

## ENJEUX CULTURELS ET IDÉOLOGIQUES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE AFRICAINE

Boubacar MAIGA SIGAME  
*ENSup de Bamako/ Mali*  
E-mail : [maiga.sigame@yahoo.fr](mailto:maiga.sigame@yahoo.fr)

**Résumé** : La philosophie africaine n'est pas un simple débat entre Hégéliens et les afro centristes. Elle n'est pas hors de l'histoire de la pensée universelle et ne peut se définir que comme une partie de cette histoire. Cette démarche consiste en un dépassement de son originalité vers une justification de son objectivité. La pensée africaine doit surtout chercher dans ses anciens répertoires pour redécouvrir ses sagesses et sa philosophie que l'écriture a fait tomber dans l'oubli.

**Mots-clés** : philosophie africaine, ontologie, Négritude, Histoire universelle, pensée philosophique.

**Abstract**: African philosophy is not a simple debate between Hegelians and Afro-centrists. It is not out of the history of universal thought and can only be defined as a part of that history. This approach consists in going beyond its originality towards a justification of its objectivity. African thought must above all seek in its old repertoires to rediscover its wisdom and philosophy that writing has caused to be forgotten.

Keywords: African philosophy, Ontology, Negritude, universal history, philosophical thought.

### Introduction

Les cultures africaines constituent l'ensemble des connaissances théoriques et pratiques propres à plusieurs communautés géographiques et ethniques de l'Afrique noire qui partagent un certain nombre de liens historiques et de valeurs sociales. Cependant les défauts d'écriture et d'authenticité des récits, des savoirs et des savoir-être des anciens ont rendu difficile la critique philosophique et historique de ce patrimoine intellectuel et spirituel. Il faut toutefois noter que ces difficultés sont historiographiques et non historiques dans la mesure où la tradition orale et les pratiques sociales ont permis de conserver et de transmettre des aspects ontologiques, métaphysiques, sociaux et politiques de cette pensée.

Par ailleurs, les problématiques que soulèvent l'universalité ou l'objectivité des valeurs morales et éthiques anciennes ont servi

d'arguments à l'ethnologie plutôt qu'à l'histoire de la philosophie. C'est la raison pour laquelle certains penseurs modernes<sup>1</sup> ont adopté une position réactionnaire et identitaire face à la critique historique notamment celle de la philosophie de l'histoire d'Hegel, tandis que d'autres inscrivent la philosophie dite africaine dans un processus global de la pensée. « *J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques »* », explique Paulin. T. Hountondji (1977, p. 41.). Cette définition ne diffère pourtant point de celle de la philosophie en générale. La spécificité de la philosophie dite africaine consiste dans la singularité de sa méthode et de son objet. L'aire géographique que couvre la diffusion des pratiques rituelles est sans doute le véritable terrain d'étude des sagesse négro-africaines. Ces sagesse qui se sont nourries de la puissance du verbe et de l'action ont richement contribué à l'histoire universelle. Il faut noter cependant que les critères sur lesquels l'histoire de la pensée, l'art et les religions africaines avaient été analysées manquaient d'objectivité. Il faut noter que la plus part des auteurs qui ont écrits sur les africains et leurs spiritualités étaient des militaires ou des missionnaires chrétiens. Jean Suret-Canal écrit

Au mépris a succédé un concert de louanges : on n'a plus assez d'adjectifs pour louer les conceptions animistes du monde. Le R.P Temples chez les Bantous, le professeur Griaule chez les Dogons, ont avec raison démontré qu'elles n'avaient rien de « primitif ». Mais il y a lieu de se montrer réservé devant une certaine insistance (explicite ou non) pour montrer dans ces religions et ces philosophies [...] une préfiguration des conceptions chrétiennes. Ce qui nous amène en fait au postulat de la supériorité européenne (en matière de religion), en même temps qu'on essaie de consolider la foi ébranlée de certains Européens en leur montrant que Dieu avait su, même chez les « primitifs », préparer les voies de la vraie religion. (Jean Suret-Canal, 1973, p.139).

C'est la raison pour laquelle l'histoire de la philosophie moderne a manqué d'éléments historiques crédibles et déterminants pour étudier les pensées et les spiritualités africaines premières. En effet, le débat sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie spécifiquement africaine ne résout pas non plus cette problématique historiographique liée à la datation des auteurs et celle liés à la production et à l'organisation des systèmes de pensée en théories. Par ailleurs, il constitue un fausset doctrinal entre la critique historiographiques et la conception

---

<sup>1</sup> Il s'agit principalement de la posture intellectuelle de Cheick Anta Diop ou d'Aimé Césaire dont les œuvres ont servi de riposte à une idéologie post coloniale à dominantes occidentales et orientales

ethnophilosophique<sup>2</sup> des pensées africaines. Marcien Towa définit l'ethnophilosophie africaine comme un système de valeurs culturelles du monde noir qui se présentent sous la forme d'une réalité qui manifeste une supériorité évidente par rapport à toutes les conditions matérielles et contingentes d'existence. Il soutient qu'elle est formée de mythes, de légendes, de proverbes, de contes, de cosmologies et même de magies. Selon l'auteur « la volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre » (M. Towa, 1971, p. 39). Sa démarche consiste à démontrer qu'il est plus utile de créer une philosophie typiquement africaine que de faire revivre des sagesse anciennes, en ajustant la pensée africaine à l'ordre du monde et de l'identifier dans un système global. Cette nécessité de changement et d'adaptation permet aux hommes d'enrichir leur culture et leur savoir-faire en les confrontant à ceux des autres civilisations. Il pense que la science est la seule condition qui permet de fonder les bases d'une véritable connaissance rationnelle. Il faut noter cependant que le retour systématique des penseurs aux racines des sagesse afin d'étudier les aspects des civilisations constitue une nécessité historique. Cette nécessité se justifie à trois niveaux : le premier porte sur les conséquences de la colonisation et de l'esclavage qui ont coupé les hommes de leur origine, le deuxième concerne la subjectivité et la simplicité de jugement des premiers anthropologues, ethnologues et hommes d'églises sur l'homme noir et ses croyances et, enfin, le défaut d'écriture et la problématique de la pertinence de la tradition orale. Or ces cultes constituent l'une des formes les plus profondes et les plus complexes des systèmes de croyances de l'humanité et impliquent une animation générale de la nature en tant qu'une unité et un tout dont chaque entité reste indissociable à l'ensemble. L'animisme est à la fois une pratique et un culte dont les principes correspondent aux valeurs éthiques et humanistes de la morale universelle. Il considère l'âme et l'esprit comme la totalité de toutes les formes de vie, et l'homme comme une partie de la nature qui détermine son but et sa fin. Cette relation entre les vivants est aussi le fondement d'une philosophie de l'environnement et de la responsabilité de l'homme vis-à-vis des autres formes de vie. Les totems traduisent l'idée de cette responsabilité écologique de l'homme.

L'interdiction pour certains groupes sociaux de manger la chair de certains animaux a longtemps permis de préserver beaucoup d'espèces

---

<sup>2</sup> L'usage du concept d'ethnophilosophie en tant qu'une variante ethnique ou raciale d'une constante philosophique empêche une critique objective sur les fondements des universaux de la liberté et du droit.

d'animaux et d'établir un code éthique environnemental. Le respect pour la vie est un engagement philosophique qui détermina une harmonie sociale universelle. Les rites d'initiations qui caractérisent les cérémonies religieuses ont pour but de déterminer la fonction sociale de l'homme dans le monde et dans la société par l'équilibre qu'ils créent entre les vivants et les morts, entre l'homme et la femme et entre l'homme et l'animal.

Est-il encore possible de penser une philosophie africaine sur un autre model historique que celui de la pensée critique orientale et occidentale ?

Afin d'analyser les éléments sur lesquels l'identité culturelle et philosophique africaine est établie, nous étudierons dans un premier temps les fondements spirituels de l'identité culturelle africaine, dans un deuxième temps la critique de la pensée orale et les limites de l'écriture, dans un troisième temps les structures et les représentations de la pensée négro-africaine, et enfin la critique des fondements de la pensée philosophique africaine moderne.

### **1. Les fondements spirituels de l'identité culturelle africaine**

Les morales issues des premières religions ont jeté les bases des civilisations les plus anciennes de l'humanité. Malgré qu'à ce stade nous ne puissions parler de culture universelle, nous pouvons sans contredit affirmer que les croyances anciennes du vieux continent considéraient l'homme comme « moyen » et « fin » de l'existence. Elles ont ainsi permis d'harmoniser les rapports sociaux interindividuels par des liens ethniques et d'esprit de clan. C'est à tort que Lucien Lévy-Bruhl, dans son ouvrage *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* paru en 1910, considérait les premières formes de spiritualité négro-africaine comme primitives et inférieures. Il y soutient l'idée que le « primitif » n'a pas les mêmes fonctions mentales que l'occidental. Et bien qu'il soit revenu plus tard sur sa thèse dans ses *Carnets*, l'idée du caractère sauvage et inférieur des cultes et des premières formes de spiritualités négro-africaines a toutefois conditionné l'imaginaire populaire européen jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Dans son article, « En Afrique, cet art où la main écoute », Amadou Hampâté Bâ (1976, p. 1) écrit « *Pour l'Afrique ancienne, la vision de l'univers était une vision religieuse et globale et les actes, particulièrement de création, y étaient rarement, sinon jamais, accomplis sans raison, sans intention, et sans préparation rituelle adéquate.* » Le manque d'objectivité critique vis-à-vis des premières formes de cultes et de spiritualités négro-africaines a empêché les détenteurs de l'écriture modernes d'écrire l'histoire de la philosophie africaine comme une partie de l'histoire de la pensée universelle. C'est la raison pour laquelle la tradition orale qui a permis la conservation et la

transmission des aspects culturels et historiques des civilisations négro-africaines constitue le véritable outil d'analyse de cette pensée. Ces civilisations recouvrent des connaissances, des pratiques et des techniques diverses, parmi lesquelles le culte des ancêtres qui permet d'établir un contact entre la vie et la mort. La possibilité d'envisager la mort comme un simple périple au cours duquel les âmes restent et veillent sur les vivants fut à l'origine de nombreuses règles morales et des premiers principes métaphysiques. L'omniprésence de l'esprit des ancêtres dans tous les aspects de la vie de la communauté explique le pouvoir que ces derniers exercent sur le monde des vivants. Les cérémonies funéraires et les offrandes sacrificielles traduisent cet état d'esprit. Il faut noter que cette croyance qui organise des relations de crainte et de respect entre les vivants et les morts est la même qui harmonise les liens sociaux et humains entre les hommes et la nature par l'animisme et le totémisme qui considèrent l'homme comme une partie d'un ensemble qui le dépasse. Contrairement à certaines théories anthropologiques coloniales et postcoloniales qui considéraient ces cultes anciens comme un ensemble de « pratiques primitives et sauvages », les anciens croyaient aussi à l'idée d'un être supérieur et maître de l'univers. Selon Hampâté Bâ (1976, p. 1)

La tradition bambara (peuple du Mali) considère ces forces comme les multiples aspects de la Se, ou Grande Puissance créatrice primordiale, elle-même aspect de l'Être Suprême, appelé Maa Ngala. Dans un tel contexte, les actes, étant générateurs de forces, ne pouvaient donc être que rituels afin de ne point perturber l'équilibre des forces sacrées de l'univers, dont l'homme, selon la tradition, était censé être à la fois le gérant et le garant.

Il faut noter cependant que le *Maa Ngala* n'est ni jaloux des petites divinités, ni intéressé par les affaires du monde contrairement à l'Éternel Yahvé. Selon la pensée matérialiste traditionnelle Bambara « *Dieu s'est détourné du monde après l'avoir créé* »<sup>3</sup> d'où la nécessité des pratiques fétichistes dont le but est de représenter le principe premier à travers sa création. Elles combinent un ensemble de croyances portant sur la nature, les esprits, les objets et les éléments. Cette représentation mentale et matérielle des entités abstraites permet de donner un contenu temporel et matériel à l'idée du Maa Ngala au même titre que la Bible et le Coran. Il en est ainsi de même des croyances Sénoufos<sup>4</sup> qui considèrent le « Klè », comme l'indéterminé et l'indéfini. En effet, il représente tout ce qui échappe

---

<sup>3</sup> Cette citation anonyme et populaire est représentative de la pensée matérialiste bambara et exprime l'irresponsabilité des forces divines dans le choix des hommes et dans la destinée de l'humanité

<sup>4</sup> Les Sénoufos sont une population d'Afrique de l'Ouest répartie entre le Mali, le Burkina et la Côte d'Ivoire. L'étymologie du mot fait référence aux travailleurs des champs.

à la raison humaine et dont les figures associées comprennent les fétiches et les divinités secondaires. Dans le Golfe de Guinée, « Ifa » incarne un ensemble de systèmes de divinations personnifiant la sagesse universelle des Yorubas<sup>5</sup> et d'autres populations voisines. Son culte s'apparente à la pratique du « Vaudou » à la différence que le vaudouisme constitue une mise en relation avec les puissances de la nature (La foudre, la mer, le vent, le feu) et avec l'esprit des morts, des forêts et des animaux. Celui-ci considère la Déesse « Mawu », l'inaccessible comme la première divinité glorifiée non représentée et non sculptée dans l'espace et le temps, et qui siège sur les autres esprits (Lwas) des divinités inférieures et dont l'autorité est absolue. La pratique vaudou traduit ainsi l'une des formes les plus avancées des croyances occultes animistes du Dahomey. Elle est fondée sur un ensemble de connaissances, de cultes, de danses et de philosophies dont le but est la réconciliation de l'homme avec les forces divines. Les enseignements de cette sagesse ont longtemps façonné les anciennes structures sociales et politiques du continent.

Cependant, le travail de la philosophie consiste à résoudre les problèmes d'interprétation et les défauts d'arguments rationnels des premiers témoins occidentaux et orientaux de l'histoire de la pensée noire. Il doit ainsi non seulement permettre de réévaluer les aspects oubliés des connaissances et des pratiques des civilisations noires, mais aussi d'analyser les valeurs morales et les normes sociales sur les bases de leurs anciens cultes. Notons cependant que les origines des croyances sont ethniques et tribales. En effet, la démarche historiographique moderne d'étude des premiers foyers de manifestation spirituelle et de représentations d'objets de cultes au sud du Sahara consiste à accorder un lien entre la pratique de l'agriculture et les besoins de représentation des divinités. Or dans leur œuvre, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, écrit en 1961, Raoul et Laura Makarius expliquent l'origine et l'organisation des premières formes de sociétés par la chasse. En référence à leur thèse, Jean Canal-Suret (1973, p. 149) soutient que

C'est à la chasse, comme activité productive dominante, qu'il faut attribuer l'organisation sociale fondée sur l'exogamie des clans et les interdits totémiques. La fin du troisième pluvial présente des caractéristiques tout à fait analogues à celle du paléolithique supérieur d'Europe et en est peut-être contemporaine (fin de la glaciation du Wurn). Le stade social est toujours celui de la communauté primitive, mais avec une organisation fondée probablement sur des systèmes de parenté complexes, avec l'apparition des représentations religieuses, de la magie, de l'art.

---

<sup>5</sup> Les Yorubas sont un grand groupe ethnique de l'Afrique présent au Nigéria, au Bénin, au Togo, au Burkina et en Côte d'Ivoire.

Ces théories présentent l'humidité et la densité des forêts du Sahara et du Soudan comme des facteurs ayant favorisé la chasse, l'élevage et la cueillette comme activités principales des hommes durant le passage au néolithique (-8000 à -2000 : Industrie de la pierre polie). Selon Canal-Suret (1973, p. 149) :

On passe ainsi progressivement du paléolithique au néolithique, avec deux types de civilisation. L'une, apparentée à celle de l'Afrique du Nord (néolithique de tradition capsienne) prédomine dans le Soudan, et se raréfie progressivement de la Guinée au Cameroun ; son outillage laisse penser qu'elle est le produit de population adonnées à la chasse, et peut être à la pêche et à l'élevage. L'autre qui a pour foyer le bassin du Congo, et s'interpénètre avec la précédente vers le Nord, évoque par son outillage, les travaux de forestiers, d'agriculteurs.

Contrairement à cette approche historique de l'évolution du néolithique, la pensée occidentale considère plutôt l'agriculture comme vecteur principal de la civilisation. Selon Rousseau, c'est la pratique de l'agriculture qui aurait produit la nécessité du partage des terres et l'organisation de la justice. « La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le poète, c'est l'or et l'argent ; mais pour le philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes », disait Rousseau (1964, p.171).

## **2. La critique de la pensée orale et les limites de l'écriture**

La tradition orale fut longtemps le moyen de conservation des connaissances et des savoirs faire chez tous les peuples avant l'invention des premières formes d'écriture. Elle permit aux premières civilisations africaines et américaines de conserver et de transmettre leurs sagesses de siècles en siècles. Le code oral est un ensemble de préceptes, de concepts, d'adages, de chansons, et d'expressions ayant servi de moyens d'échanges et de transmissions de valeurs morales traditionnelles. « *Tout parle, tout est parole, dit la vieille Afrique, tout cherche à nous communiquer un état d'être mystérieusement enrichissant* », disait Amadou Hampâté Bâ (1976, p.1), dont les travaux sur la tradition orale ont largement contribué à étudier les aspects culturels de cet art. Les anciens considéraient en effet les symboles écrits comme des formes mystiques de la représentation de l'univers invisible n'ayant aucune utilité discursive et communicative. Parmi ces symboles figurent les caractères écrits des formes physiques. Il faut noter cependant que l'écriture est restée un art magique détenu par les féticheurs et les voyants. Son but n'était ni de transmettre une idée, ni de décrire une réalité, et encore moins de d'écrire la pensée. En effet, le cadre de réflexion et du discours mettait plutôt l'accent sur la pensée et les idées que sur les auteurs. La connaissance n'était point un privilège accordé à une classe

sociale ou à une élite intellectuelle comme ce fut le cas dans la Grèce et l'Égypte antique, mais elle est restée plutôt accessible par l'ensemble de la société par les biais des différents parcours initiatiques et des enseignements des aînés en charge de l'éducation. Ces différents parcours initiatiques recouvraient différents aspects du savoir et du savoir-être. Le défaut d'écriture complexe explique ainsi non pas une absence de discours rationnel de la pensée, mais constitue une approche différente de l'homme à la connaissance que les anciens considéraient plutôt comme « pratique ». Connaitre, chez les Bambaras, c'est appliquer les concepts universels aux conditions humaines et sociales. Chaque aspect de la vie de l'homme correspond à une logique cosmique dont les esprits constituent la manifestation terrestre et le passage.

L'Abbé de Saint-Pierre soutient que le christianisme est le véritable fondement culturel sur lequel la civilisation européenne s'est bâtie. Tous les penseurs politiques s'accordent sur le principe selon lequel toute civilisation se fonde sur des références historiques, morales et culturelles pouvant créer et entretenir des valeurs universelles. Quels sont alors les valeurs humaines et les principes moraux communs aux différentes ethnies en Afrique ?

L'Afrique noire est restée longtemps fermée sur elle-même sans grand lien avec le reste du monde. Cela explique l'authenticité des théories et des pratiques que les anciens ont conservées et transmises de génération en génération par l'expression orale et artistique. La position tropicale et la densité des forêts des terres au sud du Sahara ont longtemps empêché les échanges culturels et linguistiques entre les différentes ethnies d'une part, mais aussi entre ces dernières et des voyageurs étrangers d'autre part. Il faut noter que les difficultés de lecture et d'écriture de l'histoire de la philosophie Négro-africaine sont liées plutôt à un défaut de contact intellectuel des historiens gréco-romains et arabes avec l'Afrique noire qu'à une insuffisance de preuves matérielles. Les rares témoignages de ces historiens qui ont étudié certains aspects culturels et sociaux des hommes noirs ne permettaient pas un véritable travail critique de recherche philosophique. En référence à Raymond Mauny, dans son *Essai sur l'histoire des métaux en Afrique occidentale*, Jean Suret-Canal (1973, p. 160) écrit :

Il semble bien avoir eu des données sur les populations d'Afrique noire, sur leur mode de vie, sur la faune de ces régions. Mais leurs relations furent trop épisodiques pour qu'ils aient pu nous fournir des renseignements précis. Cette ignorance est en quelque sorte attestée par l'œuvre du géographe alexandrin Ptolémée (IIe siècle après J.-C.) : Cette œuvre résume en effet toutes les connaissances géographiques des anciens et restera inégalée jusqu'à la Renaissance. Très précise jusqu'aux confins



septentrionaux du Sahara où l'on a pu identifier la plupart des lieux mentionnés, elle est, au-delà, purement fantaisiste.

Cette longue absence de contact entre le monde noir et les historiens arabes et gréco-romains les a ainsi privés des connaissances des premières formes des sagesses négro-africaines. Il faut noter cependant que les récits de voyages des quelques auteurs qui ont pu étudier les hommes et leurs cultures de certaines parties de l'Afrique noire ont permis à l'anthropologie coloniale de poser plus tard les bases d'un véritable travail de recherche scientifique. C'est la raison pour laquelle les sociétés noires du sud du Sahara ont été représentées dans l'imaginaire collectif asiatique et occidental de manière caricaturale. Cette absence de rapport critique et objectif entre la pensée négro-africaine et celle universelle nous oblige à écrire autrement l'histoire de cette philosophie. Par ailleurs, Hegel évoque la chaleur comme un facteur trop contraignant à l'esprit, c'est-à-dire comme un frein à son épanouissement et à sa productivité. Il faut noter que ce même facteur a aussi empêché aux européens, déjà hellénisés, romanisés et christianisés de pénétrer à l'intérieur des terres enclavées du continent. Les seules parties côtières du continent qui ont pu être promptement investies et étudiées par les arabes vers le nord et par les occidentaux au sud ont bénéficié des relations commerciales et culturelles continues avec le reste du monde.

### **3. Structures et représentations de la pensée négro-africaine**

L'idée de la construction et de l'évolution du concept d'homme dans les pensées anciennes africaines a surtout été celle d'une appartenance de chaque individu à un projet global de civilisation. La construction de la représentation de l'idée de l'origine et de la finalité de l'homme témoigne de la pertinence universelle de la pensée négro-africaine. La rationalité des pratiques humaines et de certains aspects culturels et politiques de l'organisation sociale sont représentatives d'un esprit des lois et d'une logique sociale. En effet, l'éducation et la formation à la vie sociale constituent le socle sur lequel l'organisation des premières formes de cités africaines s'est établie. Ces principes sont ceux des parcours initiatiques, des rituels communautaires et des cérémonies sacrificielles. Selon Doumbia Tamba (2021, p. 170) :

Les expériences nées des rituels d'initiation (même en cours d'effritement) et de la formation professionnelle au travail productif constituent autant de situations de mise en contact d'individus de même classe d'âge ou de classes voisines. Celles-ci sont de ce fait perçues par la pensée populaire comme de véritables institutions de socialisation de leurs membres. Intégrer une promotion d'âge, c'est adopter son mode d'existence dont le travail et la sociabilité sont les piliers. La formation à la

vie sociale se réalise par l'adhésion à des normes et par l'adoption d'attitudes et d'habitudes de vie hautement valorisées par la communauté villageoise : le respect de soi et des autres, l'esprit de coopération, le sens du devoir.

Cette démarche pose ainsi les premières structures sociales et humanistes de la condition humaine. L'interdépendance des hommes les uns à l'égard des autres se pense et se vit par le travail comme une nécessité humaine. Ainsi,

Vivre avec les autres devient normal, vivre comme les autres devient légitime, travailler avec les autres devient quotidien, travailler comme les autres devient logique. Il lui faut être avec et comme les autres. Cette vie de groupe, quelles que soient ses contraintes, est valorisée. Ne pas être comme les autres est considéré comme une déviance, une attitude non acceptée par la société. La trop grande différence est considérée comme signe d'une déviance éventuelle (J.-M, Ela, (1982, p.132).

Cette socialisation des rapports humains constitue une des premières formes d'institutions politiques et juridiques des sociétés subsahariennes. Elle correspond à l'étape de la raison et des fonctions sociales et artistiques de la conscience collective dans l'évolution, et se traduit par l'émergence des premières sociétés aristocratiques. Cependant, cette aristocratie avait juste le privilège de maintenir l'équilibre social et politique par l'organisation des grandes familles en classes privilégiées. La contradiction entre le droit et l'ordre politique a longtemps constitué le problème principal de l'émergence de l'idée de liberté politique et de justice sociale. « C'est l'aristocratie qui contrôle le pouvoir royal ; c'est elle qui, par divers modes d'élection, s'efforce de tenir la balance égale entre les grandes familles ou entre les diverses branches de la famille royale », explique Jean Suret-Canal (1973, p. 126). Il considère que l'apparition de l'État à Ghana, au Mali et au Bornou correspond à l'émergence de la classe aristocratique. Il faut noter que cette évolution interne des institutions politiques et sociales des premières cités africaines n'a point été influencée par les arabes ou les berbères. Elle a été possible non seulement par la proximité et les contradictions des groupes d'âges et de genres, mais aussi par le développement d'une conscience politique et juridique des forces de production. Elle concerne l'organisation sociale du travail de la terre et de la famille ; la contradiction entre l'homme et la femme, entre générations et entre masse et chef ; les liens de sang ; le droit d'esclavage et l'organisation du servage ; et enfin celle des classes sociales (aristocratie, hommes libres et gens de castes).

Durkheim considère avant tout l'état comme un organe de réflexion et de justice sociale. L'autorité dont jouissent les structures de l'état n'est légitime que lorsqu'elle répond aux besoins essentiels de la vie des hommes.

Cette autorité existe au-delà de la simple fonction de police et de force. Elle se trouve intimement liée à l'idée du bien supérieur et à la morale. Cependant, à la différence des autres sociétés féodales de la Chine et de l'Europe, les africains avaient une approche plutôt morale que policière de l'autorité politique.

La contradiction entre la masse et les chefs interfère plus ou moins avec la précédente (contradiction entre générations), dans la mesure où la chefferie est affaire surtout de vieillards. Dans la famille, l'autorité suprême appartient normalement au doyen de la plus ancienne génération, passant ensuite aux plus âgés des survivants, de frère aîné à frère cadet, puis d'oncle à neveu, en ligne féminine ou masculine suivant la nature du clan (J. Suret-Canal, 1973, p. 101.)

En effet, la gestion du pouvoir n'a été un privilège de classe que tardivement dans le Ghana et le Mali. Cependant l'humanisme et le consensus social sont toujours restés les principaux outils de gouvernance politique. Le principe du rapport tragique de l'homme à la politique remonte aux origines de l'évolution sociale des peuples de la forêt de Guinée et du Sud du Continent. Il considère plutôt la morale comme fondement de la politique.

Du point de vue coutumier, le chef de tribu n'est que le représentant de la Djemaa, (Assemblée du peuple) ; il n'a aucun droit particulier. Il n'a que l'autorité qui se dégage de sa personne, ce qui explique combien sont rares les chefs maures ayant de l'autorité sur leurs gens (G. Vieillard, 1939, p. 377).

Il faut noter à cet effet que les premières institutions politiques et sociales étaient morales et humaines à la différence celle des sociétés occidentales. Les lois issues de ces institutions étaient systématiquement des normes d'harmonisation et de pacification portant sur l'équilibre universel de tous les aspects de la vie. Cependant, le véritable enjeu concerne le problème de l'universalité des normes morales et politiques appliquée aux institutions sociales.

La structure des connaissances en logique que les africains ont développées tout au long de leur histoire sont les mêmes que les autres peuples ont connues. En effet, les progrès réalisés par l'occident en matière de droit divin, de justice sociale, de protection de la propriété privée et d'humanisme, ont posé les bases et les principes d'un rapport objectif avec les autres civilisations. La critique n'est plus posée en termes de fondements historiques des différentes civilisations, mais en fonction des valeurs morales et des progrès que les hommes ont réalisés dans les domaines de la liberté, de la justice et des institutions politiques. L'une des particularités des systèmes politiques africains consiste dans l'importance des fonctions

institutionnelles de la famille en tant que première structure morale et juridique. Par ailleurs, la persistance de la culture des armées tribales et du droit féodal a empêché à l'Afrique de constituer des principes universels de droit de la guerre et des conquêtes. C'est l'une des raisons pour lesquelles les connaissances et les valeurs humaines de ces civilisations sont restées dans les familles et les clans, faisant ainsi de l'esclavage, une institution privée et sans aucun rapport avec les autorités politiques. Cependant, les anciens ont toujours conditionné le destin de l'individu à celui de l'humanité, et considéré toute forme de vie comme sacrée. « Mogoya » dans la langue bambara signifie la « Bonne humanité ». Il ne renvoie pas à un simple principe philosophique à l'instar de celui de l'humanisme transalpin mais à la bonté humaine. Les maximes qui sont à la base de cette morale mettent toujours les hommes au sommet de tous les autres aspects de la condition sociale. Le « Sinankounya » est un concept philosophique mandingue dont le but de la pratique est de pacifier les rapports entre les différentes ethnies. Il signifie la « Relation pacifique entre des groupes ethniques et implique un respect inconditionnel entre certaines ethnies qui ont des obligations morales les unes envers les autres. La pensée philosophique africaine se traduit par les manifestations artistiques, esthétiques et politiques d'une conscience collective propre aux civilisations noires. Les chansons africaines sont un répertoire de concepts et de maximes philosophiques qui symbolisent tous les aspects culturels de conservation, d'interprétation et de transmission de valeurs morales et de pratiques sociales. C'est par la critique de cette conscience qu'il convient de penser une philosophie africaine moderne.

#### **4. Critique des fondements de la pensée philosophique africaine moderne**

Les écrits des intellectuels africains et ceux de l'Afrique centrale en particulier se sont inscrits aux lendemains des indépendances dans une dynamique réactionnaire vis-à-vis des théories hégéliennes de l'histoire de la pensée. Leur approche a ainsi introduit l'hypothèse d'une ethnophilosophie pour justifier la spécificité d'un modèle africain de penser basé sur les particularités ethniques. Cette démarche, qui tournait autour de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine sur le modèle gréco-romain, manquait pourtant d'objectivité et de critique historique. En effet, les approches ethnologiques et sociologiques mises en œuvre pour étudier les civilisations et les pratiques sociales africaines manquaient de structures dialectiques et historiographiques pouvant éclairer l'histoire de la philosophie en général. L'histoire de la philosophie africaine aurait dû s'inscrire dans la logique d'une histoire universelle de la pensée, et considérer la liberté et la raison comme critères universels de la rationalité.

Elle a surtout mis l'accent sur les aspects sociaux et culturels des modes de vie et manqua de poser une analyse historiographique de l'évolution de la pensée à travers une dialectique matérialiste et sociale. Ce model réactionnaire du discours détourne l'objet de la critique de son contenu philosophique et objectif. Il faut noter que l'objectivité du model de pensée philosophique occidental se trouve dans ses principes de critique et d'autocritique, et l'idée d'une liberté comme fondement et but de l'évolution de l'humanité. Les pratiques sociales et humaines qui traduisent les aspects spirituels et intellectuels des civilisations africaines permettent de déterminer les universaux de cette pensée. Au début du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique les conditions de la reconnaissance de l'altérité et de la conscience de soi sur un fondement ontologique de ces mêmes universaux que sont la liberté et le droit. En effet, La peur de la mort et l'amour inconditionnel pour la vie, mène à la soumission à l'autre en le vidant de son essence. En se soumettant pourtant à son maitre, l'esclave peut toujours changer sa condition par le travail qui doit le libérer. La lutte par le travail ou par le combat est le moteur historique de la raison humaine dans la logique Hégélienne. Dans le matérialisme dialectique Marxiste, elle est le principe par lequel une classe renverse un système qu'il juge injuste et oppressant afin d'établir la justice et l'ordre qu'elle juge favorable à sa condition. Ce changement permet de réorganiser et de combler par la lutte les insuffisances institutionnelles. Balandier démontre comment le mouvement met les structures sociales en contradiction pour produire une dialectique sociale :

La démarche dynamiste entend saisir la dynamique des structures tout autant que le système des relations qui les constituent, c'est-à-dire prendre en considération les incompatibilités, les contradictions, les tensions et le mouvement inhérent à toute société (G. Balandier, 1967, p. 23).

L'histoire de l'humanité, selon Hegel, n'est pas l'œuvre de tous les peuples, seuls les Asiatiques et les Occidentaux en sont les principaux acteurs dans la mesure où l'histoire universelle ne se réalise pas dans une communauté repliée sur elle-même. L'interconnexion entre les nations est l'une des conditions de la marche universelle de cette histoire. Le but final de cette marche est le triomphe de la raison et de la liberté. L'histoire des peuples s'analyse sur le seul criterium de l'esprit qui se matérialise en ceux qui conduisent le sujet universel vers son effectivité. La pensée hégélienne met dos à dos le réel et l'ordinaire. Le premier signifie non pas tout ce qui existe apparemment, mais ce qui existe sous une forme concordante avec les normes de la raison. Ce réel est fondé sur une structure intelligible absolue. Tout ce qui existe n'est réel que parce qu'il agit comme un « soi » à travers toutes les relations contradictoires constituant son existence. Le domaine

de prédilection de l'esprit est le milieu ayant déjà conquis sa réalité et sa rationalité lorsqu'il saisit la singularité dans la généralité universelle. Cependant si l'histoire universelle est la marche graduelle de l'esprit, la liberté constitue une ontologie sociale. Ainsi, le défi intellectuel qui attend les philosophes africains est de réécrire les aspects théoriques et pratiques de ces civilisations sur les critères des fondamentaux des universaux et du matérialisme historique. Il faut noter que la démarche critique basée sur la littérature de l'anthropologie et de l'ethnologie ne résout pas les problématiques historiographiques de la pensée africaine. Elle est essentiellement calquée sur le modèle occidental, manquant d'approche critique philosophique et ayant pour référentiels, les systèmes philosophiques occidentaux et orientaux. Cependant la critique dialectique Hégélienne de l'histoire permet de donner à la pensée philosophique africaine une possibilité d'écriture objective à partir d'une méthodologie scientifique et des critères universels. En effet, Hegel soutient que la *liberté* immédiate n'est effective que lorsqu'elle est consciente, et par conséquent, la *liberté* que les africains ont connue n'est pas effective dans la mesure où elle n'implique point la réalisation de cette liberté effective. Le problème ne se situe plus dans la structure de la pensée, mais dans sa finalité. Cette hypothèse n'exclut pourtant pas l'idée d'une justice sociale régie par les mœurs et les coutumes. Cependant son approche ne nie pas la raison et la morale à l'échelle des individus, mais démontre que le droit africain précolonial en général n'avait pour objet ni la protection de la vie humaine ni celle de la propriété privée à l'échelle de l'État en tant que conscience sociale.

### **Conclusion**

L'histoire de la pensée philosophique africaine s'écrit désormais selon les principes universels de l'histoire de la philosophie dans la mesure où chaque civilisation concourt à la réalisation des universaux de la liberté, du droit, de la justice et de l'État. Cette démarche permet ainsi d'établir un rapport nécessaire entre les consciences et les pratiques traditionnelles et l'identité culturelle de l'Afrique.

---

### **Références bibliographiques**

- BA Amadou Hampaté, 1972, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.  
BALANDIER George, 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris.  
CAMARA Ibrahim, 2002, *Le Cadre rituel de l'éducation au Mali, l'exemple de Wassoulou*, Harmattan.

CLAUDE Lévis-Strauss, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

- 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

- 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon.

-1962, *La pensée sauvage*, Paris. Plon.

DIOP Cheick Anta, 1955, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine.

-1959, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.

- 1960, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine.

DOUMBIA Tamba, 2021, *Groupes d'âge et éducation chez les Malinkés du sud du Mali*, Harmatan.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2012, *Phénoménologie de l'esprit*, par J-P. Lefebvre, Editions Gallimard.

- 1998, *Principes de la philosophie du droit*, par J-F. Kervegan, Presse Universitaire de France.

- 1954, *Leçons sur L'histoire de la philosophie*, par J. Gibelin, Editions Gallimard, Tome I, Paris.

- 2012, *La Raison dans l'Histoire*, 1837, par K. Papaioannou, Editions Pocket, Paris.

NKWAME N'Krumah, 1976, *Le consciencisme*, Présence africaine, Paris.

LEVY-BRUHL Lucien, 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Presse Universitaire de France.

MARC-ELA Jean, 1982, *L'Afrique des villages*, Paris, Gallimard, Karthala.

SURET-CANAL Jean, 1973, *Afrique noire, Géographie, Civilisation, Histoire*, Editions Sociales, Paris.

MAKARIUS Raoul et Laura, 1961, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, Gallimard.

MARCIEN Towa, 1979, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, édition Clé.

- 1977, *Remarque sur la philosophie africaine contemporaine*, Diogène.

MERCIER Paul, 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF.

PAULIN Hountondji, 1977, *Sur la philosophie africaine : Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro.

PLACIDE Tempels, 1945, *La philosophie Bantoue*, Paris

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres Complètes, par Jean Starobinski, Gallimard.

## **II. Articles**

BA, Amadou Hampaté 1976 « *En Afrique, cet art où la main écoute* », LE COURRIER DE L'UNESCO.

DIOP Cheick Anta, 1962, « *Evolution primitive de l'humanité, Evolution du monde noir* », BULL. I.F.A.N.

LEVIS-STRAUSS Claude, 1960 « L'Anthropologie devant l'histoire », Anal C.S.C, Numéro 4.

VIEILLARD George, 1939, « *Maure de Néma* » Coutumiers juridiques de l'AOP, T. II, Larose.