage de la structure anatreptique¹⁰⁸ de la musique, du poème et de l'art africain au discours philosophique des africains de la diaspora et du berceau.

La philosophie africaine moderne et contemporaine a d'abord et avant tout été esthétique, avant d'être ontologique, à travers les écrits de Tempels et de Kagame avec leurs disciples, et épistémologique, sous la houlette de la critique profonde de l'ethnophilosophie, animée par Hountondji, Eboussi et Towa. Elle est avant tout philosophie de la recherche du beau à travers le verbe poétique et l'art africain, avant d'être recherche de l'être et du vrai. C'est à travers ce mouvement dialectique que se sont développés divers courants de la philosophie africaine moderne et contemporaine. « Les poètes orphiques de la Négritude étaient pour cela des penseurs, mais des penseurs subversifs qui avaient réinventé le chant poétique qu'avait emporté Orphée en brisant sa harpe en Hadès et redonné à la poésie ses lettres de noblesse. C'est-à-dire en rendant à la poésie et à la musique leur essence philosophique et à la philosophie, son essence poétique.¹⁰⁹ »

V. Les travaux de synthèse sur la philosophie africaine moderne

La restauration de l'essence philosophique de la poésie et de l'essence poétique de la philosophie, tel est l'objet de la déconstruction constructiviste dans le deuxième chapitre de la première partie du Livre II. L'auteur y cite huit travaux philosophiques qu'il présente brièvement comme des synthèses de la philosophie africaine moderne. Plusieurs de ces auteurs suivent la même mission que Biyogo. Ils font si un critique des modes contemporaines de la philosophie africaine tel que l'ethnophilosophie, la conception

108 Livre II, p. 82

109 Livre II, p. 82

unanimiste, s'ils continuent un trajet philosophique en revisiter la négritude, le panafricanisme et engager en dialogue avec autres philosophes africains plutôt que travailler seulement avec des textes de l'ouest (dont certaines sont aussi rondement critiqué)¹¹⁰. Des thèmes comme le pluralisme et un ré-orientation vers les épistémologies égyptiennes aussi bien qu'un effort à fonder la philosophie dans les expériences africaines et noires souligne pourquoi Biyogo a senti une parenté avec philosophes et leurs travaux.

Signalons pour clore cette section le fait que l'auteur ne cite aucun travail de synthèse de la philosophie africaine écrit par des philosophes africains de langue anglaise. Nous pensons qu'une brève étude du travail de Masolo¹¹¹, D.A. (1994), *African Philosophy in Search of Identity*, aurait été un grand complément à son examen des travaux de synthèse en Philosophie africaine des langues anglaise.

Ceci-dit passons à *la périodisation de l'histoire de la philosophie africaine* proposée dans la deuxième partie du Livre II, au chapitre 4. C'est dans ce chapitre que l'auteur esquisse son historiographie de la philosophie africaine, après avoir insisté une fois de plus sur la nécessité de l'élaboration d'une histoire de la philosophie africaine au chapitre 3.

VI. Périodicité de la philosophie Africaine

Selon Biyogo, « La philosophie africaine ne présente jusqu'à ce jour aucune périodisation satisfaisante, ferme, et à la vérité elle ne comporte aucune théorie attestée sur cette question.¹¹²» Pour relever ce défi théorique, il va élaborer sa propre taxinomie de l'histoire de

111 Masolo, D.A. (1994). *African Philosophy in Search of identity*.
Bloomington : Indiana, University Press.

112 Livre II, 187

la philosophie africaine. Dans un article publié sur la page électronique de Afrikhepri, il définit cette science en ces termes : « La taxinomie est l'étude du découpage et de la classification formelle et rationnelle des œuvres au sein d'un champ de recherche donné, ici l'histoire de la philosophie africaine ¹¹³... ». En se basant sur sa taxinomie, il distingue dans le Livre II quatre grands moments historiques de la philosophie africaine. Chacun de ces moments comporte des subdivisions internes¹¹⁴. Revenant sur cette question dans son article sur l'histoire de la philosophie africaine publié dans la revue électronique Afrikhepri, l'auteur distingue trois grandes périodes tout en donnant à lire cette note : « Dans le découpage actuel de cette aventure philosophique, l'on peut distinguer cinq grandes périodes, avec en leur sein, des découpages variés.¹¹⁵ » Il semble que Biyogo hésite en quatre ou cinq périodes. En créant des groupes utilisant une datation précise, c'est possible de voir au moins trois périodes qui sont clairement délimitées— la philosophie antique du berceau égypto-nubien de la philosophie et des sciences – du III^{ème} millénaire avant notre ère jusqu'au XII^{ème} siècle¹¹⁶, la philosophie médiévale des empires africains XIII^{ème} siècle jusqu'au XIX^{ème} siècle¹¹⁷, et la philosophie africaine moderne et contemporaine, de 1945 à 1990¹¹⁸.

C'est dans cette période moderne et contemporaine que Biyogo commence à segmenter des périodes historiques en des portions de temps de plus en plus petit. Il énumère pas moins de dix-sept pé-

113 *Penseurs et sage Africains – Philosophie & Psychologie*. By Afrikhepri.

114 Livre II, p. 187.

115 <http://afrikhepri.org/lhistoire-de-la-philosophie-africaine/>

116 Livre II, p.187

117 Amo, A. G. (1738). *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi, De l'art de philosopher avec sobriété et précision*. Ouvrage cité dans Livre II, p. 189. Traduit du latin en français par Simon Mognol et publié chez l'Harmattan en octobre 2013 sous le titre de : *Traité de l'art de philosopher avec précision et dans fioritures*.

118 <http://afrikhepri.org/lhistoire-de-la-philosophie-africaine/>

riodes entre 1945 et 1990. Son analyse détailler des discussions philosophiques variés et chevauchant entre des africains et des membres de la diaspora montre clairement la profondeur du canon philosophique de l'Afrique, qui mérite certainement d'attention et des éloges. Cependant, comme une taxonomie sérieuse de l'histoire de la philosophie africaine, c'est insuffisant. Plusieurs de ses courants historiques paraissent plutôt comme évènements, ou des moments quand plusieurs livres importants ont été publiée. Sans doute, les mouvements comme le panafricanisme, le mouvement contre l'ethnophilosophie, et même marxisme sur le continent sont important. En examinant de plus près la taxinomie de l'histoire de la philosophie africaine que propose Biyogo, nous constatons qu'elle manque de repères précis pour définir les périodes historiques et mieux catégoriser les grands courants de la philosophie africaine.

Les textes d'histoire de la philosophie africaine d'Alfonse Smet¹¹⁹ contient une présentation cohérente des grands courants de la philosophie africaine à travers son histoire moderne et contemporaine. Il faudra examiner les principales périodisations proposées par les historiens et les historigraphes de la philosophie africaine pour élaborer une taxinomie basée sur des points de repères historiques précis.

Dans son *Histoire de la philosophie africaine*, Hubert Mono Ndjana¹²⁰ propose les découpages suivants : 1. Autrefois. 2. Avant hier. 3. Hier. 4. La philosophie africaine contemporaine : 4.1. d'expression française ; 4.2. d'expression anglaise ; 4.3. la philosophie maghrébine. Puis il passe à la présentation des grands courants : 1. Le panafricanisme. 2. La négritude. 3. La renaissance africaine 4. Égyptologie, Afrocentricité.

119 Smet A. J. (1980). *Histoire de la philosophie Africaine contemporaine. Courants et problèmes*. Département de Philosophie et Religions Africaines, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa – Limeté.

120 Ndjana, M. H. (2009). *Histoire de la philosophie africaine*. L'Harmattan.

Pourquoi cet historien de la philosophie se contente-t-il des termes vagues tels que « autrefois », « avant-hier », « hier » et « l'aujourd'hui » utilisés pour définir les découpages historiques de la philosophie africaine là où il donner des dates précises de l'histoire de cette discipline ? Cette manière de procéder pour catégoriser dans le temps les différentes périodes de la philosophie africaine nous ramène au problème soulevé par Biyogo concernant le manque de taxinomie sérieuse dans ce domaine. Biyogo est sans doute le premier historien de la philosophie africaine qui a pris au sérieux ce problème heuristique. Il est le premier historien de la philosophie africaine qui a posé le problème d'une taxinomie sérieuse pour procéder aux découpages historiques de cette discipline. Toutefois, son travail dans ce domaine reste inachevé. C'est pour cette raison que nous suggérons de recourir à une périodisation plus ou moins précise esquissée par le professeur Ikechukwu Kanu dans son article sur l'historiographie de la philosophie africaine¹²¹. Sa périodisation correspond mieux aux différentes étapes de l'histoire de la philosophie africaine dégagée par Biyogo à travers son approche déconstructiviste. Kanu découpe l'histoire de la philosophie africaine en quatre traditions en rapport au temps historiques :

1. Ancien tradition of African Philosophy, from 3000 to 300 BC.
2. Medieval Tradition of African Philosophy, the earlier period of North African Christian Philosophy, from the second to the seventh centuries AD; the later period covers Arabo-Islamic activities from the 10th to the 15th.
3. Modern Tradition of African Philosophy, include philosophical activities in Africa and by African outside from 15th and early part of 20th centuries.

121 Kanu, I. (2014). A historiography of African Philosophy. GJRA – Global Journal for Research Analysis, Volume 3, Issue8, ISSN No 2277-8160.

4. Contemporary Tradition of African Philosophy, from the 19th century to date. Cette périodisation nous donne la possibilité de situer les œuvres philosophiques africains dans l'espace et le temps. Elle répond à l'historiographie de la philosophie africaine élaborée par Biyogo.

Avec ses quatre livres, Biyogo a mis à notre disposition une histoire de la philosophie africaine, mais aussi une historiographie, une science de l'écriture postmoderne de l'histoire de la philosophie africaine. Comme le dit si bien un historien¹²² de la philosophie, l'histoire de la philosophie est à la fois une science et une philosophie. En tant que science, l'histoire de la philosophie questionne les faits philosophiques. Les auteurs avec leurs œuvres doivent répondre aux critères de la critique historique. D'où la nécessité d'examiner l'origine et l'authenticité du philosophe et de son œuvre, de soumettre chaque ouvrage à la critique textuel, de le dater avec précision et de le situer dans son espace géographique originel et dans son temps historique (chronologique). L'histoire de la philosophie est une introduction méthodique aux philosophes et à leurs philosophies pour apprendre à écouter la voix de la pensée du temps passé qui continue à penser dans notre temps pour nous initier à penser dans le présent notre propre manière d'être dans ce monde. Une écriture objective de l'histoire de la philosophie africaine devrait être une présentation de ses philosophes et de leurs philosophies du 3^{ème} millénaire avant J.-C. jusqu'à nos jours. L'historien de cette philosophie serait soumis au respect de chaque période de son histoire. L'approche déconstructiviste de Biyogo a ouvert le chemin à l'écriture méthodique d'une vraie histoire de la raison du sage africain à la recherche de l'être et du sens de son existence dans un monde qui attend toujours sa contribution à l'édification d'une civilisation digne de l'humanité, éclairée par la lumière de la sagesse.

122 Hirschberger, J. (1958). The History of philosophy. The Bruce Publishing Compagny. Préface, p. v.

Bibliographie Sélective

Grégoire Biyogo

- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre II. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre II. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre IV. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2005). *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche. Les Modèles quinaires*, Paris: L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2005). *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2000). *Encyclopédie du Mvett, Tome I. Du Haut Nil en Afrique Centrale : Le rêve poétique et musical des Fang Anciens*. Paris : Citef-Icad.
- Biyogo, G. (2011). *Bibliographie classificatoire et sélective des oeuvres générales de la philosophie et de l'égyptologie africaines*. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (1998, 2000). *Aux sources égyptiennes du savoir, vol. I Généalogie et enjeux de la pensée de Cheik Anta Diop*. Paris : Héliopolis. Réédition, Ménaibuc.

Histoire de la philosophie

- Bréhier, É. (1931, 1938, 1981, 1994). *Histoire de la Philosophie*, 3 vols. Paris : P.U.F.
- Delacampagne, C. (1995). *Histoire de la philosophie au XX^{ème} siècle*. Paris : Le Seuil.
- Diogène, L. (1965). *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille, 10 volumes, vol. I. Paris : Garnier Flammarion.
- Copleston, F. (1993). *A history of philosophy. Greece and Rome*. New York: An Image Book.
- Wagner, C. (1972). *La philosophie grecque*. Paris : Payot.

Philosophie éthiopienne et égyptienne

- Bilolo, M. (1987, 2000). Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation, AAT., Sect. I, vol. 2. Kinshasa-Munich; rééd., Munich-Paris.
- James, G. G. M. (1954, 2009). Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy. The Journal of Pan African Studies eBook
- Obenga, Th. (1990). La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780 – 330 avant notre ère. Paris : L'Harmattan.
- Onyenueny (1993). The African origin of Greek philosophy. Nusuka : University of Nageria Press.
- Sumner, C. (1974). Ethiopian Philosophy, vol. I: The Book of the Wise Philosophers, Commercial Printing Press.
- Sumner, C. (1976). Ethiopian Philosophy, vol. II: The Treatise of Zara Yaacob and Walda Hewat: Text and Authorship, Commercial Printing Press, 1976.
- Sumner, C. (1976). Ethiopian Philosophy, vol. III: The Treatise of Zara Yaacob and Walda Hewat: An Analysis. Commercial Printing Press, 1978.
- Sumner, C. (1976). Ethiopian Philosophy, vol. IV: The Life and Maxims of Skandes. Commercial Printing Press, 1974.
- Sumner, C. (1976). Ethiopian Philosophy, vol. V: The Fisalgwos. Commercial Printing Press, 1976.

Histoire et historiographie de la philosophie Africaine

- Hallen, B. (2002). *A short history of African philosophy*. Indiana University Press.
- Masolo, D.A. (1994). *African philosophy in search of identity*. Edinburgh University Press.
- Smet, A.J. (1980). *Histoire de la philosophie africaine contemporaine: Courants et problèmes (Cours et documents, 5)*. Kinshasa-Limete, Département de PRA, Faculté de Théologie Catholique.
- Kinyongo, J. (1989). *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du débat sur leur existence et leur essence*. Munich – Kinshasa – Lubumbashi: Publications Universitaires Africaines.



The deconstructivist approach in the history of African philosophy method and taxonomy of Grégoire Biyogo

Dia Mbwangi Diafwila

This text deals with the method followed by Grégoire Biyogo in writing his history of African philosophy in four books. This great work presents itself as a re-construction of the history of African philosophy through a historiography forged from sharp historical research concerning the origin and the beginning of philosophy. The aim here is to examine the way in which a historian of African philosophy writes the history of this discipline and cuts it down into different historical periods.

Born in Oyem, Gabon, and trained at Libreville University in philosophy and letters, Biyogo arrived in Paris in 1984 and entered the University of Paris IV. He obtained a DEA of Letters in June 1985, then a DEA in philosophy in June 1986, with a degree in Science Po in June 1990, and a PhD in theory and epistemology of human sciences in four volumes at the Sorbonne. He currently teaches in doctoral schools of African and French universities. Dr. G.

Biyogo is one of the most prolific philosophers of our time. He has more than forty published books and numerous scientific articles. An epistemologist, Egyptologist, poet, political scientist and historian of philosophy, his four volumes on the history of African philosophy constitute a veritable mine of universal philosophical knowledge. He is among the best specialists of Jacques Derrida, the deconstructive philosopher on whom he wrote a book entitled: *Adieu à Jacques Derrida*¹.

Biyogo admits² having had five "maîtres à penser": Tsira Ndong Ndoutoume (African scholar Ekang connoisseur of Mvett), Cheikh Anta Diop (pioneer of historiography and African Antiquities, and theoretician of the kinship of the ancient Egyptian and Negro African languages, in this case Wolof), Karl Popper (epistemologist and father of falsification), Richard Rorty (master of irony born of difference and neo-pragmatism³), and Jacques Derrida, his favorite teacher, initiator of grammatology and the thought of difference. The discerning reader finds the impact of his five masters through the four volumes of his history of African philosophy.

The philosopher Auguste Makaya says of him and his work: "We had known of him the Egyptologist, the theoretician and the

¹ Biyogo, Grégoire (2005). *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris, L'Harmattan.

² During our long electronic conversations about his philosophical approach, his historiography and his knowledge of ancient Egypt, he has repeatedly confessed how his five masters taught him to deconstruct the truths received, based on outdated prejudices or justifications.

³ Van Den Bosshe, Marc (1990). *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*. L'Harmattan.

poet, the mvetologue⁴, the man of theater, the philosopher and the historian of philosophy, the novelist, the renowned speaker, the great prefacer, the methodologist. Here we discover the historian, and certainly the political scientist. It must be said bluntly: Gregory Biyogo is our Jacques Attali, with one difference: Biyogo does not (still) belong to any chapel, and this neutrality which singularises it fundamentally confers on his work a revival of objectivity and serenity. Nothing distracts him from his attachment to scientificity, historicity, and the limpidity of demonstration. Only scientificity is the great epistemological and methodological battle of his work.⁵

By studying his four books on the history of African philosophy, the researcher discovers a limpid philosophical writing with a constant and scientific search for historical truth and its profound meaning. The erudition of the author, its depth, the clarity and the rigor of its language, the systematic application of its grid of reading and rereading of ancient, modern and contemporary philosophical texts, as well as the triggering of an over-dependence of theoretical reason and practical reason in the movement of the mind, gives its text the form of a dynamic construction of African philosophy. His objective and critical view of philosophy is gradually transformed into a rewriting of the history of universal philosophy which finds its scientific justification in the necessity, even the urgency, of a profound and radical questioning of the classical thesis or the Eurocentric myth of the Hellenistic origin of philosophy.

⁴ See in Gregory Biyogo (2002). *Encyclopedia of Mvett*. Volume 1: Upper Nile in Central Africa. Menaibuc. "The musical and poetic dream of the Fang Anciens ...", Biyogo does not make a mystery of a strong epistemological step, the Mvettologie, the crucible of the great reform of the world finally returned to the worship atonien, devoted to the light, to the pure knowledge. This honorable goal may sometimes be difficult to access, interdisciplinarity, neologisms, complexity and structuring of the text playing as an asset on the substance but perhaps not on the form. "Http://ntoutoume.unblog.fr/about-about-gabon/.

⁵ <http://www.courrierdesafriques.net/2016/06/portrait-dun-nouveau-savant-africain-dorigine-gabonaise-le-shemsu-maat-gregoire-biyogo-continuateur-du-savant-africain-cheikh-anta-diop>

Let's start with a brief presentation of the structure of his work, from Book I to Book IV, before moving on to the formulation and treatment of the question that is at the center of our inquiry, namely the method followed by Biyogo and its taxonomy in writing the history of African philosophy. We will end up in this methodological investigation with the presentation of the taxonomy of the history of African philosophy formulated from this approach. Our conclusion will consist of some remarks on his taxonomy and historiography of African philosophy.

I. Structure of the History of the African Philosophy of Biyogo

The Book I of the History of African Philosophy by Gregory Biyogo under the title of *The Egyptian Cradle of Philosophy* has three parts. The first part deals with the methodological and theoretical elements of his history of African philosophy, such as the methodological precautions of the history of philosophy, the problem of philosophy's "origins and clarifying this interest from that of the Hellenizing Emile Bréhier.

The second part of Book I carries the Egyptian cradle of philosophy. Biyogo presents the testimony of the first Greek thinkers and the attestation of the Egyptian beaker of philosophy and science, with historical documentation in support. he then briefly presents the texts of Egyptian philosophy with their schools. Finally, he addresses the question of the Nubian origin of Egyptian philosophy.

In the third part, Biyogo argues against the interest of the question of the origin of philosophy by African philosophers. He provides answers to Eboussi-Boulaga and other African philosophers who reject the thesis of the Egyptian cradle of philosophy, before analyzing modern African philosophers' discussions of the theory. Masterfully exposing the Egyptian-Nubian school, Biyogo shows his

rigorous knowledge of the historical facts about the Egyptian origin of philosophy and science.

The conclusion of Book I is devoted to the difference between the beginning and the origin of philosophy. The author calls this distinction "the argument of the semantic and ontological difference of beginning and origin⁶." We will return to this question when we examine his philosophical method. For the moment, we limit ourselves to the presentation of the structure of his work to allow the reader to follow our summary concerning his methodology. Let's turn now to the presentation of the structure of Book II.

Book II of the History of Biyogo's African Philosophy is divided into three parts. In his Foreword, the author emphasizes the methodological importance of the use of the "I" on the agenda of the elaboration of a history of philosophy by a subject at once remote, ironic, self-distant and attached to the deconstructive reading. This is not the hateful self of Pascal, but rather the I attached to the tradition of Nietzsche, Derrida and Rorty⁷. The author is constantly referring to Derrida and Rorty in his critical account of the history of African philosophy.

The first part of Book II deals with the "Birth of Modern African Philosophy: Objects and Challenges", in three chapters. The first chapter is devoted to "The Origins of the Modern and Contemporary African Philosophical Renaissance: New Negro, Negritude and Negro Art. The second chapter presents the "Existing Synthesis Works on African Philosophy. While the third chapter exposes "The Horizons of Modern African Philosophy".

The second part, under the title "Clarification, Fields and Issues of African Philosophy", includes five chapters devoted to the clarification of the following areas and issues: the "Philosophy Notion" in the first chapter. The domain of the "Reasoned Corpus of Modern

⁶ Livre I, p. 201.

⁷ Livre II, p.10.

and Contemporary African Philosophy," in the second chapter. The challenge of the "Necessity of the elaboration of a history of African philosophy", in the third chapter. The challenge of the "Periodicity of African Philosophy", the fourth chapter. And the problematic of the "History of an endless paradox", in the fifth chapter. The third part examines the definitions and uses of African philosophy in two chapters. The "Definitions of the concept of African philosophy", in the first chapter. And "The crisis of philosophy and the stuttering of history", in the second chapter.

In Book III of the *History of African Philosophy*, Biyogo examines "Currents of thought and synthesis books". As a logical continuation of Book II, Book III consists of two parts followed by a post-scriptum devoted to Sheik Anta Diop, which the author considers as the inaugural figure of modernity in modern African philosophy and science, and a general bibliography.

In the first part, under the main title of: "The main currents of thought of African philosophy", the author examines in turn the ethnophilosophy of Tempels and Kagame, as well as the ontological current, the refutation of Tempelsianism by Fabien Eboussi-Boulaga, what he calls the destruction of ethnophilosophy by Marcien Towa and Paulin Hountondji and finally criticism of the critique of ethnophilosophy.

In the second part, which consists of five chapters, the author presents the great syntheses of modern African philosophy and the birth of modernity. The first chapter is devoted to presenting the arguments of Paulin Hountondji under the title: On Paulin Hountondji's "African Philosophy"⁸ and the Destruction of Ethnophilosophy (1976). In the second chapter, Biyogo presents the ferocious critique of europhilosophy by Pathé Diagne⁹. In the third chapter, he exposes the re-elaboration of the Marxist critique of Afri-

⁸ Hountondji, J. Paulin (1976). *Sur « la philosophie africaine »*. Paris : Maspero.

⁹ Diagne, Pathé (1981).

can philosophy conducted by Amady Aly Dieng¹⁰ in 1983. The fourth chapter is a presentation of a book by Ngoma-Binda¹¹ containing the milestones of a history of African philosophy. The fifth and last chapter of Book III is a general synthesis of the birth of modernity in African philosophy. We will address this question of the modernity of African philosophy as we examine Biyogo's approach to constructing his historical narrative.

Book IV contains fourteen chapters, three in the first part and eleven in the second part. The first part is entitled *The Great Thoughts of Postmodernity and Neo-Pragmatism*. In the first chapter, Biyogo proceeds to a succinct presentation of the philosophy of the crossing of J.-G. Bidima. In the second chapter, he presents the postmodern current of Burahima Ouattara, texts in support. In the third chapter, he subjects African philosophy to the test of the philosophy of the return: between destruction and neo-pragmatism. In this chapter, we find valuable elements of his approach to philosophy, as well as a synthesis of the three postmodern African philosophies: the philosophy of the Bidima crossing, the philosophy of Ouattara's otherness and the philosophy of Biyogo's return. The conclusion of this first part of the last book of the quartet in the history of African philosophy is entitled: *The African Philosophy to the test of the Ironist, Deconstructivist and Coming Back (du revenir) paradigms*¹².

The second and last part of Book IV deals with re-readings of African thought. In the first chapter, the author proceeds to the re-evaluation of the moment of Negritude and lays solid epistemological foundations for criticism of the critique of negritude. In the second chapter, he presents the Orphic philosophy of Negritude. In the

¹⁰ Dieng, A. A mady (1983).

¹¹ Ngoma-Binda, E. (1994).

¹² Livre IV, p. 187. *La philosophie africaine à l'épreuve des paradigmes ironiste, déconstructiviste et du revenir.* (African philosophy under the paradigms of ironist, deconstructivist and coming back or re-venir.)

third chapter, he exposes the obscurity of the Enlightenment in the West against the slave trade. Then he returns to African philosophy in the face of the Marxist current in the fourth chapter, before addressing critical theory in African philosophy in the fifth chapter. In the sixth chapter, Biyogo presents the African philosophy of science, then in the seventh chapter, the pragmatist current of Afro-American philosophers, in the eighth chapter, neo-pragmatism and diopism, in the ninth chapter, the current of political philosophy, in the tenth chapter the questioning of traditions, and the eleventh and last chapter, the Heideggerian rereading of the failure of Tempelsianism. This is a review of Tempels as if to say, we can not philosophize in Africa since 1945 without mentioning Placide Tempels. And yet, the practice of philosophy exists in this old continent and centuries before the publication of Bantu philosophy. Leaving aside the debate on the Bantu philosophy of baluba shakandi¹³, let us continue our investigation of the methodology of writing the history of Gregory Biyogo's philosophy.

In his philosophical quartet, the author proceeds to the elaboration of what he calls "the first"¹⁴ history of African philosophy, ex-

¹³ Placide Tempels led his anthropological research to discover the deep thought of the Bantu Baluda shakandi of Katanga, Kamina, and not Baluba Kasai as claimed by Biyogo in his book.

aming the thinking of his philosophers and presenting the controversies, the main currents that brought problematic displacements and themes, and which have contributed more to renew its landscape¹⁵. "The central question of his research is that of the origin of Western philosophy. To deal with this question, he begins by going through the texts of the great historians of Western philosophy such as Diogenes Laertius and Emile Bréhier. It was by following him attentively in his reading and his rereading of the partisans of the theory of the Hellenistic origin of philosophy that we surprised him by using a methodological tool appropriate to the dismantling and re-assembly of philosophical texts from their historical and scientific foundations. It is this philosophical method of Biyogo that constitutes the main object of this work.

¹⁴ Biyogo's work is not at all the first story of African philosophy. Because before him, four philosophers of the University of Congo Kinshasa wrote on the history of African philosophy: A. De Smet with Nkombe Oleko, Ngoma Binda and Jean Kinyongo Jeki. There is more. In 2002, three years before the writing of Biyogo's book, Barry Hallen published a book entitled *A Short History of African Philosophy* at Indiana University Press. The first chapter of this book is entitled *The Historical Perspective*. While the ninth and final chapter, entitled *Histories, Athologies, Introduction to African Philosophy, Journals, and Web Sites*, contains numerous bibliographical references to the history of African philosophy. Among these indications is the very first comprehensive and detailed history of African philosophy written by Kenyan philosopher DA Masolo under the title: *African Philosophy in Search of Identity*, in 1994. Long before Masolo, Tsenay Serequeberhan wrote a good book of *History of African Philosophy* under the title *African Philosophy: The Essential Readings* (1991). Professor Alfonse Josef Smet is undoubtedly the very first historian and bibliographer of African philosophy. He has written on the subject since 1974. He is perhaps the Diogenes Laerce of African philosophy, while Professor Biyogo is our Emile Bréhier or our Frederck Copleston, this illustrious historian of philosophy in the British tradition. Biyogo's work is undoubtedly the first work of methodical reconstruction of the history of African philosophy in the 21st century.

¹⁵ Livre IV, p. 193.

II. The Deconstructivist Method of the Neo-Pragmatic Return in the History of African Philosophy

Very methodical, Biyogo reads and re-reads the classical texts of the history of philosophy and the theoretical productions of African philosophy through the grid of "the neo-pragmatic *revenir*." What does this technical expression mean according to our philosopher? Answering this question is the main objective of this research on the first post-modernist reading of African philosophical writings. Biyogo applies this new reading through four books. Each of his books is like a phase of his reading. It is like quartet singing the marvelous melody of African philosophy composed by a true Maestro of the rhythm of African philosophical reason, nourished by his historical consciousness. It is in this sense that we speak of his quartet. The main objective of his research is "the radical deconstruction of the Western philosophical tradition"¹⁶ which addresses the central question of any serious and scientific history of philosophy, the question of its origin. It proceeds to a real deconstruction of the foundation of Western historiography of philosophy to develop a new historiography of philosophy based on historical data. His method of writing the history of African philosophy in four volumes led him to lay the foundations of his de-constructivist and neo-pragmatic historiography.

1. The neo-pragmatic return (revenir) of Grégoire biyogo

Our philosopher introduces his reading grid of the history of African philosophy to Book I in these words:

"For my part, I mainly intend to present the major currents of thought, in a chronological order, by insisting on dissident thoughts, the different links that unite or separate them. I intend to dwell on the authors who have deployed a philosophy whose readability is attested. The method will be de-

¹⁶ Livre 4, p.191

constructive and neo-pragmatic and classificatory¹⁷. Several questions internal to the discipline are to be clarified¹⁸ ..."

Reading this paragraph leads us to seek a better understanding of the "deconstructivist and neo-pragmatist" method. We will see later how the author tries to resort to classification in his readings and re-readings of African philosophical texts. This technical effort is based on more or less well-defined taxonomic criteria. We will dwell on its taxonomy when we approach its historiography, that is to say, the way the author writes his history of African philosophy, the different periods he distinguishes through this turbulent history of African reflection on the whole of reality in order to elucidate the deep meaning and the conditions of possibility of its historical deployment.

To better understand the main articulations of his approach, we will go through the whole of the third chapter of the first part of Book IV¹⁹. Let us remember that the first part of Book IV is entitled "The Great Thoughts of Postmodernity and Neo-Pragmatism". While the third chapter that comes after the first, devoted to Bidima and the philosophy of the crossing, and the second that deals with the postmodern current of Burahima Ouatarra, bears the revealing title of: "The African Philosophy to the Test of Ironist Pragmatism and Revenue."

Although placed in the last volume of his publication, this chapter constitutes the backdrop of his entire work. It is in this chapter that we find the key concepts of our historian's approach to African philosophy, as well as the synthesis of the three postmodern African philosophies, the philosophies of crossing, alterity, and com-

¹⁷ It is us who emphasize in bold the key words of his grid of reading and writing of the history of the African philosophy.

¹⁸ Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*. Livre I, p. 31 (It's us who write in bold).

¹⁹ Livre IV, p. 39

ing back²⁰. It is for this reason that we begin our technical examination with a careful study of this chapter entirely devoted to its method. We will go almost step by step to better understand its main conceptual tools.

2. *De-construction and re-coming*²¹

De-construction and re-coming, such are the two basic concepts, better the two pillars, of his approach to the history of African philosophy, or even his rereading of the history of philosophy. Because through the four books of his history of African philosophy, the author often reviews the history of ancient, medieval, modern and contemporary philosophy, insisting on the question of its origin that he takes care to distinguish from that of its beginning²². He does not hesitate to engage in a dialogue with the most famous historians of Western philosophy²³ to pose the problem of the origin of philosophy from their own historical discoveries. In doing so, he will approach the history of philosophy in the light of the proven historical data concerning the Egyptian cradle of Greek philosophy. The scientific foundation of this discovery allows him to relate the history of modern and contemporary African philosophy to its true origin. He thus succeeds in laying epistemological foundations for the reconstruction of the history of African philosophy since his true

²⁰ Livre IV, p. 69

²¹ This is the first topic addressed in Chapter 3 of the first part of Book IV. The author writes this subject as follows in his book: 1. The method (deconstruction and coming back or *revenir* in french). We have deleted the parentheses in our synthesis and boldly write the title of this section which contains the methodological tools of writing the postmodern history of African philosophy into four books.

²² Indeed, according to Biyogo, the question concerning the origin of philosophy is not to be confused with that of its beginning.

²³ Diogène Laëce, Livre I, p. 20, 80; Charles Werner, Livre I, p.81;Émile Bréhier, Livre I p. 17, 48, 50, 51; Christian Delacampagne, Livre I, p. 29, 30.

origins discovered by three other African philosophers, Anta Diop²⁴, Bilolo²⁵ and Obenga²⁶. Biyogo discusses the history of African philosophy in the historical context of the negro-African civilization traumatized and disfigured by slave trade, colonialism and neocolonialism. He deconstructs it, dismantles it, breaks it up to better examine it, to explore it, to analyze it. Then he picks up the spare parts one by one, for the assemblies and thus goes back a more dynamic structure, re-writing a philosophical discourse more meaningful for his time, the time of postmodernity. He calls this approach "the re-venance", the "come back de-constructivist and neo-pragmatist".

The fundamental principles and rules of this philosophical method unfold in three phases:

- A. The phase of the de-construction of the history of philosophy in general and that of African philosophy in particular, with the description of its objects, its controversies, its multiple identities leading to the relativist reading of truth and philosophy herself. This phase leads the philosopher to the question of the inheritance of African philosophical thought still sparse, without firm taxonomy or corpus requiring the introduction of mutations and deep breaks in a dogmatic tradition to guide thinking towards horizons still unexplored.
- B. The phase of coming back, as an infinite movement of fluidity of thought, against the rigidity of classical concepts, and the illusion of a stable truth, exploring the indefinite horizon of truth,

²⁴ Anta Diop, Cheik (1976). *Existe-t-il une philosophie africaine?* In Séminaire sur la philosophie africaine, Addis-Abbeba, 15p, polyc.

²⁵ Bilolo, Mubambinge (1994). *Métaphysique pharaonique: IIIe millénaire av. J.-C. prolégomènes et postulats majeurs* Volume 4 de Académie de la pensée africaine (Series): Pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes IVolume 4 de Académie de la pensée africaine-Academy of African thought & Centre d'études égyptologiques C.A. Diop de l'Institut africain d'études prospectives de Kinshasa, Section I. Editions Menaibuc.

²⁶ Obenga, Théophile (2005). *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque.* Khepera, L'Harmattan.

stretching it, rejecting the myth of its own exhaustion. It is a question of re-examining what has been said in African philosophy or African philosophy, thus giving the right to a critical return on fixed or supposedly stable traditions. The RE with the verb REVENIR invites a permanent examination of acquired knowledge, the infinite or continuous search for the truth.

- C. The phase of re-coming at once ironist and de-constructivist consists in dismantling all that is given as immutable in philosophy. The ironist re-comer ironically treats all so-called immutable, absolute, fixed truths. The reigning irony removes African philosophy, or even any philosophical discourse, from any fixist and deterministic illusion²⁷. The pragmatic coming back seeks new forms of solidarity through scientific activity, in the name of the agreement freely agreed, knowing that "no speech is true for all contexts nor superior to another²⁸". The return is incessant questioning, dynamic analysis, mobile, between deconstruction and irony of the description or the self-creation of oneself²⁹. We find here the disciple of the master of neo-liberal and pragmatic irony, Richard Rorty³⁰.

The paradigm of re-coming is the key to postmodern writing of African philosophy. All the philosophical production of Biyogo is articulated through this approach. "The paradigm of the return intends to pulverize the vestiges of the authoritarian ruse of the indentarist and tautological Logos of African philosophy. It appears as a spectrographic thought in that the return is always destabilization of the stable, horizons towards the distant and moreover towards the unapproachable, aiming at the incompleteness, the incompleteness³¹.

²⁷ Livre IV, p. 43

²⁸ Livre IV, p. 42, Biyogo quoting Rorty.

²⁹ Livre IV, p.43

³⁰ RORTY, Richard (1993). *Contingence, ironie et solidarité*. Paris: A. Colin.

³¹ Livre IV, p. 45

The return is subversive. The coming back is neo-skeptical on the strictly logical plane. It is a re-elaboration of the inventive and subversive analysis of possible new languages. It is an ever-moving thought, an incessant recommencement of philosophy. "The return brings a memory dreaming of the future, and questions intensely the legacies of the philosophy that speaks as Derrida says "what happens, what happens tomorrow."³² The philosophy of the coming back belies any irreversible conception of defeat, oblivion and movement. There is an incessant recommencement of philosophy.³³ The re-coming causes disruption of thought. In looking through the history of Biyogo's African philosophy, the attentive reader realizes how his theoretical approach causes upheavals in the history of universal philosophy from the introduction of his philosophical examination of the question of the origin and beginning of philosophy through the grid of historical criticism based on facts. Faithful to the principle of falsifiability³⁴, it challenges any school truth that does not stand the test of the history of philosophy and science.

The return is given through his writing as an epistemology of the human sciences and history. He presents this epistemology under the name of "asymmetrical return". The theoretical development of this approach begins with the principle of abandoning the refuted hypotheses. For Biyogo, "the great revolutions of science involve an agreement to abandon refuted hypotheses and to solve problems in support of a science attentive to the asymmetrical representation of the universe."³⁵ The paradigm of the coming back responds to the age

³² Livre IV, p. 46. It is we who highlight the keywords of the method of the author.

³³ Livre IV, p. 46

³⁴ Falsifiability, according to Karl Popper, can be defined in the following way: a statement is falsifiable "if the logic authorizes the existence of a statement or a series of statements of observation which are contradictory to it, it is to say, who would falsify it if they proved true " K.POPPER, quoted by A. CHALMERS (1987), dans *Qu'est-ce que la science ?*, Paris, La Découverte, p. 76.

³⁵ Livre IV, p. 56-57

of science³⁶. The re-coming is both post-modern and neo-pragmatic. Like these last two currents, the philosophy of the return puts into question the great theses produced in the history of philosophy in general and in the history of African philosophy. The coming back is a reinterpretation of the origin of philosophy, its beginning in the world and its development in Africa.

Let's examine the application of the grid of re-coming de-constructivist in the writing of the history of African philosophy in four books by Grégoire Biyogo. Let us concentrate on the first two books, while using some data from the paradigm in question in the other two books. Because Book I is a real construction site of the deconstructionist re-coming of Biyogo. While Book II is the foundation of the re-coming construction that continues in Books II and IV.

The ironist and neo-pragmatic comeback of Biyogo begins with deconstruction before going into the writing of the history of African philosophy by reconstructing its historical periods and its major currents through a few synthesis books. We plan to devote ourselves to a comprehensive review of all four books in a deeper exploration of Biyogo's de-constructivist historiography. Such a study goes well beyond the scope of this preliminary examination of its approach. We limit ourselves to Books I and II to highlight the two sides of the application of the postmodern approach to the history of African philosophy.

³⁶ Livre IV, p. 60-68

III. The Application Of The Neo-Pragmatic Coming Back Method In Book I

The De-Constructivist Treatment of The Problem Origin and Beginning of Philosophy Book I: The Egyptian Cradle of Philosophy

Before moving forward in our quest for the application of Biyogo's method in the history of African philosophy, let us summarize once again the great articulations of his main work. His de-constructivist approach allows him to articulate the four books of his history of African philosophy in such a way that they together form a whole. The first book lays the methodological and theoretical foundations of an introduction to the history of ancient African philosophy, through a rigorous examination of the problem of the origin and beginning of philosophy³⁷. This radical questioning leads to the deconstruction of the alienating thesis of the origin of philosophy. The second book deals with the history of modern and contemporary African philosophy. The third book presents the main currents with some African philosophical works. The fourth and final book deals with the most recent developments in African philosophy, through what the author calls "the birth of postmodern relativism and neo-pragmatism"³⁸.

All these four books together form a true re-constructive deconstruction of the ancient, modern and contemporary history of African philosophy from an almost systematic dismantling of historical philosophical texts. It is from his disassembly that the author discovers the different historical moments of African philosophy, as well as these main currents. Let us remember that the first book consists of three parts, and begins with the author's dedications to Diogenes Laertius and Paulin J. Hountondji, a foreword and preliminar-

³⁷ Livre I, p. 15.

³⁸ Livre I, p. 16.

ies. The first and second parts of this book each include three chapters. While the third part consists of four chapters.

It is interesting to note that the author dedicates his work to a former historian of philosophy, Diogenes Laertius, and to a fierce critic of African "ethno-philosophy," Paulin Hountondji, who took care to define philosophy. as a set of philosophical texts written by Africans. The two references at the very beginning of his work constitute a sign of the movement of his investigation which begins with the dismantling of historical theories concerning the origin and the beginning of philosophy to pave the way for the reconstruction of the history of African philosophy. based on proven historical facts. In his foreword, Biyogo begins by emphasizing the need to write a history of African philosophy, because, in his own words, "this discipline is first of all an introduction to philosophy, and in a certain way, an invitation to put philosophy and science together."³⁹ Then he poses the problem of the "relocation" of the Egyptian cradle of philosophy. The history of philosophy constantly revisits the problem of the beginning of philosophy by constantly putting this beginning into question⁴⁰. He thus introduces the need to question the classical argument of the Hellenistic origin of philosophy. Because this school position is not an immutable truth, infallible or falsifiable. « *L'histoire de la philosophie invite à revenir sans cesse à son origine, comme une tâche nécessaire, pour tenter, à bien regarder, de comprendre ce que philosopher veut dire en son commencement et pour espérer l'entendre dans l'histoire de ses multiples recommencements.*⁴¹ » The historian of philosophy is thus preparing to subject the problem of origin and that of the beginning of philosophy to the sieve of historical criticism. This will be the first point of application of his deconstruction of the history of philosophy as written by classical au-

³⁹ Livre I, p.10.

⁴⁰ Livre I, p.10.

⁴¹ Livre I, p.11.

thors such as Émile Bréhier⁴² or Frederick Copleston⁴³. In his preliminaries, he returns to the problem of the beginning of philosophy after sketching the structure of his work⁴⁴. He progressively advances the historical evidence concerning the Egyptian origin of philosophy⁴⁵. It breaks the long silence maintained in the Western school on this taboo subject. Because we need a clear and precise answer to this crucial question. "To postpone the examination of this question any longer, to abandon it in indeterminacy, would leave an ambiguity that is far from being a detail, but a problem which would taint the very fate of this discipline, the whole its developments and orientations that would inevitably be felt in the way it deals with and resolves its questions, the choice of corpora, definitions ... ⁴⁶"

The very notion of philosophy compels the questioning of its origin and its historical beginning. For philosophy is not a closed, inaccessible wisdom, but rather an open wisdom, an unfinished quest, in the words of one of Biyogo's three masters, Karl Popper⁴⁷. We must begin all writing and rewriting of a history of philosophy by the history of the origin and beginning of philosophy for a better understanding of its evolution and its revolutions, its progress and its regressions. For Biyogo, the history of African philosophy, like any other history, is at the center of the historical critique of its origin. He inaugurates the hour of listening to ancient philosophical texts about the history of this human discipline. "The history of philosophy, this patient, meticulous science, attached to the description

⁴² Bréhier, É. (1931, 1938, 1981). *Histoire de la philosophie*, 3 vols. Paris : PUF.

⁴³ Frederick Copleston, Jesuit, famous writer of the history of philosophy in English. In his *History of Philosophy*, Volume 1, Greece and Rome, this former professor of the history of philosophy at London University ignores the Egyptian origin of Greek philosophy.

⁴⁴ Livre I, p.15

⁴⁵ Livre I, p. 16-17

⁴⁶ Livre I, p.20

⁴⁷ Popper, Karl (1981). *La Quête inachevée*. Paris : Calman-Lévy. Cité par Biyogo, Livre 1, p. 21.

of doctrines, currents of thought, and theories, listens to philosophical texts.⁴⁸ The history of philosophy is essentially an initiation to philosophy⁴⁹. By listening to philosophical texts about the origin of philosophy, we realize the need to go beyond traditional answers to this question and return to historical data. This is what Biyogo tries to accomplish in the first part of his first book devoted to methodological and theoretical elements. It engages in a systematic practice of radically questioning all the answers of the ideological nature concerning this question and thus opens the way to a philosophical and scientific writing of the history of philosophy. What are the difficulties inherent in developing a history of philosophy? This is the first question he explores in the first chapter. He begins by identifying the difficulty of choosing the material to be treated. Then the method to follow. He ends by choosing the presentation of the major currents of African philosophical thought, in a chronological order, by insisting on dissenting thoughts. It stops at the thought of the authors having deployed a philosophy whose readability is attested⁵⁰.

From the first to the last chapter of his book, Biyogo remains faithful to his approach to the history of African philosophy, which he took care to define in these terms: "The method will be deconstructive and neo-pragmatic and classificatory"⁵¹. His enterprise of deconstructing the history of philosophy begins with the formulation of three internal questions that arises for all who undertake the writing of a history of philosophy, according to Émile Bréhier⁵²:

1. What are the origins and what are the boundaries of philosophy?

⁴⁸ Livre I, p. 22-23

⁴⁹ Livre I, p. 23

⁵⁰ Livre I, p. 31

⁵¹ Livre I, p. 31

⁵² Bréhier, Émile (1931, 1981, 1994). *Histoire de la philosophie*, 3 vol. Paris, PUF. Coll. «Quadrige» (7^{ème} édition), Quoted by Biyogo, Grégoire, Livre I, p. 31-32.

2. To what extent does philosophical thought develop sufficiently independently to be the subject of a history distinct from that of other scientific disciplines?
3. Can we talk about a steady evolution or a progress of philosophy?

Biyogo chooses to answer the first question by deconstructing the classical answer concerning the origin and the beginning of philosophy. Because, to his knowledge, this problem forgotten throughout the history of philosophy is an old problem, long debated by historians of this discipline. The Hellenizing position of Émile Bréhier being largely outdated by the current historical knowledge, Biyogo proposes to return to it to try to formulate a response based on proven historical facts⁵³. Biyogo thus proceeds to a real return of the reel. By his re-coming, he reformulates the question of origin and proposes to answer with solid historical facts.

At the first level of its historical re-coming, there is the testimony of early Greek thinkers that Egypt is the cradle of philosophy and science⁵⁴. The author here confines himself to the depositions of the first Greek philosophers, who proudly presented themselves as pupils of the erudite priests of Egypt: Thales of Miletus, Pythagoras and Solon. Historical sources on the scientific and philosophical exchanges between ancient Egypt and Greece are still accessible. Biyogo is rigorous in his fact-finding mission, examining the doxographical⁵⁵ school of thought, to the Hellenistic and Roman peri-

⁵³ Livres I, Première partie, Chapitre 3. De la position hellénisante d'Émile Bréhier à la clarification de l'intérêt de la question, p. 47-52. (Books 1, Part One, Chapter 3. From the Hellenistic position of Emile Bréhier to the clarification of the interest of the question, p. 47-52.)

⁵⁴ Livre I, p. 55

⁵⁵ Manetho, an Egyptian and Hellenistic priest who lived under Ptolemy II, considered the father of Egyptian historiography, wrote in Greek a monumental Egyptian history, Erasthosthenes, mathematician, astronomer and Greek philosopher would have collected a document in Greek language revealing a list of the Theban kings, Theophrastus, disciple and successor of Aristotle at Lycée, Galen (II 2nd century), author of a History of Philosophy.

od⁵⁶, to other scholars of the history of philosophy⁵⁷ who have come to similar conclusions about the origins of philosophy. The careful examination of all these sources led Biyogo to the conclusion that most of the great Greek scientists and thinkers had re-energized in Egypt, bringing back the science of priests⁵⁸.

Seven Greek thinkers are recognized by historians of philosophy as having followed their initiation to science and philosophy in Egypt. They are Thales of Miletus, Pythagoras of Samos, Solon of Athens, Hippocrates, Democritus of Abdera and Articles, alias Plato and Eudoxus of Cnidus⁵⁹. Biyogo testifies:

"In sum, the testimonies reported by the ancients, the Greek and Latin thinkers, the historians of philosophy, the Egyptologists are formal: Egypt gave birth to philosophy, to the geometrical, astronomical and medical sciences, that the Greek thinkers among them, Thales, Pythagoras, Solon, ... Hippocrates, Oenopides, Democritus, Eudoxes of Cnidus, and Planton ... have gathered during their journey in Egypt, with the teachings of the learned and philosophical priests.⁶⁰"

At least fifteen Greek thinkers initiated in Egypt can be well established⁶¹, and the names of Greek thinkers who have visited Egypt have been well documented and are well known⁶².

⁵⁶ Archimedes, Euclid, Aristarchus of Samos, Hipparchus of Nicea, Ptolemy, Plutarch, Plotinus, Porphyry, Pythagore, Jamblichus, Proclus, Clement of Alexandria, Diodorus of Sicily, Apollonius of Tyana, Hécatée, all of these scholars have attested in their writings the existence of Egyptian philosophy.

⁵⁷ Diogenes Laertius, Alfred Weber, Emile Bréhier, Alberr Rivaud, Brice Parain, Francois Châtelet, Jean Michel Besnier, Christian Delacampagne, Lambros Couloubaristis, Jean-Paul Dumont.

⁵⁸ Livre I, p. 65.

⁵⁹ Livre I, p.66-79

⁶⁰ Livre I, p.81

⁶¹ Orpheus, Lycurgus the Spartan, Pythagoras, Solon of Athens, Museum, Democritus of Abdera, Melampus, Thales of Miletus, Plato, Dedal, Hippocrates, Eudoxes of Cnidus, Homer, Oenopis, Aristotle.

⁶² Livre I, p.82-83

The historical facts concerning the origin of Greek philosophy are thus well established. Why do we persist in supporting the Hellenistic thesis of the origin of philosophy? Because it is thought that Egyptian thought was more religious and mystical than philosophical.

Biyogo dismantles this prejudice by presenting in the second chapter of the second part of Book I, the texts of Egyptian philosophy. Egyptologist by training, able to read the language of the ancient Egyptians, he translated in French the great philosophical currents of ancient Egypt and some concepts of Egyptian philosophy, while advancing solid arguments in favor of the existence of a philosophy in Egypt before the emergence of this discipline in Greece. Philosophy in Egypt was written according to five currents⁶³. The currents of the philosophy of what is hidden, secret, *seschat* in Egyptian, not to be confused with what is inexplicable through the texts left to us by Egyptian scholars and priests, anticipate the great questions of modern ontology. Such schools examined, among other things, philosophy, astronomy and the concept of chaos, often through a helio-centric framework⁶⁴. Biyogo does not stop at the inventory of Egyptian philosophical schools; he goes so far as to provide documentary evidence on the development of mathematics and science in ancient Egypt⁶⁵, by examining the mathematical papyri now stored in various museums and archives and which prove unequivocally that Egyptian philosophers were exploring complex

⁶³ Livre I, p.87

⁶⁴ For a detailed examination of these schools see Biyogo Livre I, p. 90, Bilolo, M. (1986). *Cosmothéologies philosophiques d'Héliopolis*, Essaide thématization et de systématisation, Kinshasa, Libreville, Munich, Publications Universitaires Africaines. Cité par Biyogo à la p. 91 du Livre I.

⁶⁵ Livre I, p. 92-93

mathematical questions as early as 1991 BC⁶⁶. Biyogo continues with his mission by then acknowledging the Egyptian propensity for scientific enquiry through astronomy, medicine (the science of embalming for example), human anatomy, chemistry and biology.

Solid arguments in favor of the existence of philosophy in Egypt before the emergence of Greek philosophy are advanced by Aristotle,⁶⁷ Isocrates⁶⁸, Clement of Alexandria⁶⁹, Mayanassis⁷⁰. The Egyptians began to philosophize and practice the sciences before the Greeks, and initiated the latter into the love of wisdom and scientific research. Philosophical texts exist and constitute solid material evidence of the existence of thought in ancient Egypt.

Some key concepts of Egyptian philosophy from texts that are accessible today:

- A. The first concept most studied is that of *maat*. It is the pivot of Egyptian thought. It is a concept of cosmological origin, before being ethical. "*Maat* is the essence of philosophy, the dynamic order that opens to the true ... It is the substance without which the world should plunge into chaos⁷¹." *Maat* means both harmony and universal justice.
- B. The second concept of the Egyptian philosophy retained by Biyogo is *isefet*. The principle of disorder, chaos, destruction that must be tamed, overcome. In fact, it was in response to *isefet*, embodied by floods that threatened to engulf the Nile, that sci-

⁶⁶ These include: The Mathematical Rhind Papyrus: British Museum #10,057, #10,058, The Muscov Papyrus: Puskin Museum #4676, The Papyrus Kahun: British Museum, Papyrus of Berlin: 6619 5C2, The Papyrus of Akhim: Cairo Museum #10,758, The Berlin Papyrus #6,619, The Reisner Papyrus: Boston Museum of Fine Arts #38, The Michigan Papyrus, The Rouleau de cuir of Egyptian mathematics

⁶⁷ Livre I, p. 96

⁶⁸ Livre I, p. 97

⁶⁹ Livre I, p. 97

⁷⁰ Livre I, p. 97

⁷¹ Livre I, p. 99

- entists gave birth to geometry⁷². The concept of *isefet* is a distant ancestor of the concept of antithesis of the thesis that must be overcome by synthesis.
- C. The third fundamental concept of the philosophy of ancient Egypt is the subject. "This concept refers to the movement of the eternal return, the eternal return of the One—divided to the infinite (heh).⁷³" Here, we find the origin of the dialectic.
- D. The fourth major concept of Egyptian philosophy is noun. This concept designates the ocean of the possible. "It is he who contains everything in the virtual state. He is the condition of all that is while he has neither origin nor end. It's the unconditioned. It is the principle of unconditionality and self-referentiality. The noun is the cause and the end of all beings.⁷⁴" The noun is the ancestor of the concept of Being in philosophy.
- E. The fifth concept is called *ankh*. This word means life, vitality, and more so the permanent invention of life. "All of Egypt has thus thought of life as the norm of existence.⁷⁵" Is not this concept that we find at the center of African ontology? In this philosophical conception, there is a pre-life (Cosmic Egypt), a life (Earthly Egypt) and an after-life (Heavenly Egypt and the Dou-at). For the ancient Egyptians, as for the Africans of yesterday and today, life is everywhere. "Everything is endowed with life: numbers, animate or inanimate beings. Everything is a celebration of life.⁷⁶" This is the thought central of the Helio-politan philosophy through the Hymn to Aton of the priest Akhenaton⁷⁷.

⁷² Livre I, p. 100

⁷³ Livre I, p. 100

⁷⁴ Livre I, p. 100-101

⁷⁵ Livre I, p. 101

⁷⁶ Livre I, p. 101

⁷⁷ Livre I, p. 101

By carefully following the introduction of these few fundamental concepts of Egyptian philosophy, we are gradually entering into a well articulated conceptual universe. In this architectonic, all concepts find their ultimate meaning in life. We are not far from the vitalism discovered by Placide Tempels among the *baluba* sages of Katanga. "Egypt refuses death. It rejects death and magnifies the dialectical movement of life - of the spirit."⁷⁸ This vitalistic conception of our cosmic, historical and trans-historical being is a trademark of African philosophy.

At this stage of our exploration of the history of African philosophy written by Professor Gregory Biyogo, let us retain the main thesis of Book I which he himself summarizes in these words:

"The beginning of philosophy is dated from School of Thebes, in the 3rd millennium BC, with the philosophy of mysteries, while the beginning of Greek philosophy is dated to the first thinkers of Asia Minor, especially in the 7th century BC, with Thales the Milesian and Pythagoras from Samos. Egyptian philosophy gave birth to Greek philosophy. This is today uncontested."⁷⁹

This is the thesis that replaces that of the Hellenistic origin of philosophy demolished radically by historical evidence.

In the third chapter of Book I, the author examines the question of the origin of Egyptian philosophy. It draws on the research of Claude Sumner⁸⁰ in Ethiopian philosophy and the extensive research of Cheikh Anta Diop on the contribution of Ethiopia and Libya to the development of the pharaonic civilization⁸¹, concluding that "Ethiopia is the origin of moral philosophy, that the Egyptians will take again to elevate it to cosmological, metaphysical and geometric

⁷⁸ Livre I, p. 102

⁷⁹ Livre I, p. 105

⁸⁰ Livre I, p. 105-113

⁸¹ Livre I, p. 114

constructions.⁸² But the historical evidence gathered in this chapter concerning the Nubian origin of Egyptian philosophy does not resist the test of falsifiability. The question concerning the Nubian origin of Egyptian philosophy remains in this book. Concerning the problem of the Egyptian origin of Greek philosophy, George G.M. James provided irrefutable proof of this in his 1954 publication entitled *Stolen Legacy*⁸³. Professor Biyogo is familiar with this book published in 1992 by First Africa World Press Editions. The researches of Cheik Anta Diop⁸⁴, Bilolo Mubabinge⁸⁵ and Théophile Obenga⁸⁶ largely confirm the historicity of this thesis.

The third part of Book I deals with the questioning of the Egyptian origin of philosophy by African philosophers. The thesis of the Egyptian cradle of philosophy is thus put to the test of African philosophers whose main arguments can be summed up as follows: Fabien Eboussi-Boulaga rejects the allegation of the Egyptian cradle of philosophy. Because this thesis is irrelevant. The search for origin by projecting itself into the past is a ruinous movement, a loss of oneself, an illusory step. "The past prescribes nothing, determines nothing and saves nobody."⁸⁷

⁸² Livre I, p. 113

⁸³ James, G. G. M. (1952). *Stolen Legacy. Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy*. Published by Africa World Press, Inc., Treton, New Jersey in 1992. George Granville Monah James was born on November 9, 1893, died June 30, 1958. He was a graduate of Bachelor and a Masters degree at Durham University and obtained his Ph.D. Philosophy at Columbia University in New York. He taught logic and Greek at Livingston College in Salisbury, North Carolina, before working as a professor at the University of Arkansas at Pine Bluff. He died in 1956 after the publication of *Stolen Legacy*.

⁸⁴ Anta Diop, C. (1967, 1993) *Antériorité des civilisations nègres, mythes ou vérité historique ?* Presence Africaine : Paris.

⁸⁵ Bilolo, M. (1987, 2004). *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*, AAT., Sect. I, vol. 2, Kinshasa-Munich; rééd., Munich-Paris.

⁸⁶ Obenga, T. (1990). *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*. L'Harmattan.

⁸⁷ Livre I, p. 124

Philosophy, itself, seems to delegitimize the relevance of the debate on the origin in favor of what it must consider as a moment determine: "The philosopher never begins, he always starts again."⁸⁸

To answer Eboussi, Biyogo introduces, in chapter two of Book I, the distinction between the origin and the beginning of philosophy. "The first notion - that of origin - presupposes an explanatory theory of a phenomenon and refers to the ancient times that gave birth to it, whereas the beginning refers to history, and thus requires the most possible explanation of the phenomenon."⁸⁹ In other words, this is not a theoretical debate about the origin of philosophy, but the material historical evidence of the beginning of philosophy. It is therefore necessary to distinguish two levels of research. "First, the beginning of the historical adventure of philosophy. Secondly, the origin of this adventure itself, which is necessarily anterior to it"⁹⁰. Biyogo provides solid historical evidence which shows that philosophy began historically in the third millennium BC in the sanctuary of Egypt⁹¹.

That philosophy was born in Egypt does not exclude that his adventure can begin again in many places. However, this apparition, according to Biyogo, is not an accident or a pure contingency. He then puts forward five types of arguments by historians of philosophy to explain the beginning of the philosophical adventure: the Marxist argument supporting the joint development of science, democracy and the economy (Greece, Europe, North America). North); the existentialist argument that the acute awareness of the lack of being a child of philosophy (Black Africa and African-Americans); the pragmatist argument considering the practical necessity to solve concrete problems in a society and a specific context as creating the

⁸⁸ Livre I, p. 125

⁸⁹ Livre I, p. 127

⁹⁰ Livre I, p. 127

⁹¹ Livre I, p.129.

need for science and philosophy (Egypt and America); for the metaphysical argument the search for the inner truth and the Absolute, the Being is the basis of philosophy (India, China); and lastly, the argument specific to his philosophy of coming back, which maintains that survival in the face of destruction and the incessant need for adaptation to the revolutions of science—assumptions of irregularity and unpredictability—create philosophy⁹². In reality, philosophies, such as science, technology, technology, and religion, can be born of anything and any time. The birth and development of philosophical discourse are part of the history of humanity.

IV. From De-construction to Building the History of African Philosophy in Book II

After the deconstruction of the Hellenistic thesis of the origin of philosophy, Biyogo undertakes the construction of the history of African philosophy. He introduces the reader to modern and contemporary African philosophy, after the initiation to the ancient Egyptian philosophy in Book I. Book II is largely devoted to the initiation to the great schools of African philosophy. According to the documentation provided by Biyogo, African philosophy does not begin with the publication of the Placide Tempels booklet in 1945 in the Congo. Another opinion very widespread in the African and Africanist philosophical milieu, but which does not resist historical criticism. Moreover, Tempels himself never said that he is the initiator of African philosophy. He listened to the wise Bantu to know their deep thoughts about being and historical and cosmic existence. Like the wise Socrates who never wrote a book of his famous philosophy vaunted by his disciples, the wise Bantu never took the time to write their deep thoughts and all they thought day and night of their cosmos, their being and their situation in the world.

⁹² Livre I, p. 133-134

Our own field research in Katanga, while we were following the course of history⁹³ of African philosophy given by Professor Alfonse J. Smet⁹⁴, at the Lumbumbashi University Campus from 1974 to 1979, demonstrated to us that Bantu philosophy of Tempels was first and foremost the Luba-shakandi conception of being and life. This is the deep wisdom of our elders. We find the same wisdom in the writings of Henry Odera Oruka (1944 -19995), this Kenyan philosopher (well known by Paulin Hountondji) who popularized the term "Sage⁹⁵ philosophy Project", a dialogue methodically engaged on issues of our existence with African sages who demonstrate their love of wisdom in their thinking, telling them and acting. The concept of being-force is not peculiar to the Bantu. It's a universal concept. It is not surprising to find him in a French ethnographer⁹⁶ interpreting the sorcery fight led by an un-witcher in the *bocain* as a struggle for the restitution of the vital force of his patient that the wizard desires to destroy at any cost. It is wise to take seriously this key concept of our philosophical anthropology that we find in Jeanne-Favret Saada. Is not philosophy essentially the love of wisdom?

Several currents of thought have developed within African philosophy in order to understand the extreme degradation of the being-in-the-world of the *muntu*, and to recover oneself in order to

⁹³ SMET, A.J. (1980). *Histoire de la philosophie africaine contemporaine: Courants et problèmes* (Cours et documents, 5). Kinshasa-Limete, Départ. de PRA, FTC, 299 p. - Bibliographie, p.5-14 et 277-292.

⁹⁴ Smet, A.J. (1982). *Plaidoyer pour la Philosophie bantoue et quelques autres textes*, Préface et traduction par A.J. Smet (Cours et documents, 6), Kinshasa-Limete, Dép.de PRA, FTC, VIII-100 p.

⁹⁵ Oruka, O. H. (1990). *Sage philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. E.J. Brill, Leiden , New York, Kobenhavn, Köln.

⁹⁶ Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Gallimard : Paris.

overcome the crisis of the *mntu*⁹⁷, existential crisis, yes, but also a historical crisis rooted in the tragedies of the slave trade, colonialism and neo-colonialism that still continues today. Biyogo takes care of grouping these currents as the Renaissance of modern African philosophy⁹⁸, the original and controversial current of ethnophilosophy,⁹⁹ the current of criticism of Tempelsianism and ethnophilosophy¹⁰⁰, current of modernity exposing ethnophilosophy¹⁰¹. and the various deconstructivist currents.¹⁰²

After delineating these five currents, the author points out that the sixth axis of his research will be the critical rereading of Marxist thought, critical theory, political philosophy, the philosophy of law, neo-pragmatist diopism epistemology, tempelsianisme revisited in the light of Heidegger¹⁰³. He thus attempts to inaugurate a critical, taxonomic, hermeneutic and epistemological discourse: the history of modern African philosophy which he defines as “the acute awareness of the reflection on philosophical thought in Africa¹⁰⁴”.

Biyogo provides four reasons justifying this new writing of the history of African philosophy. First, the history of philosophy can

⁹⁷ We borrow this expression from the book of the Cameroonian philosopher: Eboussi-Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*. Présence Africaine. Paris.

⁹⁸ Livre II, p.14 “The Renaissance, Negritude, Negro Art and philosophical criticism of these discourses represent the distant sources of the re-birth of modern and contemporary African philosophy, after its long absence in Africa - which had virtually disappeared since advent of the slave trade”

⁹⁹ Livre II, p.1

Livre II, p.16 inaugurating the advent of philosophical moderation, with the conquest of the autonomy of reason¹⁰⁰.

¹⁰¹ Livre II, p.16 ruining its onto-theological discourse and its metaphysical humanism, developing an emancipatory philosophy based on the hopes of science.

¹⁰² Livre II, p.19 going beyond the great controversy of Négritude, Ethnophilosophie, and the critique of Ethnophilosophie. This is the paradigm of the Bidima crossing, the postmodern program of Ouattara and the paradigm of the return that Biyogo elaborates.

¹⁰³ Livre II, p. 20

¹⁰⁴ Livre II, p. 20

give us another way to read the tumultuous history of the sequences of this African philosophy that is developing in a continent that is constantly searching for itself. "The absence of a history of philosophy is what commands the development of this research as a priority¹⁰⁵."

Secondly, the idea that the history of philosophy can regain the memory of the loss of the meaning of this African philosophy in order to develop other forms of possible worlds and other forms of rationality oriented towards political emancipation. The permanent reinvention of freedoms and the production of new forms of exchange, thought and knowledge¹⁰⁶.

Third, to give African philosophy an opportunity to scrutinize its own history and spiritual adventure, subjecting it to the "test of deconstruction—in the Derrida sense of the challenge of regime-based thinking, stable, security, oppositional, hierarchical, phono-centric, phallogocentric—from his own thoughts and from the rortyrian ironic re-description of his philosophical identity.¹⁰⁷"

Fourthly, the need to open up to another history of African philosophy, recreating it, forcing it, making it happen through the power that history has given us: "that of thinking

differently and that of the development of a cogito of survival, hostile to the system hypostasis - Hegelian model¹⁰⁸".

As pointed out in the first section of this work, the first part of Book II of the History of African Philosophy deals with the "Birth of Modern African Philosophy: Its Objects and Its Issues." The author highlights the re-birth of modern African and contemporary philosophy¹⁰⁹ by revisiting its history. We present here a synthesis of its

¹⁰⁵ Livre II, p. 23

¹⁰⁶ Livre II, p. 23

¹⁰⁷ Livre II, p. 25

¹⁰⁸ Livre II, p. 28

¹⁰⁹ Livre II, p. 37

reconstruction, leaving aside the questions raised in its introductions concerning the decline of Africa, the bankruptcy of the philosophical activity and its recapturing. We put in brackets these historical questions to focus on the philosophical themes dealt with in this second volume.

The very first theme is the passage from what Biyogo calls New Negro to Negritude and Negro art. According to Biyogo, this movement of African thought is at the origins of the modern and contemporary African philosophical re-birth. It is about the African-American re-birth "who has experienced the irruption of living forms in a history that is still a prisoner of linearity, segregationist servitude and the most overwhelming contradictions."¹¹⁰ The examination of this historical irruption of the human spirit stifled by slavery reveals "the reasons for the resumption of philosophy in Africa." These reasons, Biyogo tells us, are in what I call re-coming, the need and ability to resist and survive an essential loss. Through musical, political, sculptural and philosophical invention, this part of the self affirms the possibility of reversing this idea of historical defeat through artistic creation that is at once unpredictable and incalculable¹¹¹. Subjected to slavery and objectified, the spirit of the African began to produce liberating melodies. His music accompanies him everywhere. His music is transformed into a channel of invention of freedom. The birth of the Negro Spiritual culminated in the Negro-Renaissance, "this poetic, cultural and political movement prestigious, born in African-American circles - especially in the city emblem of Harlem - and which spread in the Caribbean and the Caribbean"¹¹².

It was Markus Garvey's homecoming, the time of W.E.B. Du-
bois, founder of the Movement for the Defense of the Peoples of

¹¹⁰ Livre II, p. 59

¹¹¹ Livre II, p. 59-60

¹¹² Livre II, p. 61

Color (NACCP), and especially the time of the Negro-American revolutionary poetry. Leopold Sedar Senghor¹¹³ devoted a great deal of administration to Alan Locke's poetic anthology with his New Negro doctrine. Hence the historical link between the American black revolution and negritude. Through music and poetry, the blacks of the Americas and those who lived in the metropolis set themselves on the path of freedom of thought for a more dignified, more humane existence.

"The revenge of the blacks was made by this music which would not only participate in their integration in the United States, but also make them known in this country that had denied them, with its official segregationist doctrine, its terrorist institutions (Ku Klux Klan) and its separatist politics ...The irony of history, the Blacks had become overnight, the masters of American and world music by the triple invention of Blues - which murmurs the story of a millennial suffering transmuted into a musical miracle - then Negro-spiritual - which seeks from the sky this promised land of which the Hebrew people speak in the Bible and draws in the wounded soul a love inspired by the Lord - and finally the Jazz - refined and mythical kind which would open up to a category of blacks the ways of redemption and of world coronation.¹¹⁴"

Blues, Negro-Spiritual, Jazz, these musical creations combined with poetry led to the manifestation of the spirit of the negation of the black in the world. It is from this double negation that the urgency of the liberation of artistic and theoretical creativity was born where blacks were muzzled. The end of the instrumentalising and codifying logos was close. The belief that another world was possible was beginning to win the world.

Then came the time of *Négritude*¹¹⁵, this surprising poetic and theoretical movement, born from the meeting of three black poets in Paris, a Senegalese, Léopold S. Senghor, a Martinican, Aimé Césaire, and a Guyanese, Léon G. Damas, play an important role for the cul-

¹¹³ Livre II, p. 62

¹¹⁴ Livre II, p. 62

¹¹⁵ Livre II, p. 68-69

tural and political revolution of the Black world. "Negritude was going to prolong the ideal of the liberation of the black people of the Negro-Renaissance. What she will aim for is the conquest of political independence in Africa as in the West Indies but also the construction of the dignity of the world, scorned after the slave trade, colonization and war."¹¹⁶

It is in this historical context that Placide Tempels published his book entitled: *Philosophy Bantu*, in 1945, while working as a Catholic missionary in Kamina, Baluba Katanga, in the former Belgian Congo. The revolutionary inheritance of Négritude was thus recovered by missionaries in search of the knowledge of the soul of the *mntu* that they wanted to evangelize.

"In short, Sartre's and Towa's double criticism of Negritude and Tempel's ontology gave rise to the re-birth of philosophy in Africa, where it has been absent¹¹⁷ ...Thus, what the African-American Renaissance, Negritude and Tepelsianism would have in common, is the critique of a conceptual and instrumental order that has turned against man, the environment, the animal and live together, without really achieving it¹¹⁸".

The author thus aligns three historical moments of African philosophy: The African-American Theory of Criticism of Racism, Negritude and Bantu Ontology. These three historical moments will take part in turn in the birth of a new writing of African philosophy.

The second chapter of Book II presents the synthesis of modern African philosophy¹¹⁹. Before proceeding to the succinct presentation of this chapter, we wish to underline two historical truths estab-

¹¹⁶ Livre II, p. 70

¹¹⁷ The researches of Tempels and Kagame, as well as the numerous investigations on the deep philosophy of ancient Africa, show that philosophy has never been absent from Africa since the 18th century. But that it was active, as indeed today, among the specialists of the thoughtful conceptual discourse, the wise ones. We will examine this question in our work on Oruka's "SAGE PHILOSOPHY".

¹¹⁸ Livre II, p. 89-90

¹¹⁹ Livre II, Chapitre 2. Travaux de synthèse existant sur la philosophie africaine moderne, p. 95-120

lished by the de-constructivist approach of the history of African philosophy practiced by Biyogo.

The first historical truth comes from his reinterpretation of the poetry of negritude in its historical context. He reveals the revolutionary dimension of the poetic verb of Senghor, Damasus and Césaire. The poetic revolution of Negritude¹²⁰ transforms the evil of racism, slavery and colonization into beauty, the sufferings of blacks into hymns for the liberation of oppression and the advent of a more just and dignified world. more open to historical truth with all its unexplored diversities and all its infinite human wealth. It was this revolutionary character of the poetic-philosophical movement of negritude that compelled the other to recognize the existence of a soul in the African. Hence the historical rationale for literature on the Bantu soul, Bantu philosophy, the Bantu being.

His second historical truth emerges from his presentation of the revolutionary legacy of Negro art. This is the inversion and subversive uses of asymmetric parallelism¹²¹. In his analysis of the Ngöntang mask, Biyogo begins a philosophical reading of the formal figure of asymmetrical parallelism that calls for the creation of a philosophy of style and rhythm that allows us to understand the inventive and creative character of the exilic and painful situation of the people¹²². Under the pen of Biyogo, music, poetry and Afro-American and Afro-continental art regain all their historical and existential significance. He thus unveils the passage from the anti-structural structure¹²³ of music, the poem and African art to the philosophical discourse of Africans in the diaspora and the cradle. Modern and contemporary African philosophy has first and foremost been aesthetic, before being ontological, through the writings of

¹²⁰ Livre II, p. 68-72

¹²¹ Livre II, p. 75

¹²² Livre II, p. 80

¹²³ Livre II, p. 82

Tempels and Kagame with their disciples, and epistemological, under the leadership of the profound critique of ethnophilosophy, animated by Hountondji, Eboussi and Towa. It is above all a philosophy of the search for the beautiful through the poetic verb and the African art, before being research of being and truth. It is through this dialectical movement that various currents of modern and contemporary African philosophy have developed. "The poets of Négritude were for that reason thinkers, but super-brainy thinkers who had reinvented the poetic song that Orpheus had carried away by breaking his harp in Hades and restored poetry to its nobility. That is to say, by giving back to poetry and music their philosophical essence and philosophy, its poetic power."¹²⁴

V. Synthesis work on modern African philosophy

The restoration of the philosophical essence of poetry and the poetic essence of philosophy is the object of the constructivist deconstruction in the second chapter of the first part of Book II. The author quotes eight philosophical works that he briefly presents as syntheses of modern African philosophy. Many of these authors follow as similar mission as Biyogo, in either critiquing contemporary modes of African philosophizing, such as ethnophilosophical unananimism, or are continuing a philosophical journey by revisiting Négritude, pan-africanism and engaging in dialogues with other African philosophers, rather than working only with Western texts (some of which are also roundly critiqued)¹²⁵. Themes such as pluralism and a re-orientation towards Egyptian epistemologies, as well as an overall attempt to ground philosophy in an African or Black

¹²⁴ Livre II, p. 82

For a more detailed account of these authors' positions, see Biyogo Livre II p. 82-107. ¹²⁵

experience emphasizes why Biyogo felt a kinship with these philosophers and their works.

It should be noted that the author does not cite any synthesis of African philosophy written by English-speaking African philosophers. We believe that a brief study of the work of Masolo¹²⁶, D.A. (1994), *African Philosophy in Search of Identity*, would have been a great complement to his review of the synthesis work in African Philosophy of English Language. let us now turn to the periodization of the history of African philosophy proposed in the second part of Book II, chapter 4. It is in this chapter that the author sketches his historiography of African philosophy, after having insisted on again on the need for developing a history of African philosophy in Chapter 3.

VI. Periodicity of African philosophy

According to Biyogo, "African philosophy has so far not presented any satisfactory, firm periodization, and indeed there is no proven theory on this question¹²⁷." To meet this theoretical challenge, he will develop his own taxonomy of history of African philosophy. In an article published on the Afrikhepri electronic page, he defines this science in these terms: "Taxonomy is the study of the division and the formal and rational classification of works within a given field of research, here the history of African philosophy¹²⁸ ...". Based on his taxonomy, he distinguishes in Book II four great historical moments of African philosophy. Each of these moments has internal subdivisions¹²⁹. Returning to this question in his article on the history of African philosophy published in the electronic journal

¹²⁶ Masolo, D.A. (1994). *African Philosophy in Search of identity*. Bloomington : Indiana, University Press.

¹²⁷ Livre II, 187

¹²⁸ *Penseurs et sage Africains* – Philosophie & Psychologie. By Afrihepri.

¹²⁹ Livre II, p. 187.

Afrikhepri, the author distinguishes three major periods while reading this note: “In the present division of this philosophical adventure, we can distinguish five great periods and within them, varied divisions.¹³⁰” It seems that Biyogo hesitates in four, three or five periods. By grouping them together using precise dating, it is possible to see at least three clearly delineated periods—those being, ancient philosophy of Egypt, Ethiopia and Nubia from the 3rd millennium to the 12th century¹³¹, medieval philosophy in various African empires (13-19th century)¹³² and modern/contemporary philosophy emerging after WWII until 1990.

It is within this modern or contemporary period that Biyogo begins to segment historical periods into smaller and smaller slices of time. He lists no fewer than seventeen periods within 1945-1990, though some scholars do edge into the early aughts. Biyogo’s detailed analysis of the many varied and overlapping philosophical discussions among Africans and members of the diaspora clearly shows just how much depth the African philosophical canon has, which certainly deserves attention and praise. However, as a serious taxonomy of the history of African philosophy, it falls short. Many of his historical currents, seem more like events, or even moments in time when several important books were written. Doubtless, movements like Pan-Africanism, the critique of ethnophilosophy, or even Marxism on the continent are important. However, by examining more closely the taxonomy of the history of African philosophy that Biyogo proposes, we find that it lacks precise references to define historical periods and better categorize the major currents of African philosophy.

¹³⁰ <http://afrikhepri.org/lhistoire-de-la-philosophie-africaine/>

¹³¹ Livre II, p.187

¹³² Amo, A. G. (1738). *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi, De l'art de philosopher avec sobriété et précision*. Ouvrage cité dans Livre II, p. 189. Traduit du latin en français par Simon Mougnot et publié chez l’Harmattan en octobre 2013 sous le titre de : *Traité de l’art de philosopher avec précision et dans fioritures*.

The history texts of Alfonse Smet's African philosophy¹³³ contain a coherent presentation of the major currents of African philosophy through its modern and contemporary history. It will be necessary to examine the main periodizations proposed by historians and historiographers of African philosophy to develop a taxonomy based on precise historical landmarks.

In his *History of African Philosophy*, Hubert Mono Ndjana¹³⁴ proposes the following divisions: 1. Formerly. 2. Before yesterday. 3. Yesterday. 4. Contemporary African philosophy: 4.1. French-speaking; 4.2. English-speaking; 4.3. Maghrebian philosophy.

Then he goes on to present the main currents: 1. Pan-Africanism. 2. Negritude. 3. The African Renaissance 4. Egyptology, Afrocentricity. Why is this historian of philosophy content with vague terms such as "formerly", "the day before yesterday", "yesterday" and "today" used to define the historical divisions of African philosophy where he gives specific dates of the history of this discipline? This way of proceeding to categorize in time the different periods of African philosophy brings us back to the problem raised by Biyogo concerning the lack of serious taxonomy in this field. Biyogo is undoubtedly the first historian of African philosophy who took this heuristic problem seriously. He is the first historian of African philosophy who posed the problem of a serious taxonomy to proceed with the historical divisions of this discipline. However, his work in this area remains unfinished. It is for this reason that we suggest resorting to a more or less precise periodization outlined by Professor Ikechukwu Kanu in his article on the historiography of African philosophy¹³⁵. Its periodization better corresponds to the

¹³³ Smet A. J. (1980). *Histoire de la philosophie africaine contemporaine. Courants et problèmes*. Département de Philosophie et Religions Africaines, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa – Limeté.

¹³⁴ Ndjana, M. H. (2009). *Histoire de la philosophie africaine*. L'Harmattan.

¹³⁵ Kanu, I. (2014). *A historiography of African Philosophy*. GJRA – Global Journal for Research Analysis, Volume 3, Issue8, ISSN No 2277-8160.

different stages of the history of African philosophy released by Biyogo through his deconstructivist approach. Kanu cuts the history of African philosophy into four traditions related to historical time:

1. Ancient Tradition of African Philosophy, from 3000 to 300 BC.
2. Medieval Tradition of African Philosophy, the earlier period of North African Christian Philosophy, from the second to the seventh centuries AD; Arabo-Islamic activities from the 10th to the 15th.
3. Modern Tradition of African Philosophy, include philosophical activities in Africa and by African outside of 15th and early part of 20th centuries.
4. Contemporary Tradition of African Philosophy, from the 19th century to date. This periodization gives us the opportunity to situate African philosophical works in space and time. It responds to the historiography of African philosophy developed by Biyogo.

With his four books, Biyogo has put at our disposal a history of African philosophy, but also a historiography, a science of postmodern writing of the history of African philosophy. As a historian¹³⁶ of philosophy puts it, the history of philosophy is at once a science and a philosophy. As a science, the history of philosophy questions philosophical facts. Authors with their works must meet the criteria of historical criticism. Hence the need to examine the origin and authenticity of the philosopher and his work, to submit each work to textual criticism, to date it accurately and to situate it in its original geographical space and in its historical context and time (chronological). The history of philosophy is a methodical introduction to philosophers and their philosophies, a way for learning to listen to the voice of thought of the past, which continues to think in our time to initiate us to think in the present of our own way of being in this

¹³⁶ Hirschberger, J. (1958). *The History of philosophy*. The Bruce Publishing Company. Préface, p. v.

world. An objective writing of the history of African philosophy should be a presentation of its philosophers and philosophies from the 3rd millennium BC to the present day. The historian of this philosophy would be subject to respect for each period of its history. The de-constructivist approach of Biyogo opened the way to the methodical writing of a true history of the reason of the African sage in search of the being and meaning of his existence in a world that is still waiting for his contribution to the building a civilization worthy of humanity enlightened by the light of wisdom.

Selected Bibliography

Grégoire Biyogo

- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre II. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre II. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Livre IV. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2005). *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche. Les Modèles quinaires*, Paris: L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2005). *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (2000). *Encyclopédie du Mvett, Tome I. Du Haut Nil en Afrique Centrale : Le rêve poétique et musical des Fang Anciens*. Paris : Citef-Icad.
- Biyogo, G. (2011). *Bibliographie classificatoire et sélective des oeuvres générales de la philosophie et de l'égyptologie africaines*. Paris : L'Harmattan.
- Biyogo, G. (1998, 2000). *Aux sources égyptiennes du savoir, vol. I Généalogie et enjeux de la pensée de Cheik Anta Diop*. Paris : Héliopolis. Réédition, Ménaïbuc.

Histoire de la philosophie - History of Philosophy

- Bréhier, É. (1931, 1938, 1981, 1994). *Histoire de la Philosophie*, 3 vols. Paris : P.U.F.
- Delacampagne, C. (1995). *Histoire de la philosophie au XX^{ème} siècle*. Paris : Le Seuil.
- Diogène, L. (1965). *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction, notice, introduction et notes par R. Genaille, 10 volumes, vol. I. Paris : Garnier Flammarion.
- Copleston, F. (1993). *A history of philosophy. Greece and Rome*. New York: An Image Book.
- Wagner, C. (1972). *La philosophie grecque*. Paris : Payot.

Philosophie éthiopienne et égyptienne - Ethiopian and Egyptian philosophy

- Bilolo, M. (1987, 2000). Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation, AAT., Sect. I, vol. 2. Kinshasa-Munich; rééd., Munich-Paris.
- James, G. G. M. (1954, 2009). *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. The Journal of Pan African Studies eBook
- Obenga, Th. (1990). *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780 – 330 avant notre ère*. Paris: L'Harmattan.
- Onyenueny (1993). *The African origin of greek philosophy*. Nusuka: University of Nigeria Press.
- Sumner, C. (1974). *Ethiopian Philosophy, vol. I: The Book of the Wise Philosophers*, Commercial Printing Press.
- Sumner, C. (1976). *Ethiopian Philosophy, vol. II: The Treatise of Zara Yaacob and Walda Hewat: Text and Authorship*, Commercial Printing Press, 1976.
- Sumner, C. (1976). *Ethiopian Philosophy, vol. III: The Treatise of Zara Yaacob and Walda Hewat: An Analysis*. Commercial Printing Press, 1978.
- Sumner, C. (1976). *Ethiopian Philosophy, vol. IV: The Life and Maxims of Skandes*,. Commercial Printing Press, 1974.
- Sumner, C. (1976). *Ethiopian Philosophy, vol. V: The Fisalgwos*. Commercial Printing Press, 1976.

History and historiography of African philosophy

- Hallen, B. (2002). *A short history of African philosophy*. Indiana University Press.
- Masolo, D.A. (1994). *African philosophy in search of identity*. Edinburgh University Press.
- Smet, A.J. (1980). *Histoire de la philosophie africaine contemporaine: Courants et problèmes* (Cours et documents, 5). Kinshasa-Limete, Département de PRA, Faculté de Théologie Catholique.
- Kinyongo, J. (1989). *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du débat sur leur existence et leur essence*. Munich – Kinshasa – Lubumbashi: Publications Universitaires Africaines.
- Kanu, I.A. (2014). *A historiography of African philosophy*. Global Journal For Research and Analysis, Volume 3, Issue 8. ISSN No. 2277- 8160.
- Oguejiofor, J. O. (2014). *African Philosophy: The State of its Historiography*. DIOGENES, Volume 59 (3-4) 139-148.

Articles



African philosophy in search of historiography

Ademola Kazeem Fayemi¹

Since African philosophy is a part of the world philosophical heritage, a major task facing African philosophers is the development of comprehensive history of their theoretical work. This paper addresses the problems and challenges involved in writing a history of African philosophy and how those challenges might be overcome. It examines the debates about the historiography of African philosophy and its periodization. The author proposes that: (i) a viable historiography of African philosophy should proceed in a piecemeal, and be selectively focused on histories of African philosophies as opposed to a comprehensive history of African philosophy; (ii) a vibrant historiography of African philosophy should seek to be historico-thematic in approach as opposed to the current trend of focusing on historical individuals dominant in Western philosophy; (iii) for an authentic histories of African philosophies, its periodization must align with the historic experiences and identities of Francophone, Anglophone, Arabophone and Lusophone African societies as opposed to aping the Western periodization models.

There are few comprehensive publications on the history of African philosophy (Asante 2000, Hallen 2002, Ogunmodede 2004, Ndjana 2009, Abanuka 2001): when and where it emerged, its periodization and the standards of writing its history. Part of the challenge is how to account for the trends, influences, ideas and problems that have

¹ Postdoctoral Research Fellow, Department of Philosophy, University of Johannesburg, South Africa & Department of Philosophy, University of Lagos, Nigeria.

shaped the African philosophical space. The problem of the historiography of African philosophy has to do with how best to characterize the paradigm for a history of African philosophy. The search for historiography in African philosophy includes dealing with the problems of definition, documentation and methodology. While the debate on such problems remains unresolved, there is an urgent need to develop our understanding of the history of African philosophy.

In order to show that African philosophy has, just like Western philosophy, a history, attempts have been made by African scholars to document the history of African philosophy.

The question of a clearly thought-out periodization is pertinent for any exercise on historical documentation of African philosophy. Modernist scholars such as Okolo (1987), Bodunrin (2004), and Hountondji (1977) draw on the advent of formal education and advent of writing in Africa as the historical starting point of African philosophy. For these scholars, there is no significant historical periodization of African philosophy outside the colonial and post-colonial African philosophical experiences. However, African traditionalists, such as Oruka (1991), Momoh (1989), Oluwole (1999), and Wiredu (2004) argue for the inclusion of the period of oral tradition and undocumented history as the beginning of the history of African philosophy. For yet others such as Anta Diop (1974), Bernal (1991), Sumner (1985), Kete Asante (2000) and Graness (2000), a documentation of the history of African philosophy is incomplete without a taking account of its Egyptian and Ethiopian ancestry. This paper focuses on the history of African philosophy by critically surveying how it has been mapped and the implications thereof.

A triple periodization of African philosophy is defended in this paper: 'pre-colonial', 'colonial' and 'post-colonial'. The main claims are: (i) African philosophy must have its own periodization on the basis of its particular historical and cultural experiences; (ii) a viable historiography of African philosophy should seek to be historic-

thematic in approach, as opposed to the Western trend and emphasis on historic philosophic figures; and (iii) an authentic historiography of African philosophy should be selectively focused on histories of African philosophies in different cultural groupings as opposed to a uniform and comprehensive history of the discipline.

Writing the history of African philosophy

Bello (2004) argues that the question of the history of African philosophy is an empirical one, which can be settled only after considerable data has been pooled on African philosophers, philosophical schools or traditions. According to him, "the availability of such data presupposes the existence of written or otherwise documented sources of African philosophy" (Bello, 2004: p. 74). By implication, we cannot therefore have a general answer of yes or no to the question of the history of ancient African philosophy, applicable to all regions of African philosophies be it West Africa, Southern Africa, East Africa or North Africa. This is because of the complexities and differences in their historical and literary developments. The trajectories of literacy in Africa considerably differ as oral literatures flourished for longer period in some parts of Africa with late start in writing than some others.

Bello is of the view that for parts of Africa where there was no written culture until recent times, the historian of African philosophy will have to base their historiography on a history of contemporary African philosophy and nothing more. For parts of Africa where there were early writing cultures such as Ethiopia, ancient Egypt and other parts of Africa where Arabic writing was used, the task of the historian of African philosophy, in Bello's view, is to collect and analyse relevant data on philosophers, philosophical schools and traditions that existed and dominated the intellectual heritage of that part of Africa. Bello considers that there is nothing of yet of that kind, and that history of African philosophy remains to be undertaken.

However, Ashante's (2000) provides a strong textual presentation of the Egyptian and African origin of philosophy, which largely satisfies the historiographical requirements Bello urges.

Bello's historiographical scepticism, logical though the argument may be, cannot be sustained on pragmatic reason. For one, the textual compilation of the history of African philosophy is important because such an engagement has the strong potential of restoring the crisis of identity that Africans and African cultures have been riddled with since the first half of the twentieth century. For another, the horizon of African philosophy has the potential of being expanded with new added dimensions of connections among the different historical intellectual traditions in Africa. The essence of the history of African philosophy is to create and recreate the events surrounding the development of African philosophy from its ancient period in order to solidify its knowledge in the present, and tracing its continuous movement in the present, and making it a guideline for future inquiry into African philosophy.

The history of African philosophy has the power to create a roadmap to what we should make the focus of African philosophy in contemporary period by revealing the of African philosophy. The history of African philosophy is the history of Africa in a special way in that it will show the connections among various areas of interest in African philosophical space. Such a history has the potential of unearthing how things fit together and the place that individual works and the community memory codified in oral traditions occupy in the arena of African philosophy.

While African philosophy has had a history of prolonged debates on the meta-philosophical question of existence, "rather than a history of tradition and available literature with which to preserve and expand it" (Azenabor, 2002: p. 33) it is pertinent to consider profiling the histories of African philosophies. The question is: where does it begin? One answer provided by Graness is that "the history of philosophy in Africa is still a young discipline, although

philosophical thinking (concept, manuscripts, books and philosophers) can be traced back until ancient Egypt" (Granness, 2015: p. 78). This view on the beginning of African philosophy is also expressed and supported by chains of African scholars: Anta Diop (1974), Olela (1977), Bernal (1991), Onyewuenyi (1993), Masolo (1994), Kete Asante (2000), Ogunmodede (2004), and Obenga (2006). A common consensus in the claims of these scholars is that Egypt was not only the cradle of civilization; it is the birth place of philosophy, including the birth of Greek philosophy. Their argument is that since Egypt is in Africa, ancient Egyptian philosophy is African philosophy. It is argued further that there could not have been Greek philosophy and western philosophy, were it not for the existence of ancient Egyptian philosophy. Since Egyptian philosophy is African philosophy, it follows that Greek and Western philosophies have their origin in African philosophy.

In response to Western bias on the history of African philosophy, these historians see the root of African philosophy as synonymous with Egyptian philosophy. Egypt's history is traced to 10,000 B.C., and early farming in Africa is estimated to have developed in the Nile delta in Egypt in 6,500 B.C. (quoted in Lawhead, 2006: p. 599). Though controversy abounds on the racial profile of the early Egyptians and on whether Egypt is authentically African in culture, identity and civilization, Diop authoritatively claims that "ancient Egypt was a Negro civilization. The history of Black Africa will remain suspended in air and cannot be written correctly until African historians dare to connect it with the history of Egypt" (Diop, 1974: p. xiv). Diop further asserts that the main Greek philosophical systems such as Pythagorean mathematics, the theory of the four elements (water, fire, air and matter) in Ionian philosophy, Plato's theory of forms, and Epicureanism are rooted in Egyptian cosmogony. His conclusion, as noted by Azenabor, is that "the history of African philosophy must include a study of Egyptian philosophy as Western philosophy does of Greek philosophy" (Azenabor, 2010: p.19-20).

Like Diop, Onyewuenyi (1993) in his work, *The African Origin of Greek Philosophy: An Exercise in Afrocentrism*, espoused his view on the Egyptian origin of African philosophy. Pitching his tent with the 'Afrocentric' argument on the historical foundation of African philosophy, he holds that historical proofs and facts show ancient Egypt as the beginning of philosophy. Onyewuenyi's claim is premised on the cited written testimonies of early Greek philosophers such as Aristotle, Plato, Aetius and Plutarch of Chaerones, and the documented observations of early Greek historians such as Herodotus and Diogenes Laertius. James (1892) claims in his monumental work, *Stolen Legacy*, that Egyptians were the original authors of Greek philosophy and that the philosophies allegedly ascribed to ancient Greeks were prototypes and plagiarized forms of the Egyptian motifs. In his words:

the true authors of Greek philosophy were not Greeks, but the people of the North Africa community called the Egyptians, and the praise and humour falsely given to the Greeks for centuries belong to the people of North Africa, and therefore to the African continent (James, 1892: p. 7).

Unlike Onyewuenyi (2004: p. 206) who thinks that the "Greeks had always acknowledged their indebtedness to Egypt," James' view of ancient Greek philosophy is emphatically one of a stolen intellectual legacy having root in the Egyptians mystery system. Corroborating the views of Diop, Onyewuenyi and James on the Egyptian origin of African philosophy and philosophy in general, Ogunmodede opines:

The march of philosophical speculation in the ancient world became definitive with the Black Egyptian who developed centres of learning and civilizations between 5000 and 3200 B.C., that is, before those of Mesopotamia and very, very long time before the Greeks came into existence and when Chinese and Indian civilizations were yet to begin (Ogunmodede, 2001: p. 38).

While implicitly accepting the claims of Diop, Onyewuenyi, and Ogunmodede on Egypt as the origin of philosophy, Asante vehe-

mently defends the idea that Egyptians were the earliest philosophers in history with Imhotep being the first philosopher (Asante, 2010: p. 335). Imhotep had no writing of his own, but his ideas became known through the extant manuscripts of Ptahhotep. Graness has provided a thorough-going analysis of Ptahhotep's ancient Egyptian texts: *The Teachings of Vizier Ptahhotep*, *The Tale of the Eloquent Peasant*, and *The Dialogue of a Man with his Soul*.² His argument is that not only do the texts offer sufficient evidence of the origins of practical wisdom in ancient Egypt, but that all the texts "fulfill such criteria of philosophical thinking as argumentative approach, criticism of existing conditions and norms, ethical ideas and values concerning a 'good life' and social cohesion" (Graness, 2015a: p. 13).

In a somewhat different narrative from the historians of Egyptian philosophy, Graness (2015b) writes that "Africa was not always rejected as a source of philosophical knowledge. Until the end of eighteenth century, volumes on the history of philosophy still refer to Chaldean, Persian, Arab, Indian, Chinese and Egyptian philosophies" (Graness, 2015b: p. 81). However, from then on Egyptian philosophies began to be silenced and subject to historical revisionism.

For instance, Momoh (in Graness, 2015a: p. 16) is of the view that if concrete evidence could be shown on how Egyptian thoughts constitute the origin of Greek philosophy, it does not prove the existence of African philosophy. To justify the conclusion that ancient Egyptian philosophy is more representative of philosophical reflec-

² *The Teachings of Vizier Ptahhotep* is a monologue-didactic wisdom concerned with how to live a virtuous life. Written around 2388-2356 BCE under the dynasty of King Isesi, the original text of the *The Teachings of Vizier Ptahhotep* is not available any longer except for its translated version in Papyrus Prisse archived in the British Museum. *The Tale of the Eloquent Peasant* is a narrative of a trader, Khunanup, and his experiences having been robbed by Nemtinakht. The tale has as its subject the issues of truth, justice and the functions of political authority in maintaining social order. *The Dialogue of a Man with his Soul* is a reflective internal dialogic discourse between a man and his soul on the challenges of human existence such as the meaning of life, death, life-after death and the rationale for suicide.

tions in ancient Africa requires that such reflections were available in other parts of Africa. Furthermore, this could be due to the cultural, economic and intellectual exchanges between ancient Egypt and Europe. Ancient Egypt, it is claimed, was not connected sufficiently to other parts of the continent.

Similarly, Chimakonam argues that “even if the philosophers of stolen legacy were able to prove a connection between Greece and Egypt, they could not prove in concrete terms that Egyptians were black Africans or that black Africans were Egyptians” (Chimakonam, 2015: p. 12). In other words, the classical intellectual tradition of Egypt (and Ethiopia) cannot be entirely regarded as indigenous creations of black Africans. However, Martin Terris holds that position that “irrespective of the race of the ancient Egyptians, they were cultural forebears of Europe” (Terris, 1976: p.29).

The history of Africa philosophy is highly contested. Some have argued that the non-delineation of philosophy from other studies of mysteries in ancient Egyptian society may have limited the chances of Egyptian philosophy being considered as the cradle of African philosophy. The Egyptian mystery system is broad, and its breadth does not give independence to the characteristics of philosophy inherent in the system. Rather it connects these mysteries in relation to one another; thus, making the cradle of African philosophy allegedly pre-systematic and unsystematic in articulation. There have been attempts by some Western scholars (Hume 1758, Kant 1831, Hegel 1956) to deny any coherent system of thought and ideas in ancient Africa. For such scholars, African philosophy began as a result of the incursion of the Europeans and colonial masters. In this connection, Emmanuel Eze rightly observes:

Many of the greatest thinkers of the modern era, including David Hume, Immanuel Kant, and Thomas Jefferson, considered Africans to be so intellectually handicapped as to make them philosophically invalids, incapable of moral and scientific reasoning. Thus, prior to the twentieth century, the idea of African Philosophy was, for most educated Europeans and Americans, an oxymoron (Eze, 1997: p. 4-5).

Modernist scholars, such as Okolo (1987), Bodunrin (2004) and others, have argued that there is no philosophy without a written tradition, and that African philosophy only started with the beginning of literate tradition in Africa. African philosophy, in its traditional setting, does not therefore exist. They contended that philosophy requires a tradition of written communication, and that African cultures must evolve beyond oral traditions if they are to develop the levels of critical exchange required for sophisticated scientific and philosophical activities (*Encyclopedia of Philosophy*, 2017). Okolo (1987) is clear in his position that “there was no African philosophy before the dawn of literacy in Africa. The dawn of formal education in Africa, which coincided with colonialism, may well be the start of formal African philosophy” (Okolo, 1987: p. 27). If the era of written tradition is formal philosophy, as suggested by Okolo, then the unwritten era may perhaps be characterized as the age of informal African philosophy. Both periods involve some sense of the periodization of the history of African philosophy.

On periodization

Arguments regarding the periodization of African philosophy are based on different scholars’ understanding of African philosophy and its origins. I take African philosophy to mean that intellectual inquiry which raises universal and particular fundamental questions in relation to African experiences be it in the area of religion, politics, socio-cultural life, morality, art, economy, technology, and intellectual heritage among other aspects of philosophical concerns. A fundamental link exists between the understanding of African philosophy and the period of its beginning. The ways periods are constructed, and the names given to them can affect the way they are viewed and studied (Tosh, 2006: p. 168-169). Many scholars have attempted to divide African philosophy into different epochs according to particular elements.

African philosophers such as Makinde (2010), Oruka (1991), Momoh (1989), Keita (1991), and Ogunmodede (2004) periodized African philosophy in diverse ways. Makinde (2010) listed a three-phase history of African philosophy: the age of the unknown or unidentified philosophers of unwritten tradition; the age of colonial ethno-philosophers-cum-anthropologists; and the age of professional philosophers who imbibed western philosophy. Makinde's periodization lacks the precision in terms of historical time and the appropriateness of each of the periods proposed. Ogunmodede, however, prefers a multi-dimensional model of periodization, which according to him, "allows for a much broader, detailed and enriched historical investigation in African philosophy" (Ogunmodede, 2004: p.77). He divided the history of African philosophy along the following lines: the ancient period (10,000BC – 700BC); the Greek period (600BC to the birth of Christ); the early Christian period (1st – 6th century AD); the Islamic and African period (7th – 13th centuries); the early European contact period with Africa (14th – 17th centuries); and the Western colonial period (18th – 19th not 19th & 20th centuries). Ogunmodede's multi-dimensional scope of periodization, as he calls it, is more of a lineal epochal delineation than a multi-prong historical classification of African philosophy. There are little or no indication of the possible different forms of influences that one period has over the other, Ogbogbo thinks that the multi-perspectival approach of Ogunmodede "is too broad and cumbersome to deal with" (Ogbogbo, 1995, p. 38.).

Bello (2000) posits that there is not yet enough documentation or data to show that the philosophers and philosophical traditions mentioned by Ogunmodede in his classifications constitute a continuum. It is doubtful that there were any records of philosophers that followed the Hermopolitan, Heliopolitan, Memphite or Theabean traditions of the ancient period of the Egyptian and Ethiopian philosophers. In the words of Bello, "how many philosophers followed the Hermopolitan, Heliopolitan, Memphite or Theabean tra-

dition? What are their names, dates and places of birth and death, and their philosophical teachings? Do the traditions continue to the present time?" (Bello, 2000: p. 73). The point of Bello is that even if we are to grant that there were philosophers or philosophic traditions among ancient Egyptians, such philosophers or traditions today is of no archival value as it is a dead end. "Like the history of a completely destroyed settlement, which terminates with its destruction, the history of ancient Egyptian philosophy is a dead end because no philosopher followed or is following the tradition of the ancient Egyptians" (Bello, 2000: p. 78). Bello concludes that considerable relevant data has to be collected on African philosophers, philosophical schools and traditions and consequently analysed. Not until this is done, is it possible to have a good history of African philosophy.

Unsatisfied with the periodization proposed by Ogunmodede, Keita proposes the following classification: the Classical, the Medieval and the Modern periods (Keita, 1991: p. 229). The Classical period evinced the influence of Egyptian philosophical thought; medieval period was permeated by Islamic influence; and the Modern era which is "less well developed and distorted due to the colonial experience" (Azenabor, 2010: p. 37). The medieval period in African philosophy is controversial owing to the fact that the subject treated during this period by the scholars (although African by root and birth) are not rooted in African experiences and its world. The period is characterized by the history of Christian philosophy in North Africa, and later Arabo-Islamic influence in both the North and Western part of Africa. In the Christian tradition, we have Augustine of Hippo in North Africa, whose work dealt with specific issues such as the relation between faith and reason, and ways to prove of the existence of God, which does not relate to discourses in African philosophy, because it was based on Jewish, Christian and Greco-Roman intellectual tradition. In some other parts of Africa, like in sub-Saharan Africa, such issues are of less frequent concern.

Ogbogbo argues that in "writing the history of Africa, there are no neat periodizations or categorizations. Most times what we have is arbitrary nature of temporal and spatial divisions we impose on the subject matter" (Ogbogbo, 1995: p. 265). These three-tier classifications were criticized by Ogunmodede as inadequate to encompass the number of philosophers and scholars, and their views on African philosophy.

African philosophy must be understood within an historical frame. The origin, evolution, and development of African philosophy follows the streams and currents of African history (Obenga, 2006: p. 31). "[A]ny philosophy must be evaluated from the context of its history" (Olela, 1977: p. 89). Hountondji proposes that African philosophy can only "develop [by] reflecting on its own history, [such] that new thinkers must feed on the doctrines of their predecessors, even of their contemporaries extending or refuting them, so as to enrich the philosophical heritage available in their own time" (Hountondji, 1977: p. 89).

African philosophy must be divided into periods on the basis of Africa's own historical and cultural experiences. It will be erroneous to say that there is an ancient African philosophy, a medieval African philosophy and a modern African philosophy without presenting the argument and evidence to show that these periods correspond, broadly, to periods of social, political, intellectual and cultural developments in Africa.

A more systematic periodization template is provided by Ogbogbo 'geographical grouping' (the totality of the geographical regions in Africa and their thought systems); 'major themes' (that characterize African philosophy, an evaluation of these themes and problems, and how they apply to Africa and the philosophy in the period during which they occurred); and 'age and personality approach' (this entails using the thought and ideas of various thinkers and scholars on African philosophy in chronological order to eluci-

date the history of African philosophy, an approach that is necessary because the historian of African philosophy should also be interested in the personalities behind ideas) (Ogbogbo, 1995: p. 164).

“[I]n respect to ancient and medieval history of African philosophy, the major advantage the West has over African philosophy is transmission and preservation” (Kanu, 2015: p. 72). Owing to the absence of the art of writing in ancient African times, the philosophical thoughts of the African thinkers are in the form of mythology, wise saying, proverbs, stories, socio-political organization and religious doctrines and practices. These are preserved in the memory of the people, especially the elders, who are perceived to be custodians of ancient wisdom and traditional norms. Unlike the works of Western thinkers, which are preserved in written works, those of African philosophers are preserved in memories. The problem with memory is the fact that it sometimes fails.

A viable historiography of African philosophy should proceed piecemeal, and be selectively focused on histories of African philosophies as opposed to attempting a comprehensive history of African philosophy. Oguejiofor (2002: p. 1300) argues that a comprehensive history of African philosophy would stretch from ancient Egypt to North African Christian thinkers of tenth century, to later Islamic philosophers, to Ethiopian philosophers, to philosophy of Africans in Diaspora and to contemporary African and Afro-American discussions). Having all these in a volume is not an impossible task, but it is desirable to approach this bigger picture of African philosophy in its particular contexts along regional or linguistic lines.

A vibrant historiography of African philosophy should seek to be historico-thematic as opposed to the current trend of focusing on historical individuals, the approach that is dominant in Western philosophy. Contributions of African philosophers to identified themes in any given area should be documented. This will be different from a chronological profiling of the philosophical figures in the discipline of African philosophy.

For authentic histories of African philosophies, the periodization canon must align with the historic experiences and identities of Africa along official linguistic and sub-regional divides: Afrikaans, Francophone, Anglophone, Arabophone and Lusophone African societies. Given the intricate nexus between language, thought formation and cognition of reality, such characterization and historical documentation of African philosophical ideas is more cogent than merely aping the Western models of ancient, medieval, modern, and contemporary periodization in African philosophy. By following the model of the West, it suggests that had there been no history of Western philosophy, Africa would not have had a model for the history of her philosophy, and by implication no philosophy. A possible objection to this suggestion is given by Anthony Kanu when he writes:

Some writers fanatically reject the present adoption of Western model without alternative. If there is no alternative, we should continue with the existing one, with its existential relevance...: the ancient, medieval, modern and contemporary periods (Kanu, 2015: p. 132).

The suggestion that in the absence of periodization alternative existing Western paradigm of periods should be adopted is logically invalid. There are cogent periodization alternatives that do not necessarily ape the Western model. While some of these have been discussed above, whichever periodization model a historian of African philosophy one chooses to use, one inevitably runs up against another historian that has chosen another perspective. No periodization model is perfect. I suggest historical delineation along the lines of African historic experiences, especially, colonialism. Many African states had colonial experiences except for a few. Notwithstanding the non-universal African historic experience of colonialism, the struggle against imperialism is a common front among African states. Thus, the periods in African philosophy are *prima facie* typified as: pre-colonial African philosophy, colonial African philosophy and the post-colonial African philosophy.

This classification into history allows us to stop using African philosophy in general sense without some specificity of location in time and space. I identify as pre-colonial, a period belonging to a remote antiquity in African history, ending approximately before the period of early European exploration of Africa in the 15th century. A study of the pre-colonial period of African philosophy will therefore be the critical study of the ancient philosophical doctrines of the Egyptian civilization, Ethiopian civilization, and other parts of Africa before the advent of colonialism as embodied in myths, proverbs, folklores, imageries, and oral traditions with their philosophical imports. This pre-colonial period will also cut across the philosophies of the North African Church fathers such as Augustine, Tertulian, Origen and Cyrils to include the philosophical thoughts of African Islamic scholars of North African and West African Empires. One implication of this expansive pre-colonial periodization is that there is no philosophy of the Africans in the diaspora. This is because the period of early European exploration and colonial contacts with Africa, which gave birth to the diasporic experience between the fourteenth and seventeenth centuries, will be exempted from the pre-colonial period.

Now, I turn to the colonial period. Though, the official start of colonialism was with the Berlin conference of 1885, history was a witness that colonialism and European exploitation of Africa began much earlier than this date. European exploration of Africa was dated back to the 15th century, and the colonial enterprise did not come to an end uniformly in Africa. Many states in Africa gained their political independence between early 1950s and late 1960s with Zimbabwe in 1980 and the end of apartheid in South Africa in 1994. So, in this colonial periodization of African philosophy, my concern is not strictly with date chronology but with events. Any works of Africans in any area of philosophy whether reflecting African cultural experiences or not, fall under the colonial period of African philosophy.

Prominent figures in this period include: Danquah (1944), Temples (1959), Amo (1968), Yacob (in Sumner 1976/78), Heywat (in Sumner 1976/78), Kagame (1956), Fanon (1961), Senghor (1964), Griaule (1965), Maurier (1984), and all early narrative works (by anthropologists and ethnographers) aimed towards explaining to foreigners, how Africans lived by their ideas. The philosophical relevance of such works relate to fundamental ideas regarding issues such as God, mind, time, causality, freedom, justice, development, destiny, morality, etc., were discussed, sometimes, unphilosophically.

The post-colonial period of African philosophy cannot be addressed chronologically but instead by addressing the intensity and robustness of the tradition of debates and counter-debates on thematic issues and meta-philosophical concerns. Some of the issues that dominated the colonial period of African philosophy provided an impetus for further serious philosophical cogitation in the post-colonial period. Some of these issues having spill-over effects on post-colonial African philosophy including issues of European enslavement, colonialism, neo-colonialism and development, African decolonization (political and conceptual), identity crisis, etc. Beyond the ponderous meta-philosophical controversies that dominated the discipline in its early post-colonial period, serious philosophical issues in metaphysics, ethics, epistemology, aesthetics, feminism and gender theory, and socio-political theory have combined to define the research concerns of contemporary African (and Africanist) philosophers in the post-colonial history of the discipline.

Conclusion

The issue of the existence of a history of African philosophy and its appropriate periodization has been over-emphasized. Scholars who are sympathetic to African philosophy have made efforts to assert the existence of a history of African philosophy. Attempts to re-

construct the past have been greatly frustrated by the absence of a written tradition for most peoples of the continent as well as some meta-philosophical concerns on historiography. While the past eludes the African philosopher, the present is within his/her grip and the future is anticipated. The historian of African philosophical heritage has the task of discovering, systematizing and bringing to the fore, the time-tested pre-colonial history of African philosophy; the colonial historical phase of African philosophy and ultimately, the post-colonial African philosophical scholarships.

References

- Abanuka, B. (2011). *A History of African Philosophy*. Enugu: Snaap Press.
- Amo, W. (1968) *Antonius Guilielmus Amo Afer of Axim in Ghana: Translation of his works*. L.A. Jones and W.E. Abraham (trans.) Wittenberg: Marti Luther University.
- Asante, M.K. (2000). *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*. Chicago: African American Images.
- Azenabor, G. (2002). *Understanding the problems of African Philosophy*. Lagos: First Academic Publishers.
- Azenabor, G. (2010). *Modern Theories in African Philosophy*. Lagos: Byolah Publishers.
- Bello, A. G. A. (2004). "Towards A History of African Philosophy" in Francis Ogunmodede (ed.), *African Philosophy Down the Ages: 10,000 BC to the Present*. Ibadan: Hope Publication.
- Bernal, M., (1991). *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, Volume 2, The archaeological and documentary evidence*. New Brunswick (N.J.): Rutgers University Press.
- Bodunrin, P. (2004). "Chronicling African philosophy" in Francis Ogunmodede (ed.), *African Philosophy Down the Ages: 10,000 BC to the Present*. Ibadan: Hope Publication.
- Chimakonam, J.O. "Dating and Periodization Questions in African Philosophy" in J. O. Chimakonam (ed.), *Atuolu Omalu: Some Unanswered Questions in Contemporary African Philosophy*. Maryland: University Press of American.
- Danquah, J. (1944) *The Akan Doctrine of God*. London: Frank Cass

- Diop, C. A. (1974). *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago Illinois: Lawrence Hill Books.
- Encyclopedia of philosophy, "African Philosophy". Available at: <http://ic.galegroup.com/ic/which/ReferenceDetailsWindow?> Accessed on October 15, 2016.
- Eze, E. (1997). *Postcolonial African philosophy: A Critical Reader*. Cambridge: Blackwell.
- Fanon, F. (1963) *The Wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Griaule, M. (1965) *Conversations with Ogotemméli*. London: Oxford University Press.
- Granness, A. (2015a). "Question of Canon Formation in Philosophy: The History of Philosophy in Africa" *Phronimon*, vol. 16 no. 2: 78-96.
- Granness, A. (2015b). "Writing the history of philosophy in Africa: where to begin?" *Journal of African Cultural Studies*, DOI: 10.1080/13696815.2015.1053799. Accessed on March 16, 2016.
- Hallen, B. (2002). *A Short History of African Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G.W.F. (1956) *The Philosophy of History*. Jibree, J. trans. New York: Dover.
- Hountondji, P. (1977). *African Philosophy; Myth and Reality*, Henri Evans (trans.). London: Hutchinson University Press of America.
- Hume, D. (1758) *Essays and Treatises on Several Subjects*. London.
- James, G. (1892). *Stolen Legacy*. New Jersey: Africa World Press.
- Kagame, A. (1956) *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être : an analysis of the Kinyarwanda language and culture as it relates to their concept of "Being"*. Académie Royale des Sciences Coloniales
- Kant, I. (1831) *Philosophische Anthropologie: Nach handschriftlichen Vorlesungen*, Friedrich Christian Starke (ed.) Leipzig.
- Kanu, I. A. (2015). *African Philosophy: An Ontologico-Existential Hermeneutic Approach to Classical and Contemporary Issues*. Jos: Augustinian Publications.
- Keita, L. (1991). "The Search for a Method in Contemporary African Philosophy" in Odera Oruka (ed.), *Sage Philosophy*. Nairobi: African Centre for Technology Studies.
- Lawhead, W. F. (2006). *The Philosophical Journey*. New York: McGraw-Hill.
- Makinde, M. (2010) *African Philosophy: The Demise of a Controversy*. ObafemiAwolowo University Press Ltd: Ile-Ife.

- Maurier, H. (1984) "Do we have an African Philosophy" in Richard Wright *African Philosophy: An Introduction*. Boston: University Press of America.
- Masolo, D.A. (1994). *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Momoh, C.S. (1989). "The Mythological Question in African Philosophy" in C.S. Momoh (ed.), *The Substance of African Philosophy*. Auchi: African Philosophy Project Publication.
- Ndjana, H.M. (2009). *Histoire de la Philosophie Africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Obenga, T. (1992). *La Philosophie Africaine de la Période Pharaonique 2780-330 a varte notre ere*. Paris: L. Harmattan.
- Obenga, T. (2006). "Egypt; Ancient History of African Philosophy" in Kwasi Wiredu (eds.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Ogbogbo, C.B.N. (1995) "Some Problems in the Writing of the History of African Philosophy" *Quest: an International Journal of African Philosophy*. IX,2 pp157-172.
- Ogwejiofor, J. O. (2002). "Kwasi Wiredu and the Possibility of a History of African Philosophy" in Olusegun Oladipo (ed.), *The Third Way in African Philosophy: Essays in Honour of Kwasi Wiredu*. Ibadan: Hope Publications.
- Ogunmodede, F. (ed.) (2004). *African Philosophy down the Ages (10,000BC to the Present)*. Ibadan: Hope Publications.
- Okolo, C.B. (1987). *What is African Philosophy? An Introduction*. Enugu: Freemans Press.
- Okoro, C.M. (2004). *African Philosophy: Question and Debate: A Historical Study*. Enugu: Paqon Press.
- Olela, H. (1977). "The African Foundation of Greek Philosophy" in *African Philosophy: An Introduction*, R. A. Wright (ed.) Washington, D.C.: University Press of America.
- Oluwole, S. (1999). *Philosophy and Oral Tradition*. Lagos: ARK Publications.
- Oruka, H. O. (1991). "Sage Philosophy: The Basic Questions and Methodology" in H.Odera
- Oruka (ed.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: ACTS Press.

- Osuagwu, I.M. (2001). *Early Medieval History of African Philosophy*. Owerri: Amamiher Publication.
- Onyewuenyi, I. (1993) *The African origin of Greek philosophy: An Exercise in Afrocentrism*. University of Nigeria Press.
- Onyewuenyi, I. (2004) "A Documented Study of the Origin of "Greek" Philosophy in the Egyptians Mystery System" in Francis Ogunmodede (ed.), *African Philosophy Down the Ages: 10,000 BC to the Present*. Ibadan: Hope Publication.
- Senghor, L.S (1964) "On African Socialism, trans. and intro. Mercer Cook." London: Pall Mall Press.
- Sumner, C. (1985). *Classical Ethiopian Philosophy*. Addis Ababa: Commercial Printing Press.
- Sumner, C. (1976/8) *Ethiopian Philosophy*. Addis Ababa: Central Printing Press; Addis Ababa University Press.
- Tempels, P. (1959) *Bantu Philosophy*. Paris: La Présence Africaine.
- Tosh, J. (2006). *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*. Sean Lang: Pearson Longman.
- Wiredu, K. (ed.) (2004). *A Companion to African Philosophy*. New York: Blackwell Publishing.



A Semiotic Investigation of Philosophical Relations between *Ifá* and *Ayò* *Ọlọpọ̀n* among the Yorùbá People of Nigeria

Olúwọ̀lé Tẹ̀wọ̀gboyè Òkẹ̀wándé¹

Ifá is believed to be the foundation of Yorùbá culture. This means every aspect of Yorùbá life, including religion, philosophy, science, ideology, recreation, literature and so on has one link or another with Ifá. Previous works on Yorùbá philosophy have neither related Ifá semiotic symbols nor elements with Ayò Ọlọpọ̀n nor established any connection between the two. This study examines the relationship between Ifá and Ayò Ọlọpọ̀n objects and symbols with reference to Yorùbá culture. The work relies substantially on Yorùbá literary texts, especially Ifá literary corpus. Semiotics, which is the science of signs, is adopted for the analysis of the data, because, symbolism underlies the Ifá divination system. It is found out that, there is a synergy between Ifá and Ayò Ọlọpọ̀n game in terms of the use of moral code. This shows that, African philosophies are expressed through their religious and social symbols, objects and artifacts that are ancient means of Africans communication and writings.

This work examines the relationship between *Ifá* and *Ayò Ọlọpọ̀n*, a locally played and internationally recognized Yorùbá traditional

¹ Department of Linguistics and Nigerian Languages, University of Ilorin, Ilorin. E-Mail Address: oluwoletewogboye@yahoo.com.

game, in terms of moral code. *Ifá* has been defined by scholars in different ways that establish the inexplicable and unlimited scope of its knowledge, wisdom and values. Indeed, it is regarded as the bedrock of other aspects of Yorùbá life. Therefore, to simply define *Ifá* as a religion, without exploring its social and cultural links will be inadequate. Akíntólá (1999, p.1) sees *Ifá* as the philosophy of or wisdom divinely revealed to the Yorùbá deity of *Ifá*, *Ọ̀rúnmilá*. According to Farrow (1926, p. 36), *Ifá* is the greatest oracle of the Yorùbá that is “consulted on all important occasions.” *Ifá* is regarded as the spokesperson not only for the gods but also for the living. It is regarded as the living foundation of Yorùbá culture (Abímbólá 1977a).

Munoz (2003, p. 179) sees *Ifá*'s scope beyond the Yorùbá cultural society when he says “*Ifá* is the most universal divinity among the Yorùbá and other West African people.” *Ifá* is known to different people by different names throughout the world. For example, *Ifá* is known as *Fá* among the Fon of Republic of Benin, *Eva* to Nupes, *Ifá* in Cuba, USA, Brazil, Trinidad and Tobago, Jamaica, Surinam and Togo. *Ifá* is referred to by the Ewe as *Afa*, *Ephod* by Jews, *Geomancy* by Europeans and Margays (Odeyemi 2013, p. 5). With these different realizations of *Ifá* nomenclature which cut across nations of the world, the prominence of *Ifá* is not in doubt. In 2005, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) proclaimed *Ifá* as one of the 86 traditions of the world to be recognized as masterpieces of oral and intangible heritage of humanity (Robinson 2008, p. 1). By this proclamation, *Ifá* joined the league of heritages and therefore requiring urgent preservation. *Ifá*, as a religion, science or literary text, has over time been of great interest to scholars in different areas of human endeavors-like medicine, philosophy, religion, art and culture.

The association of *Ifá* with humans by some scholars involves the two aspects, which are scientific knowledge and religion (Yemi-

tan and Ògúndélé (1970, p. ix; Abímbólá 1976 and Sàlámi 2000). However, here it will be examined principally as a philosophy.

Ifá corpus has been a means by which Yorùbá culture, especially as a philosophy, is propagated at home and in the Diaspora. Scholars have established that- *Ifá* influenced every aspect of Yorùbá life as seen in the following quotation:

Ifá divination literature is perhaps the most accomplished product of Yorùbá traditional culture.... No one who has studied Ifá in detail will fail to see the fact that the people of traditional African societies were not ignorant as we have often been told. The peoples of traditional Africa were largely illiterates to be sure. But they were no fools. Among them were elite classes such as the babaláwo who have preserved all the ingredients of their own culture in an almost completely oral form but in such a way that knowledge is codified and transmitted orally with care, patience and perseverance. Ifá is the Yorùbá traditional thought system per excellence (Abímbólá (1976, p. vi).

The preservation of the Yorùbá culture and philosophy is guaranteed through *Ifá*. All the cultural contents of *Ifá* have been 'codified' in one form or the other. These codifications are in *Ifá* symbols in forms of *Odu Ifá* (medium within which *Ifá* corpuses are coded into chapters and verses). Karenga (2012) opines that,

nowhere is the profundity and beauty of African spirituality more apparent than in the Odu Ifa, the sacred text of the spiritual and ethical tradition of Ifa, which is one of the greatest sacred texts of the world and a classic of African and world literature. Its central message revolves around the teachings of the Goodness of and in the world; the chosen status of humans in the world; the criteria of a good world; and the requirements for a good world.

These *Odu* corpuses are believed by the Yorùbá people in particular and *Ifá* worshippers in general to contain the capacity to solve all existential problems of man. *Ifá* epistles have certain codes attached to them which form the basis of *Ifa* traditional spirituality accounting for the basis of all the Yoruba systems of divination.

Ifá philosophy has been observed to be unique among world religions; "*Ifá* literary corpus, *Ifá* philosophy has become an exem-

plary figure in the diversity of world religions philosophy” (Òkúnmákindé 2010, p. 22). *Ifá* corpus have been “preserved and disseminated from ancient times. It is believed that in this way the texts in *Ifá* literary corpus have been kept free from errors” (Abímbólá 1976, p. 20). It is further observed that, *Ifá* poems comprised a sacred Yorùbá genre that nobody may add or subtract from. Most of the Yorùbá philosophies are entrenched in *Ifá*. Akintola (1999, pp. 3&4) says *Ifá*,

is an intriguingly rich source, in so far it is true that the thought-pattern of the Yorùbá finds its fullest expressions in the *Ifá* corpus. Therefore, *Ifá* is the natural and logical starting point for any meaningful study which aims at identifying, interpreting, analyzing and evaluating these expressions which constitute Yorùbá philosophical thought...In all embracing relevance, the *Ifá* system serves as the architectonic force portraying the wholeness and completeness of Yorùbá life mode. In fact, in scope, it provides not only the religious and spiritual philosophy, but also the alchemical or kabalaic support for the people. It is the fountain- source of Yorùbá wisdom and the never- dying source of Yorùbá system of thoughts.

The whole of *Ifá* corpus is philosophical in content. Akíntólá, (1999, pp. 1&2) observes that, *Ifá* is a “philosophical scripture and unique source of Yorùbá ethics and metaphysics.” He focuses his work on the identification of “ethical, mystical and metaphysical expressions of *Òrúnmìlà*², the codification of which expression is otherwise known as *Ifá*.”

The Yorùbá philosophical solutions are sometimes evinced by verbal code such as, *àwọn baba wa ní...* (Our fathers do say that...). This is called *òrò àgbà* (words of the elders) in Yorùbá tradition. To the Yorùbá people, *òrò àgbà bí ò sẹ lówùúrò á sẹ lójó alé* (elders words must sooner or later come to pass). This is sometimes rendered as: *àwọn àgbà ní...* (The elders say...), *àwọn Yorùbá ní...* (The Yorùbá do say that...) or *Àwọn Yorùbá máa ní pòwè pé...* (According to the

² *Òrúnmìlà* is the *Ifá* progenitor: The Yorùbá divinity of wisdom, knowledge and a prophet to the divinities and human beings.

Yorùbá proverb that...). This is “generational.” It is handed down from one generation to another. According to Abimbólá (1977a, p. 31), “In a culture... the wisdom of the past are highly valued and regarded by all.” What philosophy entails is wisdom, as explained earlier. In other words, these sets of words are indisputable in nature. The authority of such words cannot be challenged. Therefore, every aspect of the Yorùbá life must be connected in one way or the other with *Ifá*, the philosophy of the Yorùbá people, based on their knowledge of the symbols of *Ifá*, and the symbols of *Ayò Ọlọ́pọ̀n* as one of the important Yorùbá recreational means are to be related in this work. This work will among other things seeks to establish *Ifá*'s concepts and elements in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* as they relate to the Yorùbá philosophy.

Recreation, in any society is an innovation and invention closely associated with people's values. It “denotes the mental excellence of the people” (Roy 2003, p. 657). This is because, it is a social cultural activity established by the people. While there have been different researches on *Ifá* divination system, no known attempt has been made to associate *Ayò Ọlọ́pọ̀n* with *Ifá* divination. This gap is filled by this study. This study will demonstrate the inter-code relationships of *Ifá* divination with *Ayò Ọlọ́pọ̀n*. The study will further account for the value of *Ayò Ọlọ́pọ̀n* within the Yorùbá sociocultural and religion contexts.

Scholars in the areas of sociology and anthropology of Yorùbá have written about Yorùbá traditional games. Kòmọ́láfẹ́ (1978 pp. 178 – 88) estimates there are over twenty Yorùbá traditional games. He categorized them into four: indoor games, outdoor games, children games and adult games. Among all the games, *Ayò Ọlọ́pọ̀n* is, according to Mustapha and Aromọ́lẹ̀ (1976, p. 139), a game that has more materials than the other games. It is the only Yorùbá game that has international recognition; it is also the game that has the most standardized rules and processes-probably because of the game's association with *Ifá*.

Ládélé, et al (1986, pp. 1–18), Dáramólá and Jéjé (1967, pp. 8–12), and Mustapha and Arómóláran (1976, pp. 139 & 40) worked on the principles governing *Ayò Ọlọ́pón*. However, these works did not attempt to relate symbols and codes in the *Ifá* divination system to those symbols and codes in *Ayò Ọlọ́pón*. This was probably because their works were more of an introduction meant for illustration and pedagogical purposes for secondary schools. Because of this, there was no mention in these works of any link between the two.

Ayò Ọlọ́pón is one of the Yorùbá traditional games played locally and internationally today. For instance, apart from its popularity among the Yorùbá, it is called *Gisoro* in Burundi, *Oware* in Ghana, *Achochodi* in Ivory Coast, *Adjito/Vadjito* in Benin, *Ayo Eleh* in Igbo and *Kalati* in Sweden (Appiah-Aggy 2013, pp. 1&2). *Ayò Ọlọ́pón* is first among equals in Yorùbá local games because of its traditional value and importance in the Yorùbá culture. The game plays important roles in some Yorùbá festivals. For instance, it was introduced to the Ọ̀ṣun Ọ̀ṣogbo festival³ some nineteen years ago (Azuh 2011, p. 14). It is “one of the oldest local games among the Yorùbá and has been in existence, since time immemorial” (Fatureti 2015, p. 1).

Ayò Ọlọ́pón is played on the traditional game board containing twelve holes on two horizontal lines (six holes by the right hand and left sides of the players). The game is mostly played by two matured males (from fifteen years of age) in the open and watched by the spectators. It is played in such a way that, the players face each other with the game board at the centre of the players sitting on a bench or object. The game starts with each of the twelve holes occupied by four *Ayò* seeds, making a total number of forty-eight *Ayò* seeds. Any of the players takes any four *Ayò* seeds in a hole from his row. The game progresses in this manner until *Ayò* seeds containing two or

³ Ọ̀ṣun Ọ̀ṣogbo is a river goddess, worshipped annually by the devotees.

three *Ayò* seeds in a hole up to the maximum number of five holes are won in a movement of *Ayò* seeds. The winner is determined by the player having more number of *Ayò* seeds than the opponent. That is, a player with more than twenty-four *Ayò* seeds emerges as a winner, since the total number of *Ayò* seeds on the game board is forty-eight. It is possible for the two players to play to a draw. In this case, no winner emerges. This is traditionally described as *òmi* (draw game). The game continues until a winner emerges twice. If a loser of *Ayò* game is defeated more than twice, he gives way for another *Ayò* player to display his competence with the winner. However, this rule is not rigid, as the players may continue after a player is defeated twice, if there is no interested player to play. "Sowing" in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* is carried out when a player drops the *Ayò* seeds in his hand one after the other in each of the holes on the *Ọpọ̀n Ayò* in an anticlockwise movement until all the *Ayò* seeds in his hand are exhausted. None of the holes must be skipped when sowing. "Harvesting" or "capturing" is done, when the *Ayò* seeds in a hole (after sowing) are two or three up to the maximum of five holes in a single movement or sowing of *Ayò* seeds.

It is significant to examine and investigate critically the relationship of *Ifá* with the game so as to determine with a reasonable degree of accuracy, its value in relation to Yorùbá culture. This is because, "The Yorùbá regard *Ifá* as the repository of their beliefs and moral values...In traditional Yorùbá society, the authority of *Ifá* permeated every aspect of life because the Yorùbá regard *Ifá* as the voice of the divinities and the wisdom of the ancestors" (Abimbólá 1977a, p. v). A thorough investigation of the link between the game and *Ifá* will significantly improve our understanding of the values and the importance of the game beyond entertainment.

Consequently, efforts are made to show and establish the semi-otic philosophical interrelationship of *Ifá* divination and *Ayò Ọlọ́pọ̀n*. These levels of relationship are analyzed into or around moral code that provide guides for life and good living. The establishment of

this semiotic element will afford us the opportunity to relate *Ayò Ọlọ́pọ̀n*'s code to *Ifá* code. This new semiotic orientation and significations about *Ayò Ọlọ́pọ̀n* as established in this study will go a long way to help discover and redefine the relevance and importance of the game in the Yorùbá sociocultural and religious lives. Cultural studies that focus attention on these areas, that is, the semiotic interlinks between *Ifá*, and *Ayò Ọlọ́pọ̀n* are therefore desirable. Not much (if any) attention has been paid to the sociocultural and recreational aspects of *Ayò Ọlọ́pọ̀n*, in relation to *Ifá*.

Ayò Ọlọ́pọ̀n is known and played world wide. The present links between *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ̀n* will be one of the proofs on the originality of the game with the Yorùbá people on one hand and to extend the value of the game beyond social or recreation to philosophical life of the people on the other hand. For instance, the game has been discovered to have medical values such as cure of dementia, hypertension and poor sight (Òkékándé 2017). To this effect, a proposal was made by Oyeleke et al (2014, p. 25) on the benefits of inventing *Ayò* game on social media, "since *Ayò* is the most ancient traditional board games, it implies that sufferers will once again have the feel of their culture on mobile platforms...Its acceptability by demented people and potential sufferers will not be an issue...These attributes we believe will help African sufferers to recover faster." This agitation is aimed to have access to the game anywhere. However, their work did not relate the medical value *Ayò Ọlọ́pọ̀n* with *Ifá*. For instance, the medical value in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* has been investigated to be derived from *Ifá*-the source of all medicine in Yorùbá culture (Òkékándé 2017).

Likewise, *Ayò Ọlọ́pọ̀n* is to be further investigated to have philosophical value derived from *Ifá*- the foundation of the Yorùbá culture. It is noted here that, some Yorùbá social and religious problems are being solved through some statements associated with *Ifá* corpus and *Ayò Ọlọ́pọ̀n* philosophies. In the opinion of Ọlatunji (2008, p. 62), "African philosophy is an attempt by philosophers to

make the folklores, myth, soothsaying, religion and other aspects of African culture relevant to African needs not through any dogmatic attachment to standards used in evaluating the African culture or African culture itself, but through creative critical examination and logical methodologies which are not peculiar to Western culture." The excavationists movement in African philosophy plays a vital role here. According to the Encyclopedia of Philosophy (2017, p. 1), "some of them aimed at retrieving and reconstructing presumably lost African identity from the raw materials of African culture. The scholars under this are called 'ethnophilosophy'...and they thrived in the early period of African philosophy...Their concern was to build and demonstrate unique African identity in various forms."

The explorations of African oral tradition, symbols objects and artifacts are means by which African philosophy can be established without any foreign influence. The call for the use of African heritages as springboards of development has been made by Walter (2009, p. 160) who argued that, "so long as any African society could at least maintain its inherited advantages springing from many centuries of evolutionary change, then for so long could the superstructure continue to expand and give further opportunities to whole groups of people, to classes and to individuals."

This research work will show the apparent links between *Ifá* divination and *Ayò Ọlórún* in terms of moral code. The moral virtues are encouraged and vices discouraged, as encoded in *Ifá* and *Ayò Ọlórún* philosophies. "The field of ethics (or moral philosophy) involves systematizing, defending, and recommending concepts of rights and wrong behavior...This may involve articulating the good habits that we should acquire, the duties that we should follow, or consequences of our behavior on others" (Encyclopedia of Philosophy, 2017, p. 1). The Yorùbá people express their beliefs on *ìwà* (character) as stipulated in *Ifá*. Akintola (1999, pp. xv and xvi) succinctly express this opinion that:

It is in this sense that we can rightly say that the set of moral beliefs and practices implied in the Ifá corpus has been conditioned by Yorùbá culture and the Yorùbá system of thought from which that the term “Yorùbá ethics” may be conceived as a meaningful and illustrative concept. It is also appropriate to conceive ethics or moral philosophy as the branch of philosophy that is concerned with what is morally good and bad, right and wrong, fitting, right or obligatory to do or not to do...The Yorùbá, too, are not excluded from developing set of rules of conduct regulating inter- personal and general societal conduct.

This present study of the belief of the Yorùbá people on *ìwà* demonstrates that such moral codes are not limited to the religious aspects of Yorùbá lives, but extends to social aspect of their life. The realization of the moral philosophy of the Yorùbá people beyond religion demonstrates the importance associated with it.

Ayò Ọlópọ̀n, relates with the social epistemology, “the subfield of epistemology that addresses the way that groups, institutions, or other collective bodies might come to acquire knowledge” (2017, p. 3). This game is one of the ways Yorùbá people acquires knowledge. In this case, moral knowledge associated with the Yorùbá beliefs, based on right and wrong, deemed fit to be justifiable, in a just society are evinced from *Ifá* in relation with *Ayò Ọlópọ̀n*. *Ọpọ̀n-Ifá* (Ifa divination board) and *Ọpọ̀n Ayò* (game board) on which the divination and game process are carried out belong to art works of the Yorùbá people closely associated with epistemology. This is because, such art works are expressions of the Yorùbá knowledge. As a result of this, “there is indeed something about the content of an artwork that can be said to be knowledge producing...Works of arts are taken to possess the ability to give us imaginative and epistemic access to certain kinds of experiences relevant to moral knowledge and judgment. Not only can we respond emotionally to particular moral situations presented through artworks; we cannot help but find ourselves morally outraged or saddened by the plight of certain fictional characters” (Encyclopedia of Philosophy, 2017, pp. 6&7). In this study, the *Ifá* philosophies are discussed around or into moral code

to establish that- *Ayò Ọlọ́pọ́n* philosophies are encapsulated or evinced from *Ifá*.

Theoretical Framework: semiotic approach

Code- is the semiotic element employed for this study. A code is “a means of conveying messages, a vehicle of communication...The coding takes place simultaneously on different levels, and many other factors, such as memory span and general extralinguistic knowledge, play a part” (Geoffery and Short 1981 pp. 122 and 124). The linkage of signs and their meanings are made known by code. This may be realized in a multi-level coding as in this study, where there is simultaneous or concurrent use of moral code to establish the relationship of *Ifá* philosophy with *Ayò Ọlọ́pọ́n*. Code helps to simplify phenomena in order to make it easier to communicate experience. Interpretation of code (which hermeneutics is concerned with), is important in the understanding the meaning of a sign, symbol or text. In this case, the interpretation of moral code of *Ifá* with *Ayò Ọlọ́pọ́n* is desirable for the understanding of philosophical thoughts associated with *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ́n* elements (see Irvine 2004).

The interpretation and understanding of philosophical thoughts in *Ifá* texts is to be related to *Ayò Ọlọ́pọ́n* context. In this case, the interpretation of *Ifá* as an art work is interpreted as “subsequent art works or supplementary texts” of *Ayò Ọlọ́pọ́n*. An ethical or moral code is one of the major themes in *Ifá* corpus; this is informed by the importance the Yorùbá people attached with it. The understanding of the knowledge of moral theme in *Ifá* can properly be interpreted around codes. This is because- codes are semiotic elements into which the messages of *Ifá* ethical philosophy can be comprehended. Ethical philosophy is “an aspect of philosophy which examines human actions and conducts inasmuch as they are judged good or bad, right or wrong. Thus it is also a subject that

concerns itself with matters of duty, obligation and moral responsibility of individuals” (Aderibigbe 2016, p. 152).

The meaning of a symbol (including linguistic, object or art work) is revealed by the code of that symbol. “A symbol is a representation of a meaning or a value, an external sign or gesture which by association conveys an idea or stimulates a feeling. All communication, whether through language or otherwise, makes use of symbols” (Maciver and Page 1949, p. 153). This means, communication is made possible by symbol. However, meaning associated with any symbol is conveyed by code. For instance, *ìwà* (character), on which is the major concept of Yorùbá moral or ethical philosophy rests, is a symbol. “What Ifá wants us to understand by using this symbol is that every individual must take care of his character” (Abimbola 1975, p. 400). One can only comprehend meaning of *ìwà* in Yorùbá tradition through the moral or ethical code associated with it in *Ifá*.

Despite the fact that the *Ifá* text is a culture bound genre, our data is translated into English for the benefit of a wider audience. Some cultural terms or names are not translated to preserve the local or cultural flavor, color and values of African oral arts; this is to avoid misinterpretation and low comprehension “since the indigenous language is more conducive to the interpretation of an indigenous genre” (Ilésanmí 2004, p. 111). However, such are explained as may be necessary to ensure their understanding.

Why Semiotics with African Philosophy?

On one hand, African philosophies have evolved from signs, symbols, objects and artifacts on which the basis of the knowledge of semiotics is established. On another hand, semiotic systems encode and decode the philosophies- and semiotic analysis can be applied to anything connected with humans, including all philosophies. Looking at culture from semiotic perspectives, Irvine (2004, p. 2) defines culture “as the sum of rule-governed, shared, learned and

learnable, transmittable, symbolic activity used by a group in any given place and time." Irvine's definition is relevant to the context of this work, as it sees culture as a phenomenon that is associated with a group (Yorùbá in this case). The phenomenon also has attributes of 'rules' that are 'learned' or 'learnable' and through symbols, are transmitted from one generation to another. This means that, many cultural systems and the Yorùbá cultural system in this case are codified in objects and symbols. In other words, the Yorùbá cultural system can be studied and properly understood in the use of cultural objects and symbols, and this is reflected in all aspects of Yorùbá life. The challenge of identification or discovery, reading and interpreting African symbols, objects and artifacts as they relate with African cultural, religious social and philosophical ways of life among others is open to research, especially for archeologists and anthropologists.

Some social and religious cultural values of the Yorùbá people are yet to be established; such as the cultural significance in *Ayò Ọlọ́pọ́n*, which has not been related to other aspects of the Yorùbá people beyond relaxation. Since the authority of *Ifá* permeated every aspect of Yorùbá life (as explained earlier), its relationship with *Ayò Ọlọ́pọ́n* is important. It is noteworthy that, some things have been taken for granted regarding the traditional game: *Ayò Ọlọ́pọ́n* and its relationship with *Ifá* philosophy. For example, it is observed in this study that, some significant symbols on *Ọpọ́n-Ifá* have been examined within the *Ifá* divination system alone without relating them with their presence in other Yorùbá social or religious aspects of life. This has denied us the opportunity of having in-depth understanding of *Ayò Ọlọ́pọ́n* philosophies in relation with *Ifá* as social organization and practices among the Yorùbá.

Analysis and Discussion

In Yorùbá culture, it is absolutely impossible to talk about moral philosophies without looking at *ìwà* (character). This is because, the Yorùbá believe that- *ìwà* is the essence of living. There is good character and there is bad character. Virtues of good character such as patience, hard-work, generosity, benevolence among others are encouraged; and vices such as laziness, wickedness, theft, selfishness are discouraged. Many extant Yorùbá values are associated with *ìwà* to the extent that, it denotes religion- *ìwà lẹ̀sìn* (character is religion). Integrity of an individual is measured or adjudged by his or her moral- *ìwà*, known with the person in Yorùbá society.

The moral philosophy associated with *ìwà* is not limited to when an individual is alive on the surface of the earth alone- but, it is a determinant factor to life after- heaven. In other words, an individual with good character, which the Yorùbá associates with *omọ́lúàbí* (one with good character) “makes heaven”; while a person with bad character on earth “loses heaven.” One can say that, there is no any other thing that the Yorùbá value more than good character coded as *ìwà rere* or *ìwà omọ́lúàbí*. *Ìwà* gains value over riches and wealth.

The Yorùbá believe that whatever may be the achievement of any man on earth, if he does not have good *ìwà* to go along with it, that person has actually achieve nothing. Many Ifá poems therefore mention the importance of *ìwà* to human life. Indeed, Ifá divination poetry states that a person who does not have good *ìwà* while on earth, will be punished in Ọ̀run after his death...It is the wish of Olódùmarè and the ancestors that human beings should uphold the moral values of the society...This is the reason why the Yorùbá say: “*ìwà lẹ̀sìn*.” (Good character is the essence of religion) (Abimbọ́la 1977a, p. 33).

To demonstrate the Yorùbá thoughts and beliefs on *ìwà*, it is said to connote the *ẹ̀wà* (beauty) of an individual. In other words, an individual with good character has beauty (looks attractive and cherished). As explained earlier, some epistemological philosophies are

encoded in people's art works. The Yorùbá art works of *Ọ̀pọ̀n Ifá* and *Ọ̀pọ̀n Ayò*, on which *Ifá* divination and *Ayò* game are performed, belong to cultural elements that evinced the beauty, aesthetic and philosophical thoughts of the Yorùbá people.

The Yorùbá people give prominence to moral- *ìwà*, even over money or wealth. This is contained in *Ifá* corpus- *Ọ̀bàrà Ìwòrì*, in Agboḷá (2012, p. 57) (with author's translation) that,

*Èni tó bá fẹ̀ràn owó láfẹ̀jú, ìwà rẹ̀ a bàjẹ̀
Ìwà rere ni ẹ̀sọ̀ ẹ̀niyàn.*

Those who worship money too much spoil their character.
Good character is better than riches.

Money should be controlled towards implementation of good things for the betterment of the society at large. "The principle of *ìwà* shows that African traditional religions are based on profound and meaningful philosophical ideas" (Abimbóla 1975, p. 418). It should be noted that, the *Ifá* moral or ethical code, especially the philosophical ones, are unlimited. In other words, "the thematic contents of Yorùbá Ethics are copiously revealed in several portions of *Ifá* Corpus... However, too, it is not possible to exhaust the list of themes making up *Ọ̀rúnmilá's* Code of Ethics" (Akintọla 1999, p. 99). The inexhaustible moral themes in *Ifá* are informed by the prominence the Yorùbá people associate with it in their religious and social beliefs.

In order to demonstrate the prominence that the Yorùbá associates with the moral aspect of their life, the moral philosophies are coded through religion such as *Ifá*. For instance, Sàlámi (2002, p. 836) notes in *Ọ̀sẹ̀ Ọ̀bàrà*, showing *Ifá's* aversion to 'greed'.

*... Ọ̀lómọ a jẹ̀ diẹ̀diẹ̀ láá p'Ọ̀rúnmilá ...
Ọ̀rúnmilá pé ká kíyèsí àwọn tí n'jẹ̀ ijẹ̀ wọ̀mù.
Ó ní ẹ̀ mọ́ wo abọ̀ ìgbẹ̀yìn wọn ẹ̀ẹ̀ dáá.
Ó ní sùgbọ̀n ẹ̀ni tí n'jẹ̀ diẹ̀diẹ̀,*

tí o jẹ èrù mọ ọn,
ipáa wọn ọ níí kaa.
Ngba ọ jẹ pé ọòtọ ni fi n rin...
Njọ eku kéré kéré kéré.
Diédìè N lọpẹẹ jẹẹ là ...

...*Ọrúnmilà* said we should notice those that eat with greed 'wait to see their ultimate end'.

He said 'their terminal end would never be fine'.
'But whoever that eats little by little' 'and refuses to take what is not his' ...
He said that person would never suffer in the hands of his foes.
Since it is with truth that he does his things ...on days of few rats little is what
Ọpẹ would eat to make wealth ...

It is observed that, the moral philosophies are coded not only through religion such as *Ifá* alone but, in their social aspect of life as well. *Ayò Ọlọpọ́n* is one of such social institutions through which the Yorùbá moral philosophies are propagated, preserved and disseminated in Yorùbá society.

Yorùbá (*Ifá*) philosophy is against greed, as it is one of the vices of *omólúàbí* (the Yorùbá concept of good character). For example, in the above *Ifá* verses, *Ọrúnmilà* warned against any *Ifá* diviner that is greedy, by taking or accepting those things meant for *Ifá* oracle: *èrù-Ifá* (*Ifá* sacred gifts), converting it to personal (diviner's) use or gains. This is taken to be a form of manipulation to *Ifá* divination practice. The *Ifá* moral philosophical excerpts above are extended to *Ayò Ọlọpọ́n* as well. For example, as it is forbidden for the *Ifá* priest to convert *Ifá* sacred gifts to his personal use, it is equally observed and enforced in *Ayò Ọlọpọ́n* that- players must not through dubious means- manipulate *Ayò* seeds for his selfish or personal benefits or gains. That is, as it is unethical for the *Ifá* priest to eat *Ifá* sacred gifts refers to as *èrù-Ifá*. This form of rule is equally enforced on *Ayò Ọlọpọ́n*. For instance, it is binding on the players against *èrù-şíşe* (manipulation by dubious act) during the process of the game.

In *Ifá* divination, the use of the pre-*Ifá* divination money as sacrifice (realized in form of *èrù-Ifá*) is not to satisfy the personal interest of *Ifá* priest; but it is specified or rendered by *Ifá* oracle on how it must be used. Therefore, the money realized through this form (pre-*Ifá* divination) is sacrilegious. It must not be manipulated by the *Ifá* priest (Òkẹ̀wándé 2017). Abímbólá (1968, p. 37) explains these symbols of *Ifá* pre-divination fees as prescribed by the *Ifá* corpus, *Ọ̀yẹ̀kú Méjì* that:

*Ejì: èrù tí ibò ifá ó gbà.
Èyí jé ara owó tí babaláwo n' gbà gégé bí erù.
Èyá itẹ̀ní ni owó tí babaláwo ó gbà, kó tóó tẹ̀ní láti dá Ifá*

Two: for lots is received from client by *Ifá* priest.
This is part of offering that *babaláwo* receives as gift.
Three: for mat spreading is money that *babaláwo* receives
before he spreads mat to perform divination.

The sum total of these symbols is five (5), as a pre-divination obligatory offering or consultation fee that must be paid for *Ifá* divination to be on course. The two (2)- is a symbol for lots, while three (3)- is a symbol for mat spreading during the process of *Ifá* divination (as contained in the *Ifá* corpus above). These figures in *Ifá* divination are equally connected with figures in the *Ayò Ọ̀lọ́pón*. For example, it is observed in this study that, these numbers control the capturing in *Ayò Ọ̀lọ́pón*. Two (2) or three (3) only be captured in a hole at a time. The maximum number of holes to capture seeds at a sowing is also five (5) holes (as earlier explained). This means, harvesting of *Ayò* seeds is possible in any hole containing 2 or 3 seeds between 1-5 holes on a board (including sown seeds). "Each contestant has the opportunity of taking two or three *ayò* seeds found in any of the holes of the opponent spoils (Orímóógùnǵé 2004, p. 39). These numbers (2, 3 or 5) are guided in both *Ifá* divination and *Ayò Ọ̀lọ́pón* by moral or ethical philosophy. While the moral code against fraud by the *Ifá* priest to convert *Ifá* oracular gifts described as *èrù Ifá* (*Ifá*

fraud), as shown in the *Ifá* corpus above- it is referred to in the context of *Ayò Ọlórọ́n* as *èrú Ayò* (*Ayò* fraud). There is tone variation as a result of change of context-*Ifá* divination to *Ayò Ọlórọ́n*. In both *Ifá* and *Ayò Ọlórọ́n* philosophies, contentment with one's rights in life is encouraged, while greed is discouraged and abhorred. References to both *Ifá* and *Ayò Ọlórọ́n* show that 'tenets' of the Yorùbá are inscribed, entrenched and encapsulated in their various symbols: religious, social, political and economic among others.

In another context, fraud is unethical to the *Ifá* profession, as in *Ayò Ọlórọ́n*. These moral or ethical philosophies are enforced in the knowledge, understanding and interpretation of the outcome of the divination which are exclusively revealed by the *Ifá* priest. It is widely believed in the Yorùbá religions generally, and in *Ifá* in particular, that, it is impossible for *Ifá* to lie, eventhough, the *Ifá* priest can manipulate the *Ifá* oracle's message to suit his interest. In this case, the voice of *Ifá* oracle has been manipulated by man, the- *Ifá* priest. However, the god (*Ifá* oracle)- is not to be blamed of any repercussion as a result of this manipulation. This is because, *Ifá's* profession is associated with truth, honesty, and transparency. *A kùí sawo ká puró* (the person sworn to the divination profession mustn't lie) (Adéèkó 2010, p. 287). The symbol of *Ọrúnmilà* (*Ifá* progenitor) symbolizes truth, honesty and transparency. According to Şàlámi (2002, p. 660) on *Ìwòrì Mèjì* verse one:

... *A díá fún ọ̀pẹ̀ sẹ̀gì sẹ̀gì,*
Baalẹ̀ a sòótó,
Ọ̀pẹ̀ rẹ̀, ọ̀ótó ní í sọ ...
ọ̀pẹ̀ ọ̀ gbọ̀dọ̀ puró.
Ọ̀rọ̀ tó ba sọ ọ̀ níí yin.
Bẹ̀ ni ọ̀ ríí.

... Cast divination for ọ̀pẹ̀ sẹ̀gì sẹ̀gì
 The chief truth teller.
 Ọ̀pẹ̀ tells the truth always...
 Ọ̀pẹ̀ would never tell lies

her pronouncements would never be found to be untrue.
It would be exactly as foretold ...

Ọ̀pẹ̀ is known as 'Palm-tree' which symbolizes *Ọ̀rúnmilá*. *Ọ̀pẹ̀* is used to symbolize *Ọ̀rúnmilá*'s physical ascension to heaven (Abimbólá 1968, p. 41 and 1977b, p. iv).

This virtue of *omọ̀luàbí* is also contains in *EjìOgbè*, that, truth is a positive directive for living. Truth must always be demonstrated in all situations. Akintọ̀la (1999, pp. 140&41) says (with author's translation):

Ṣ'òtító.
Èní ṣòtító,
Ni imọ̀lẹ̀ gbè

Speak truth,
be truthful always
For the gods or divinities
favour only those who
speak the truth

Attitudes such as lying and dishonesty violate moral code and are subject to severe punishment not only by human but, by the divinities as well. In the same manner, *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n* is mostly played in the open, where everybody will have access to see and comment on the process of the game, since most of the spectators have the knowledge of the game. However, any act of dishonesty is referred to as *òjọ́óró* (Dáramólá and Jéjé 1967, p. 10), and is always frowned at. *Ọ̀jọ́óró* is synonymous with dishonesty. The context of use differentiates the word from religion to social life (*Ifá* divination and *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n*). The connections in the moral codes of *Ifá* with *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n* is informed by their relationship, which is in this study, observed to be an extension of the *Ifá* philosophies in *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n*.

The *Ifá* moral or ethical philosophical thoughts above equally encourage *Ifá* priests to accept gifts in the name of *Ifá* minimally. In *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n*, this is reflected in the harvesting or capturing of *Ayò*

seeds. For instance, only *Ayò* seeds in a hole or those holes that contain two or three or its multiples up to five holes can only be harvested or captured at once. This makes harvesting or capturing of *Ayò* seeds to be regulated, in such a way that, the enjoyment values of the game is sustained. Any act of manipulation of *Ayò* seeds against this rule is regarded as act of dishonesty. This attitude or behavior is discouraged in *Ayò* game, as it violates the established (cultural) rule associated with the harvesting the *Ayò* seeds- minimally. *Ifá* moral philosophy of eating gifts minimally (as evinced from the *Ifá* quotation above) is extended to the rule of *Ayò Ọlópón* philosophy about life. In this case, *Ayò Ọlópón* is related in this study to relate with *Ifá* philosophy that teaches and preaches satisfaction with little things with peace rather than to live in plenteous without peace. The appellation of *Ọrúnmìlà* (the *Ifá* progenitor) attests to this as contained in the *Ifá* moral philosophy above- *Ọlómọ a jẹ dièdiè* (one that is contented with little by little).

The Yorùbá believe that *téré-téré kése sàṣà jù jùgbún-jùgbún páfẹ*-literally meaning that, small-small that last is better than plenty for just a while. *Ayò Ọlópón* is equally guided and regulated by these moral or ethical philosophical thoughts. The gradual or little by little principle of life that the *Ifá* corpus encapsulates is coded in *Ayò Ọlópón* that: *Dièdiè ni ọmọ Ayò ndínkù tí tí yòò fi tán pátá* (The *Ayò* seeds begin to be reduced little by little until it finishes) (*Dáramọlá* and *Jéjé* 1967, p. 11). This moral code has shown the influence of *Ifá* moral philosophy on *Ayò Ọlópón* game. One of the values and aesthetics of *Ayò* game is lost or eroded, if all the seeds are manipulated by harvesting most of the *Ayò* seeds by a player. This is because; the enjoyment of the game that should be shared by both players has been manipulated by one player. For example, if most of the *Ayò* seeds are hurriedly harvested by a player, it terminates the course or duration of the game and the cultural value is lost. This is why the game becomes more interesting if the two players are skilled- so that, the process of the game will be long before a winner emerges. In this

case, *Ayò* becomes interesting to both the players as well as the spectators, because, there is room for both players to engage each other and show their prowess, relate and interact together. Likewise, life becomes enjoyable and interesting if an individual is not greedy, by manipulating things for generality to oneself. Individual is likely to live longer as a metaphor of *Ayò* seeds that are won minimally rather than maximally that put an abrupt termination to the process of *Ayò* game.

Ifá moral philosophy is further evinced in *Ògbè yónú* contained in Agboḷá (2012, p. 46) (with author's translation that):

kérékéré leku njawo
Adífa fun Èèrà
Tí yoo sakapò ilẹ̀ pé títítí
Ayé tété ni un ó jẹ
Èmi ò jẹ wàràwàrà kí nwáá kú
Ayé tété ni un ó jẹ

The rat eats its objects slowly
Cast divination for Ants
Who will associate with the floor for a long period.
I will enjoy life smoothly
I will be patient and not be in haste so that I won't die
I will enjoy life slowly.

From the *Ifá* corpus above, moral philosophy is canvassed by the habit of the rat and ant that eat their foods minimally as against greedily. By this gradual and minimal habit of eating, the ants eat for long. In order to broaden our knowledge of the *Ifá* epistle on moral philosophy, the moral teaching is extended beyond human environment to the animals as well. For example, the rats' manner or behavior of eating leather is described as minimal. These are done in order to bring the *Ifá* teaching nearer home as encoded in *Ayò Ọlópón* game, as a form of applied *Ifá* moral philosophy. The moral theme

of the *Ifá* corpus above ends with supporting contentment contrary to the habit of being greedy that result in untimely death.

The minimal capturing of *Ayò* seeds should be done jointly by the players. This prevents a player from monopolizing the game to his own advantage only. For instance, the game only becomes interesting if the two players are harvesting *Ayò* seeds little by little until the seeds are almost exhausted on the game board or when it is certain that the seeds harvested by a player are more than the *Ayò* seeds harvested by the opponent player. At this stage, a winner is determined and continuing the game will not make any difference. However, before this stage, there must be sharing of *Ayò* seeds between the two players because, *Jẹ́ kí n jẹ́ níí máyò dùn* (Harvesting of *ayò* seeds by both *Ayò* players make the game to be interesting). The Yorùbá believe that, *àjọjẹ ló layé* (life becomes interesting by social enjoyment). This philosophy about life is to discourage selfishness and exploitative habit of manipulating good things to oneself.

The ultimate goal of moral philosophy is to achieve character reformation in conformity with good living so as to create an ideal life worthy of living. To achieve this, one must not be too desperate to acquiring wealth and riches of life. The repercussion of this attitude may result in sudden death. This is why the language used in the course of *Ayò* in a statement like, *jayò pa* (He terminates the continuity of the game) is discouraged as such an attitude terminates the continuity of the game. This is even reflected in the use of the expression: *O ò j'ayò pa* (to mean you are not wrong or you have not gone beyond your boundary) in everyday Yorùbá conversations. It is true that it shows prowess and skill, it is not encouraged because, by this individual attitude of selfishness, by harvesting almost all the *Ayò* seeds, it diminishes or sometimes terminates the recreational value and enjoyment of *Ayò*, at that very moment. In the Yorùbá philosophy associated with *Ayò Ọlórún*, one must not put an end to the enjoyment meant for the good living of the generality, because, *enìkan kì í jẹ́ kílẹ̀ fẹ̀* (one does not eat to change nature).

The moral or ethical code of *Ifá* in relation with *Ayò Ọlọ́pọ̀n* is an “applied Ethics.” This is because; moral issues in practice are demonstrated in the religious and social aspects of Yorùbá life. In the *Ayò Ọlọ́pọ̀n* context, such an attitude is described as, *Iwà ànìkàn jọpọ̀n* (monopolizing the game board). This attitude is unethical to the Yorùbá people. *Ayò Ọlọ́pọ̀n* reflects the philosophy of the Yorùbá people as found in the daily use of moral codes in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* to regulate the behaviors of people in the society. The Yorùbá believe that whoever monopolizes benefits of generality will in the end, singularly face the consequences in life. This reflects in their philosophy of life in regard to *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ̀n* that, *eni tó ba dáyé jẹ, yóò dá'ìyà jẹ* (whoever monopolizes the benefits of life to himself or herself will personally face the repercussion); because, benefits of life are for the generality as against simply the individual. *Ayé kì í sẹ tenì kankan*. (Life is for all). As far as *Ifá* priest cannot manipulate the *Ifá* divination on the *Ọpọ̀n Ifá*, against the wishes of *Ifá* oracle for his own benefits so also it is binding on *Ayò Ọlọ́pọ̀n* players to monopolize the *Ọpọ̀n Ayò* meant for the benefits of the two players. These elements (*Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ̀n*) demonstrate transparency, which is one of the moral ethics upheld by *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ̀n*.

The above *Ifá* corpus equally encourages thinking about ‘the end.’ Those *Ifá* priests that are greedy by eating *èrú-Ifá* don’t think about their end in life. Their end is not always good- *ìgbẹ̀yìn wọ̀n èé dáá*. This code is linked to, *ìgbẹ̀yìn laláyò ó ta* in the *Ayò* context. This means that, it is the end of the *Ayò* that matters (winner or loser). The Yorùbá believe in *ẹ̀yìn ló jù* (the end matters most) or *ẹ̀yìn làárò* (one should always think about the end). These links in the moral code of *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ̀n* suggest some levels of relationships between the two. It will be recalled from the *Ifá* corpus above that, the moral or ethical philosophy about the *Ifá* professionals that convert *Ifá* sacred gift, *èrú Ifá*, to their own personal use or gains- *ìgbẹ̀yìn wọ̀n èéé dáá* (their end will be disastrous). Sometimes, *ẹ̀yìn* or *ìgbẹ̀yìn* (afterwards or end), is used as metaphor. For example, the relations of

the dead are usually greeted among the Yorùbá that *ẹ̀yìn òkú yóò dára o* (calamities will not survive the demise of the dead). The left behind, especially the family of the dead is metaphorically refers to as *ẹ̀yìn òkú*. The Yorùbá belief about *ẹ̀yìn or ẹ̀gbẹ̀yìn* (afterwards or end) is expressed in Yorùbá aphorism, *ẹ̀yìn là á rọ̀*, which literally means one should bears the end in mind always. This is a philosophical statement used by the Yorùbá people to ensure a just society. Domestic animals such as goats or sheep and dogs are named *ẹ̀yìn lààró* so as to bring the memory of moral philosophy “nearer home” in their daily activities. The *Ifá* moral or ethical philosophies also contain in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* to bring the memory to their minds so as to reflect in their manners of living.

Sometimes, Yorùbá moral philosophies are expressed in the use of proverbs employed when playing *Ayò Ọlọ́pọ̀n*. For instance, Orímóògùnǵẹ̀ (2014, P. 42) notes the importance of proverbs that relate to *Ayò Ọlọ́pọ̀n* in the lives of Yorùbá people when he says that, “*Òwe* (proverb) which are aphorisms through which the Yorùbá give explanation to crucial issues also occur in *Ayò*-players’ verbal behavior. Through *òwe*, one can easily understand the Yorùbá society.” In other words, the intelligence of the society that can be measured by their recreation explained earlier in this work is revealed in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* to demonstrate further the Yorùbá intelligence in their recreation.

Ifá is an embodiment of Yorùbá cultural life, which is mostly rendered through their proverbs. Some of these moral philosophical teachings are observed in *Ayò Ọlọ́pọ̀n* in the form of proverbs. Clement, Vicient and Casanavas (2009, p. 3) observe that:

There are many Yorùbá proverbs using terms like “*ayò*” and “*omọ ayò*”, which talks about perseverance, endurance, confidence in one, ingenuity, audacity or wisdom. This fact illustrates how *ayò* game is very popular and known among the Yorùbá people, as is reflected in various moral and didactic sentences in their language.

Some Yorùbá proverbs preach the virtues of *omọ́lúàbí* as contained in the quotation above. These virtues are also manifested in the game of *Ayò Ọ̀lọ́pọ̀n*. Mustapha and Arómọ́lára (1976, p. 140), for instance, says that, *Ayò títa máa ní fún àwọn tí ní taá ní ẹ̀mí sùúrù àti ìrọ̀rí* (playing *ayò* give the players the spirit of patience and perseverance). In terms of the *Ifá* divination system, Abímbọ́lá (1977a, p. 11) says, "It is therefore not surprising that an elaborate system of training involving so much time and patience is marked out for all who aspire to become *Ifá* priests." The quotation above on *Ayò* encourages an individual to be patient. This code is believed in this study to be an extension of *Ifá* philosophy. For instance, the Yorùbá (*Ifá*) philosophy believe that, *sùúrù ni baba ìwà* (morality is entrenched in patience). According to the *Ifá* verses contained in Abímbọ́lá (1975, p. 402):

Ìwà rẹ̀é
Sùúrú ló bí i.
Àkọ́bí Olódùmarè sè ní bàbá rẹ̀ náá.
Sùúrù, baba ìwà...

And what breeds morality is patience.
 It is the first given by Olódùmarè
 Patience brings about morality...

It is noted that, *ìwà rere* (good character), is given attention than any other virtues of *omọ́lúàbí* as explained earlier. It is sometimes believed that, *Eni tó ní sùúrù ló lóhun gbogbo*. (Whoever is patient has all things). Explaining the concept of *sùúrù*, Abímbọ́lá succinctly put it that, "the significance of this is that, in order to have good character, a man must first of all have patience... Out of all the attributes which a man with good character have, patience is the most important of them... One must therefore be patient with people and learn to tolerate them in order to have good character" (p. 402).

As earlier explained, *Ifá* moral or ethical philosophies are unlimited; that is, there are a number of *Ifá* corpuses that encapsulate

moral philosophical ideas and themes. *Ifá* philosophical concept about life teaches patience in life. One should not be too desperate towards things of life. For instance, one should be patient and of good character when in a reputable position or riches. This is because, life is transient. In this situation, the Yorùbá moral philosophy of *ìwàpẹ̀lẹ́*, -humility and patience, should be adopted. One in this situation, one should think about *àtìsùn* (death), the ultimate end of all things.

Both systems of *Ifá* divination and *Ayò Ọlọ́pón* encourage, preach and teach 'patience' and 'perseverance.' It will be recalled that, *Ayò* seeds are played in such a way that there are two or three *Ayò* seeds in a hole up to the maximum number of five holes in a movement, before harvesting can be achieved. This means, *Ayò* seeds are more associated with numbers or figures. As a result of this, application of the four basic principles of mathematics: addition, subtraction, multiplication and division are prerequisite to win in *Ayò Ọlọ́pón* game. This means that, it is more of a mental game than physical energy or power (Òkẹwándé 2017). The mathematical principles cannot be applied without deep thinking requiring patience, so as not to miscalculate the showing of *Ayò* seeds. In other words, the game requires strategies. This is connected with the Yorùbá philosophical thought in relation with *Ayò* game that, *eni tó paní láyò lè paní lógun* (whoever can win one in *Ayò* game can defeat one in war). In this regards, defeat in war is not only determined by the weapons of war but, rather on the strategies of using the weapons. Through perseverance, a player that lost once or twice in the game may eventually emerge as a winner. This can only be realized, if he perseveres to continue the game without giving up or quitting as a result of the defeat experienced once or twice. A winner of *Ayò* game should normally defeat his opponent in two rounds before he can be declared *ọ̀ta* (the winner) and the loser *ọ̀pẹ̀* (the defeated or a novice) will concede at this stage. As a result of this, patience and persever-

ance are moral virtues in *Ifá* and here observed to be related with *Ayò Ọlọ́pọ́n* game.

The Yorùbá believe that, *onísùúrù ni í jogun ayé*, meaning that, whoever is patient in life inherits the world. This moral code has given us another insight into Yorùbá philosophies being “retrieved” from *Ifá* elements as proto-code and *Ayò Ọlọ́pọ́n* as a subsidiary or complementary code through symbols. The relationship of *Ifá* moral code with *Ayò Ọlọ́pọ́n* established in this study attests to this opinion that, *Ifá* is the foundation on which the culture of the Yorùbá is laid.

Conclusion

Analysis of the similar moral codes of *Ifá* and *Ayò Ọlọ́pọ́n* have been explored in this study to establish how the Yorùbá demonstrates their philosophical values in *Ifá* (religion) with *Ayò Ọlọ́pọ́n* (social). It has been found out from this study that, *Ifá* is the foundation on which the culture of the Yorùbá people is consolidated. *Ayò Ọlọ́pọ́n* has been established as having philosophical links with *Ifá*. The findings suggest that, indeed, *Ayò Ọlọ́pọ́n*'s value is beyond recreation or relaxation as it manifests the Yorùbá philosophy- especially with regards to moral code. This means that, the Yorùbá (*Ifá*) philosophies are encapsulated in other aspects of the Yorùbá life such as *Ayò Ọlọ́pọ́n*.

Different Africans symbols, objects and artifacts are associated with different philosophies associated with their beliefs and ways of life. Although, Africans generally and Yorùbá people in particular are historically associated with “illiterate societies” there abound historical documents in oral forms, especially in *Ifá*, and *Ayò Ọlọ́pọ́n* game which the philosophies of the Africans in general and the Yorùbá people in particular can be established. This means, there are “traces of the instituted Codes that bear fragments of *Ọ̀rúnmìlà*'s record” (Adéèkọ 2010, p. 297). It is by these codes one is able to compre-

hend meaning and knowledge of *Ifá* philosophies in relation to social aspect of Yorùbá life such as *Ayò Olóṣón*.

References

- Abimbólá, W. (1968). *Ìjìnlẹ̀ Ohùn Ẹnu Ifá*. Apá Kííní. Ọyọ: Aims Press & Publishers.
- Abimbólá, W. (1975). *ÌWÀPÈLÉ*: The concept of good character in Ifá literary corpus. In W. Abimbólá (Ed.) *Yorùbá oral tradition*. Ifẹ: Department of African Languages and Literature, University of Ifẹ, pp. 389-420.
- Abimbólá, W. (1976). *IFÁ: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ìbàdàn: Oxford University Press,
- Abimbólá, W. (1977a). *Ifá Divination Poetry*. New York: Nok Publishers Limited.
- Adèkò, A. (2010). "Writing and reference" in Ifá divination chants in oral tradition. pp. 283-303. Retrieved from Journal.oraltradition.org/files/articles/2511/03-25.2.pdf.
- Adèribigbé, I. S. (2016). *Contextualizing Religion Study and Practice*. Ilorin: University of Ilorin Press.
- Agboolá, A. (2012). *Ifá: Ohùn Ìjìnlẹ̀ Ayé*. Lagos: Fágbénga Ventures.
- Akíntólá, A. (1999). *Yorùbá Ethics and Metaphysics*. Ògbómòṣò: YALOYN Publishing Ventures.
- Abíòdún, R. (1983). Identity and the artistic process in Yorùbá aesthetic concept of *Ìwa*. In A. Akiwọwọ (ed) *Journal of Culture and Ideas*, 1(1): 13-30
- Alain, R. (2009). 'Africa and writing.' In T. Olaniran and A. Quayson (eds) *African Literature: An Anthology of criticisms and Theory*. Australia: Blackwell Publishing, pp. 1-15.
- Appiah-Aggy, A. (2013). *Ayo olopon player*. Retrieved from www.Nigeria.bestform.com/belong/?Ayo_olopon.html.
- Azuh, M (2011). *Ayo olopon: Reviving a dying cultural heritage*. Retrieved from www.nigerianbest_forum.com/bolg/ayo-olopon-reviving-a-dying-cultural-heritage

- Climont, J., Canal, V., and Casanovas, B (2009). "Ayo olopon" games in South-Western. Nigeria in the 21st century. Retrieved from E/sjocs "Ayo olopon" aNigeriaenelseglexllosjuegos "ayo olopon" Nigeriaenelsigloxxi "ayo olopon" games in south-westernNigeriainthe21stcentury.
- Dáramólá, O. and Jéjé, A. (1967). Àwọn àṣà àti òrìṣà ilẹ̀ Yorùbá. Ìbàdàn: Oníḅon-òjé Publishers.
- Encyclopedia of philosophy (2017). Chase B. Wrenu 'History of Africa and philosophy.' www.eip.utm.edu/Afri-hi/
- Encyclopedia of philosophy (2017). Chase B. Wrenu 'Epistmology.' www.eip.utm.edu/Afri-hi/
- Encyclopedia of philosophy (2017). Chase B. Wrenu 'Art and Epistemology.' www.eip.utm.edu/Afri-hi/
- Farrow, S. S. (1926). Faith, Fancies and Fetish, or Yorùbá paganism. London: Society for promoting Christian knowledge.
- Faturoti, G. (2015). Nigeria: Ayò Ọlópón Now Played on Mobile Devices. Daily Independent, 5th September, 2015, p. 1.
- Geoffery. L. and Short, M. (1981). Style in Fiction: Linguistic Introduction to English Fiction Prose. New York: Longman.
- Ilésanmí, T. M. (2004). Yorùbá orature and literature: A Cultural analysis. Ilé-Ife: Ọbáfẹmi Awólọwọ University Press Ltd.
- Irvine, M. (2004). Media Theory and Semiotics: Key Terms and Concepts. Retrieved from <http://wwwwg.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/theory-keyterms.html>.
- Karenga, M. (2012). Ethical Insights from Odulfa: Choosing to be Chosen. www.us-organization.org/position/documents/EthicalInsightsfromOdulfa08-30-12.pdf
- Kòmọlafẹ, E. (1978). Eré ẹ́ṣe ni ilẹ̀ Yorùbá. In O. Ọlajubu (ed) Ìwé àṣà ìbílẹ̀ Yorùbá (pp. 178-188). Lagos: Longman Nigeria Limited.
- Ládélé, T., Mustapha, O., Awórindé, I. Oyèrindé, O. and Ọládápọ, O. (1986)..Àkọjọpọ̀ ìwádii àṣà Yorùbá. Ìbàdàn: Macmillan Nig. Limited.
- Lobner, S. (2002). Understanding Semantics. London: Hodder Arnold Publishers.
- Maciver, R. M. and Page, H. Charles. (1949). Society: An Introductory Analysis. India: Trinity Press.

- Mounz, L. (2003). *A living Tradition Studies in Yorùbá Civilization*. Ìbàdàn: Sayster Press.
- Mustapha, A. and Aromolaran, A. (1976). *Akómọlédè Ìjìnlẹ̀ Yorùbá. Apá kẹta*. Ibadan: Macmillan Nig. Publishers.
- Òkẹwándé, O. T. (2017). *A Semiotic Investigation of Links between Ifá, Ìbejì and Ayò Ọlópón*. A PhD. Thesis submitted to the Department of Linguistics and Nigerian Languages, Ekiti State University, Ado-Ekiti.
- Òkúmákindé, O. (2010). *A correlation of Orí symbolism in Ifá thought to human personality in Judeo-Christianity*. A paper presented at the 3rd European Conference on African Studies, university of Leipzig, Leizig, Germany.
- Orímóògùnjẹ, C. O. (2014). *The value of ayò Game among the Yorùbá*. In O. Oyèbádé (Ed.) *Àkùngbá Journal of Linguistics and Literatures* (Vol. 5, pp. 38-44).
- Oyèlèkè, R., Ige, T., Emuoyibofarhe, J., and Aworinde, A. (2014). *African Contextual Cognitive for Demented Patients: The game Ayò Ọlópón*. <https://www.researchgate.net/publi...>
- Ọdẹyemí, J. (2013). *Ifa and Orisha Temple*. Retrieved from oyekuofun.com/what-is-Ifa/.
- Ọlatunji, O. (2008). 'On defining African Philosophy: History, Challenges and Perspectives' *Humanity and Social Sciences Journal*, IDOSI Publications, 3(1): 57-64.
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1-1.585.4976&rep=rep1type=pdf>
- Roy, I. B. (2003). *Anthropology: The study of man*. New Delhi: S. Chand & Company Limited.
- Robinson, B. A. (2008). *Ifa: the religion of the Yoruba people*. <http://www.religioustolerance.org/Ifa.htm>.
- Walter, R. (2009). *How Europe underdeveloped Africa*. Abuja: Panaf Publishers.
- Yémíítàn, O. and Ògúndélé, O. (1970). *Oju ọ̀sùpá Apá kìn ní*. Ìbàdàn: Oxford University Press.

