

## HERMENEUTIQUE DIALECTIQUE ET DISCURSIVITE POSTCOLONIALE POUR UNE PAREMIOLOGIE HISTORITICO-DEFINITIONNELLE

Yannick Essengue<sup>1</sup>

**Abstract:** We choose to reflect on certain and provisional nexus between philosophy and hermeneutics in the context of postcolonial Africa. This consideration is situated in the movement of hermeneutics considered essentially as philosophical with in the scope that is at once theological, juridical and philological, even when in reality, the hermeneutical quest looks like a sheer abandonment of human beings in the face of the absurdity of the incomprehensible. For us, the definition would represent one of the hermeneutical path that deserves to be taken seriously, which announces the end of the subject's rapprochement with the real. So, how could we bring together, Gadamer's dialectical hermeneutics and Kinyongo's discursivity (hermeneutical theory in African philosophy)? If the postcolonial is understood as "politics of life" (Achille Mbembe), hence our attestation would be that the African historicity is dialectical, which necessitates interpretation. It is here that we would prefer to pay attention to by means of historical defining paremiology.

**Keywords:** Hermeneutics; discursivity; postcolonial studies; African philosophy; history; definition.

**Résumé:** Nous voulons réfléchir au rapport entre philosophie et herméneutique en contexte africain postcolonial. C'est précisément situer le lieu de basculement herméneutique comme démarche essentiellement philosophique après un long parcours théologique, juridique et philologique, même si en réalité la quête herméneutique semble contemporaine de la dérégulation de l'homme devant l'absurde de l'incompréhensible. La définition représente pour nous, une des pistes herméneutiques à prendre au sérieux, pour ce qui est de la saisie du rapport du sujet situé, face au réel. Comment mettre ensemble herméneutique gadamérienne (dialectique) et discursivité de Kinyongo (théorie herméneutique en philosophie africaine) dans un contexte postcolonial ? Si la postcolonie est comprise avec Achille Mbembe comme « politique de la vie », alors notre conviction est que l'histoire africaine a un sens dialectique, et ce dernier demande une interprétation, c'est celle que nous voulons faire par l'idée de parémiologie historitico-définitionnelle.

**Mots clés:** Herméneutique; discursivité; études postcoloniales; philosophie africaine; histoire; définition.

**Resumo:** Queremos refletir sobre a relação entre filosofia e hermenêutica no contexto africano pós-colonial e localizar precisamente o lugar da hermenêutica como abordagem essencialmente filosófica depois de um longo percurso teológico, jurídico e filológico, embora, na realidade, a questão hermenêutica contemporânea pareça preocupar-se com o abandono do homem perante o absurdo do incompreensível. A definição representa, para nós, uma pista hermenêutica para levar a sério, em termo de compreensão, o sujeito situado na relação com a realidade. Como colocar a hermenêutica de Gadamer (dialética) e a discursividade de Kinyongo (teoria hermenêutica na filosofia africana) num contexto pós-colonial?

Se a pós-colonialização de Achille Mbembe é entendida como “política da vida”, então a nossa convicção é que a história africana tem um sentido dialético e exige uma interpretação, é isso que queremos fazer com a ideia de paremiologia histórico-definicional.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; Discursividade; Estudos pós-coloniais; Filosofia Africana; História; Definição.

« Dans les ténèbres qui m’enserrent, / noirs comme un puit où l’on se noie, / je rends grâce aux dieux quels qu’ils soient / pour mon âme invincible et fière. / Dans de cruelles circonstances / je n’ai ni gémi ni pleuré / Meurtri par cette existence / je suis debout, bien que blessé. / En ce lieu de colère et de pleurs / se profile l’ombre de la mort. / Je ne sais ce que me réserve le sort / mais je suis et resterai sans peur. / Aussi étroit soit le chemin, / nombreux les châtiments infâmes, / je suis le maître de mon destin : / je suis le capitaine de mon âme. »

Poème « Invictus », de William Ernest Henley, paroles tirées de sa reprise par Morgan Freeman, dans le rôle de Nelson Mandela, dans le film « Invictus », réalisé par Clint Eastwood, sorti en 2009.

## INTRODUCTION

L’herméneutique comme projet philosophique trouve sa pleine signification chez Hans-Georg Gadamer dans un enracinement ontologique<sup>ii</sup> à la suite de son professeur et ami Martin Heidegger. Dans son ouvrage *Wahreit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gadamer propose une herméneutique philosophique en rupture avec les approches romantiques et historiques de Schleiermacher, Dilthey et Droysen. Mieux, une herméneutique dialectique comme « application » et fondée sur la logique de la question et de la réponse, ceci en partant de la certitude que « l’être qui peut se comprendre est langue »<sup>iii</sup>, c’est-à-dire autoprésentation. C’est pourquoi, cherchant à comprendre ce qui fait la « prise de la langue sur les choses », Gadamer va affirmer un tournant ontologique, celui pris par l’herméneutique sous la conduite du langage. Etant donné la complexité dans l’histoire de la pensée philosophique en Afrique, surtout du fait d’un réel problème de sources et d’évidences scripturaires et d’accès à ce qui existe, l’herméneutique plus que toute autre méthode conceptuelle semble s’imposer d’elle-même. C’est en cela que le projet de la discursivité de Jeki Kinyongo<sup>iv</sup> se révèle à nous comme une théorie à explorer, non seulement du fait de sa sympathie herméneutique, mais aussi et surtout du fait que, prise dans un contexte postcolonial, la « politique de la vie » dont il y est question, pose sur le plan

historique, l'inscription de la pensée africaine dans une histoire qui veut se faire sans elle, alors que c'est « précisément cette *discursivité* ou encore la systématisation et la *thématisation* qui donnent au discours philosophique une allure scientifique »<sup>v</sup>. C'est pourquoi nous allons à la suite de Gadamer et de Kinyongo<sup>vi</sup>, penser dans une application postcoloniale le type de rapport entre herméneutique et philosophie dans la perspective d'une parémiologie définitionnelle.

## I. DE L'HERMENEUTIQUE DIALECTIQUE GADAMERIENNE

« Vous voulez vivre longtemps, en bonne santé, lucide jusqu'aux derniers jours ? Inutile de revenir à la religion de vos grands-pères et de supposer la médecine capable de miracles qui n'arriveront jamais ! Faites de la philosophie herméneutique ! Né en 1900, H.G. Gadamer est mort en 2002, à l'âge de 102 ans. Son livre, *Vérité et Méthode*, est l'un des plus importants du siècle ».

Christian Godin, *La philosophie pour les nuls*, Paris, Éditions First, 2007. p. 503.

Fils de Zeus, dieu du ciel et souverain de tous les dieux, Hermès qui donne son nom à l'herméneutique est dans la mythologie grecque le messager de son père auprès des autres dieux et des hommes. Protecteur des voyageurs, des commerçants, des bergers, mais aussi des voleurs, il est aussi garant du monde souterrain, c'est à lui que revient la tâche d'accompagner les âmes des morts vers le royaume d'Hadès. Dieu des Athlètes, Hermès est en même temps protecteur des gymnases et des stades. Selon *Le Petit Robert*, le mot « herméneutique » vient du grec *hermêneutikos* et de *hermêneuein*, qui renvoient à « interpréter ». De cette étymologie, nous avons la conception de l'herméneutique comme interprétation des textes, des symboles, mais aussi des phénomènes du discours compris comme signes.

### I.1. La question du paradigme herméneutique

Un référent herméneutique apparaît déjà sous la plume de Platon au Livre VII de *La République*, pour désigner l'examen auquel devraient être soumises les sensations. Avec le dialogue *Ion*, l'interprétation apparaît dans le contexte de la vraie nature de l'inspiration poétique<sup>vii</sup>. Selon Socrate, « on ne réussirait jamais à être un rhapsode, si l'on n'avait pas l'intelligence de ce que dit le poète : le rhapsode doit en

effet se faire, pour son auditoire, un interprète de la pensée du poète »<sup>viii</sup>. Dans le dialogue *Epinomis*, deux expressions manifestent cette interprétation divinatoire. Il s'agit de la *Teknè Mantikè* (entrer en transe pour saisir la volonté des dieux) et la *teknè Hermeneutikè*, (interpréter les signes du ciel pour en saisir la volonté des dieux). Quelques traces de l'herméneutique sont également visibles dans *De l'interprétation* d'Aristote (deuxième livre de l'*Organon*<sup>ix</sup>), même si l'ouvrage traite principalement de la logique de la proposition. Pour ce qui est du Moyen-âge, il sera selon Grondin<sup>x</sup>, dominé par Philon d'Alexandrie (défenseur de l'allégorie), puis Origène (apôtre de la typologie) et Saint Augustin (universalité du *logos* intérieur à une interprétation). Les Temps modernes seront marqués en termes herméneutiques par la Réforme protestante et l'herméneutique juridique. Dannhauer, Chladenius, Meier et le piétisme seront pour Grondin, les détenteurs d'une science de l'interprétation nourrie par les idéaux modernes, notamment le *sapere aude*. Il convient toutefois de remarquer que ce n'est qu'avec le développement des sciences humaines dans le romantisme, que l'herméneutique va connaître un nouveau regain d'intérêt qui favorisera une certaine extension du concept non plus à la jurisprudence et à l'interprétation des textes sacrés, mais aussi à la philologie. C'est ainsi que des auteurs comme Schleiermacher, Droysen, Dilthey et Heidegger, vont directement précéder Gadamer.

Pour Schleiermacher l'herméneutique se veut un « art de comprendre lui-même » qui voudrait se libérer des vieux démons de la rationalité et de l'objectivité comme seuls donateurs de sens. Elle se présente comme une science fondamentale, comme relation signe-désigné, idée d'une langue comme réserve de signes. Dans son herméneutique romantique, l'accent est mis sur la communion entre lecteur et auteur. Il s'agit en effet pour le premier, de penser comme le second l'avait fait au moment de la production de son de son œuvre. En cela, il est le père de l'herméneutique moderne, « parce qu'il fut le premier à considérer que le sens vient du regard du lecteur et non du texte lui-même »<sup>xi</sup>. Ce qui est ici visé, c'est la compréhension de l'*intention de sens*, qui est en effet une *reconstruction* de la pensée de l'auteur. Pour Schleiermacher, l'individualité est une manifestation de la vie universelle et condition pour entrer dans le mouvement de la compréhension.

L'approche historique de l'herméneutique est le fait de Dilthey et Droysen. Pour ne prendre que le cas de Dilthey, « comprendre s'oppose à expliquer » : Par « le concept de compréhension, Dilthey implique aussi bien la compréhension

historique et dynamique que psychologique et telle qu'elle est pratiquée dans l'expérience vécue (*Erlebnis*) ou comme une suite d'expériences de vie (*Erfahrungen*) »<sup>xii</sup>. Dans son souci de faire de l'herméneutique une méthodologie moderne applicable aux différentes sciences de l'esprit, Dilthey va arriver à la conclusion que la compréhension ne peut pas se concevoir sans l'interprétation, ce qui a donné lieu au cercle herméneutique. Selon Gadamer, ce qui fait le défaut de Dilthey, c'est de croire que la nécessité du concept peut constituer le noyau de tout devenir.

Quant à Heidegger, c'est dans le deuxième chapitre de son propos introductif à *Etre et temps* qu'il s'intéresse à la parole. En route vers l'élaboration de la question de l'être, il pose le problème du *logos*. Partant de Platon et d'Aristote<sup>xiii</sup>, Heidegger reconnaît que ce concept se traduit par « discours » même s'il peut aussi manifester ce dont il est parlé, mieux, il repose sur ce sur quoi porte la parole. Puisque « l'être vient au langage. »<sup>xiv</sup>, la parole devient la demeure de l'être, le lieu où habite l'être, « la maison de l'être »<sup>xv</sup>, puisque « le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme »<sup>xvi</sup>. L'herméneutique heideggérienne est comprise comme la tentative d'explicitation du sens de l'être et la restauration de celui-ci dans une pensée devenue avide d'évidences. Deux principales périodes sont à signaler dans sa compréhension de l'herméneutique : Celle qui se situe dans ses écrits de jeunesse, et qui produit l'herméneutique de la facticité<sup>xvii</sup>, et celle qui est manifeste à partir de *Etre et temps*, et qui peut s'appeler herméneutique du *Dasein*.

L'herméneutique de la facticité renvoie à la mise en évidence du concept d'indication formelle qui montre que les différentes propositions philosophiques sur le *Dasein* conduisent à une sorte d'appropriation par soi-même de la part de celui qui cherche à comprendre. C'est ce que Grondin va appeler « processus autonome d'interprétation », « réflexion » et « auto-application » qui porte sur une sorte de destruction, ou « démantèlement de la tradition dans la mesure et dans la seule mesure où elle contribue à recouvrir l'existence pour elle-même dans ce qu'elle peut avoir d'ouverture, la dispensant de la nécessité d'une auto-appropriation »<sup>xviii</sup>. Ce qui est donc fondamental dans cette herméneutique de la facticité, c'est la dimension de l'interprétation de soi qui se situe dans un monde vécu. Il ne s'agit pas d'abord de comprendre ou interpréter des textes donnés, mais d'essayer d'entrer dans une précompréhension de la vie, ce d'autant plus que cette facticité est comprise comme « caractère d'être "propre" à "notre" Dasein »<sup>xix</sup>. La facticité est à comprendre comme

« constitution existentielle du là », c'est-à-dire que la « *facticité* n'est pas la *factualité* du *factum brutum* d'un sous-la-main, *mais un caractère d'être* du *Dasein*, qui, *bien que de prime abord refoulé, est repris dans l'existence* »<sup>xx</sup>. Bref, elle construit le *Dasein* et le conforte dans une auto-affirmation contre le risque d'auto-aliénation auquel il peut être sujet.

L'herméneutique du *Dasein* ou ontologique pose le problème de la compréhension. Loin d'être un simple idéal à faire lier à l'expérience humaine, encore moins un idéal méthodologique pour la philosophie. La compréhension est la forme d'accomplissement originaire du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Plus encore, elle est le mode ou la manière d'être de ce *Dasein* par le fait qu'il est à la fois pouvoir-être et « *possibilités* »<sup>xxi</sup>. C'est à cheval entre compréhension et explicitation que Heidegger semble situer son herméneutique ontologique, suivant trois perspectives : phénoménologie du *Dasein*, recherche ontologique et analytique de l'existentialité, il le précise en écrivant que

La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant - en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence -, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence<sup>xxii</sup>.

Nous sommes ici dans une herméneutique existentielle, manifeste même du sens de l'être<sup>xxiii</sup>. Nous pouvons donc dire avec Grondin, que « l'ensemble du chemin de la pensée de Heidegger, et pas seulement de son dernier, qui se savait en route vers la parole, doit aussi être compris comme un acheminement vers l'herméneutique »<sup>xxiv</sup>.

Le terme « herméneutique » dans son usage contemporain, n'apparaît qu'au XVII<sup>e</sup> siècle avec Johann Conrad Dannhauer, pour désigner la condition nécessaire de toutes les sciences qui reposent sur l'interprétation des textes ; c'est-à-dire l'art ou la science de l'interprétation. Selon Grondin, interpréter renvoie à trois réalités : **exprimer** (acte d'énonciation) ; **interpréter** (expliquer) ; **traduire** (ou encore servir d'interprète). De là, découle la définition de l'herméneutique comme approche ayant

pour fin de donner un sens compréhensible ou intelligible. Il signale trois dimensions essentielles de cette discipline à partir de la Renaissance : *hermeneutica sacra* pour parler de l'herméneutique théologique, *hermeneutica profana* pour l'herméneutique philosophique ou philologique, et *hermeneutica juris* pour l'herméneutique juridique. S'il est vrai que l'herméneutique comme pratique est aussi vieille que le besoin de l'homme de comprendre la nature, l'histoire, son histoire et même l'histoire de ses histoires, il est cependant important de souligner que comme activité philosophique, elle est d'abord affaire de Gadamer.

## I.2. « L'être qui peut être compris est langue » : Gadamer

La conception gadamérienne de l'herméneutique se comprend dans son ensemble comme une rupture et une continuité : Se voulant une phénoménologie de la compréhension, l'herméneutique gadamérienne s'insurge contre la tentation trop facile de croire que la garantie de la vérité est dans l'objectivité de la méthode scientifique (contrairement à Descartes, Kant et Comte<sup>xxv</sup>). Contre Helmholtz qui voulait à la suite de Mill faire des sciences de la nature le modèle des sciences de l'esprit, Gadamer arrive à la conclusion que « le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension. En ce sens, l'herméneutique est (...) un aspect universel de la philosophie et elle ne se réduit pas à la base méthodique de ce que l'on appelle les sciences de l'esprit »<sup>xxvi</sup>. Selon J. Grondin, les axes suivant lesquels il nous est possible de comprendre l'herméneutique de Gadamer sont : le retour aux sciences humaines, l'autodestruction herméneutique de l'historicisme, le principe du travail de l'histoire, le travail herméneutique de la question et de l'application, l'entente dialogique du langage qui ouvre à l'universalité de l'herméneutique.

Concernant les trois premiers points signalés par Grondin, le projet herméneutique de Gadamer prend racine dans la critique qu'il adresse à Dilthey, qui a fait de la dimension méthodologique des sciences naturelles, le *critérium* de toute possibilité herméneutique. Pour « l'application », Il s'agit pour Gadamer, de partir de ce que Heidegger a appelé la structure d'anticipation qui postule toujours une compréhension de soi. Gadamer pour sa part, montre que nous sommes toujours impliqués dans le processus de la compréhension qui devient finalement un avec l'application en question. Cette unité est tellement profonde que cette application

devient même inconsciente et se fait sous la houlette de l'histoire. En rapport avec l'art, l'application conduit à la notion de jeu. Si « *jouer c'est toujours "être-joué"* »<sup>xxvii</sup>, alors nous entrons dans l'indétermination du sens qui fait que dans une situation de compréhension, le sens n'est absolument pas donné d'avance. Elle est avec l'examen de la « question » le point vélique de l'herméneutique gadamérienne qui la conduit vers une dialectique : la « logique question-réponse ». Elle consiste à montrer à la suite de R. G. Collingwood<sup>xxviii</sup> que comprendre « une question, c'est la poser. Comprendre une opinion, c'est la comprendre comme réponse à une question »<sup>xxix</sup>. Le point culminant de cette *logic of question and answer* nous conduit à la compréhension de l'herméneutique comme « fusion d'horizons ». Puisque l'interrogation se situe en deçà du dit, alors la dimension langagière du dialogue va nous mener à l'interprétation. De cette logique de la question et de la réponse, nous arrivons à l'entente dialogique. Comprendre un texte, c'est lui poser des questions et les réponses à ces questions deviennent précisément la porte ouverte à la compréhension. Le langage devient ainsi le *credo* de tout projet herméneutique, d'où l'affirmation de Gadamer selon laquelle « l'être qui peut être compris est langue ». De là, Gadamer arrivera à la question de « l'oubli de la langue » dont la restauration est aussi celle de l'être lui-même dans un rapport des objets et du monde. De cette « inspection » ontologique ou *Einsicht*, la « présence disponible » ou *Vorhandenheit* qui conduit simplement à la présence ou *Vorhandenes* à distinguer de la simple présence que nous dirions *massivement là* dans un présent donné et traduisible par *Anwesenheit* ou *Gegenwart*. Elle équivaut à la présence de l'étant même ou *alethia* chez les Grecs. De cette distance avec la métaphysique traditionnelle, Gadamer introduit le *Sprachlichkeit* ou élément langagier comme moteur de son tournant ontologique, celui pris par l'herméneutique sous la conduite du langage. C'est ici que semble se trouver de façon décisive, le projet d'une herméneutique dialectique, fondée sur une base ontologique qui révèle les apories de notre entreprise à questionner l'histoire. C'est ce qui lui fera dire que le fondement de son phénomène herméneutique est la « *finitude de notre expérience historique* ».

Partant de la finitude du centre spéculatif de la langue, Gadamer arrive à la conviction que cette structure finie suppose cependant une totalité de sens. L'affirmation de l'union entre être et langage nous situe dans ce que Gadamer va désigner par « agir de la chose même » dont « la venue au langage » fait précisément la structure ontologique universelle. C'est donc de sa constitution

ontologique que l'herméneutique est comprise comme universelle. Cette réalité puise toute sa raison d'être dans la tradition ontologique, plus précisément depuis Aristote, pour qui l'être est le concept le plus universel το ον εστι καθολου μαλιστα παντων<sup>xxx</sup>, et que de cette universalité, découle l'universalité de l'ontologie comme quête par l'homme des questions de fondement : Il y a donc un savoir dit-il, au-dessus de celui du physicien, celui de l'être en tant qu'être, une science qui se veut universelle. De là nous arrivons avec Luiz Rohden à déterminer les « traces constitutives de l'ontologie herméneutique » de Gadamer:

Enquanto sistema aberto, a ontologia hermenêutica constitui-se a partir de princípios que não são apenas primeiros ou últimos, eternos ou transcendentos. Com efeito, ela forma-se igualmente a partir de traços que lhe são próprios tais como: conservar a relação entre unidade e multiplicidade, crítica da metafísica moderna, ser uma ontologia da finitude, conceber o saber como um acontecer, ser aberta e detentora de metodologia apropriada<sup>xxxi</sup>

Le tournant ontologique dont il est fait ici mention, a donc la finitude sous divers aspects comme lieu d'expression. Si la condition humaine peut devenir un obstacle à la pleine réalisation de la manifestation de l'être dans un monde d'objets et de choses, disons que c'est bien au-delà de cette finitude qu'il convient de chercher un fondement solide à l'herméneutique, qui a prétention à l'universalité. Pour questionner cet être en situation, il faut reconnaître que l'Afrique est peut-être un des cadres qui l'expriment le mieux. Quelle réceptivité pourrait avoir un tel projet dans le contexte de la pensée africaine à l'heure postcoloniale ?

## II. LE SE-DIRE PAREMIOLOGIQUE D'UNE POSTCOLONIE DISCURSIVE EN DEFINITION HISTORIQUE

« Voilà comment il faudrait peut-être prendre la philosophie d'hier. Cette sorte de recherche collective par des individus situés à peu près de la même façon dans l'histoire. Une histoire qu'ils peuvent vivre de plusieurs manières. Une histoire de la défaite, de la soumission, de l'oppression, et qui appelle la libération. Ou d'une histoire d'un grand oubli, d'une grande parenthèse de leur propre histoire, et qui exige d'eux qu'ils renouent non pas avec le passé mais avec ces actes par lesquels l'homme se situe comme humain et se maintient comme humain à travers l'histoire ».

Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Raconter la couleur du temps », in Ernst Marie MBONDA, (dir.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, Collection Pensée africaine 2013, p. 126.

L'idée de *responsabilité discursive*<sup>xxxii</sup> qui porte notre enquête sur la discursivité en études postcoloniales, consiste à lire cette réalité de l'Afrique sous le regard de la discursivité, entendue comme projet herméneutique en philosophie africaine. C'est donc simplement tenter une lecture philosophico-herméneutique de la réalité historique que constituent les études postcoloniales. Et comme le montrera son promoteur Jeki Kinyongo<sup>xxxiii</sup>, la discursivité est une approche de la réalité qui ouvre des possibilités, à d'autres possibles lectures du rapport de l'homme au monde, et plus spécifiquement en ce qui nous concerne, du rapport de l'Africain à son histoire, à une réappropriation de ses « éléments de discursivité ».

## II.1. La discursivité dans le projet philosophique africain

Si la discursivité est postcoloniale ? Elle s'exprime dans doute dans un contexte de libération-réappropriation. Si la postcolonie est discursive ? Elle se veut bel et bien projet libérateur. Il y a donc de ces *quelque chose* de commun de l'une à l'autre approche : une tentative d'interprétation rétro-pro-jective du *continuum* passé-présent-futur de l'histoire conceptuelle africaine.

Le projet de discursivité, a pris corps comme intuition fondamentale chez Kinyongo lors du Séminaire National des philosophes zaïrois du 1<sup>er</sup> au 4 juin 1978 à Lubumbashi<sup>xxxiv</sup>. Le point de départ de la discursivité, est avant tout celui de la critique d'une critique, celle faite par les penseurs de la « tendance critique », qui réagissaient à *La philosophie bantoue* de Placide Tempels. Pour eux, ce qui est désigné par ethnophilosophie, est le lieu par excellence de l'aliénation philosophique de l'Africain. Franz Crahay est des premiers à s'exprimer contre Tempels, en montrant que le "décollage conceptuel" de l'Africain ne sera possible que lorsqu'il y aura des philosophes formés à l'africaine et produisant des œuvres originales<sup>xxxv</sup>. En cela il conseille de faire attention au "piège de la différence". Marcien Towa<sup>xxxvi</sup> n'est pas des moindres dans cette critique qu'il radicalise. « Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut que, résolument, nous nous détournions de l'ethno-philosophie, aussi bien de sa problématique que de ses méthodes »<sup>xxxvii</sup>. Et dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine*<sup>xxxviii</sup>, Towa estime que les conditions de possibilité de toute philosophie africaine devraient passer par une nécessaire domestication par l'Africain de la science et de la philosophie,

comme manifestations de la raison. Fabien Eboussi pour sa part, voit dans l'ethnophilosophie un assemblage de « pétitions de principe », de « généralisations hâtives », bref le « nivellement des sphères de compréhension » révélant que le « bantou était le Monsieur Jourdain de la philosophie : il en faisait sans le savoir ». De ce point de vue, la prétendue ontologie bantoue n'est finalement qu'une « contradiction formelle dans les termes, mais elle est réellement impossible, et qu'en outre elle ne peut fonder immédiatement ni la morale, ni le droit »<sup>xxxix</sup>. Avec Paulin Joachim Hountondji, la philosophie est avant tout une affaire scientifique et académique, qui n'aura de place en Afrique que si les Africains se mettent vraiment à l'école de la science rigoureuse qu'est la « *Tradition philosophique internationale* »<sup>xl</sup>, et s'ils produisent des textes philosophiques avec une intention philosophique.

Pour ce qui est des périodes de la philosophie africaine, elles sont de quatre avec Théophile Obenga<sup>xli</sup>. Pour l'égyptologue congolais, il s'agit de l'*époque pharaonique*, de l'Antiquité pharaonique jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle avant notre ère. On y distingue ce qui est considéré comme la philosophie égyptienne (-2780 et -2260). Au sujet de son « africanité », Cheikh Anta Diop a essayé d'élever l'idée d'une Egypte nègre au niveau d'un concept scientifique opératoire<sup>xlii</sup>. A cette période pharaonique, nous pouvons aussi relier la période ptolémaïque et la période copte (392 après Jésus-Christ), l'*époque patristique*, (entre le 1<sup>er</sup> et le 4<sup>e</sup> siècle) avec des penseur comme Claudius Maximus, Javolenus Priscus, Apulée, Fronton, Pertinax, tous de Carthage l'époque musulmane, entre 843 et 1556, avec des noms comme Al Tahawi, Ibn Badjidja, Ibn Khaldun, Mohammed Bagayogo et Ahmed Baba (qui aurait possédé un peu plus de 1600 volumes) et l'*époque négro africaine contemporaine*... Notons avec Jean-Marie Van Parys<sup>xliii</sup>, que la distinction de T. Obenga ne tient pas compte de la pensée éthiopienne du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle d'une part (Skendes, Zera Yacob et Walda Heywat), et de la pensée des leaders Noirs Américains<sup>xliv</sup> d'autre part. De manière classique, les grandes questions de la philosophie africaine contemporaine naissante sont l'identité et le développement<sup>xlv</sup>, répartis entre plusieurs courants dont la classification reste en débat.

Concernant les courants de la philosophie africaine, l'une des approche la plus connue jusqu'à un certain temps, issue de d'Elungu Pene Elungu, distingue comme courants de la philosophie africaine l'*ethnophilosophie* (Placide Tempels, Alexis Kagame, Basile Juléat Fouda, Niamkey Koffi), la *tendance critique* (Towa, Eboussi, Paulin Hountondji, Ebénézer Njoh Mouelle), la *tendance idéologique* (Kwame

Nkrumah, Julius Nyerere, Kenneth Kaunda). Dans son « approche simple » de la philosophie africaine, Van Parys va proposer une tendance conciliatrice ou synthétique<sup>xlvi</sup>, dite aussi herméneutique et représentée par Jeki Kinyongo, Nkombe Oleko, Kä Mana, Ngoma Binda. Selon la partition du philosophe kenyan Odera Oruka<sup>xlvii</sup> en six tendances : « *l'ethnophilosophie, la philosophie professionnelle, la philosophie idéologique-nationaliste, la philosophie de la sagacité, le courant herméneutique et le courant artistique ou littéraire*. Nsame Mbongo qui rappelle ces deux distinctions, dans sa « contre histoire de la philosophie africaine », propose une répartition tripartite : *courants globaux, classification thématique ou formelle, classification orientationnelle ou fondamentale*<sup>xlviii</sup>.

Si une « relecture » de l'histoire de la philosophie africaine contemporaine ne peut se faire sans tenir compte du cas Tempels, soit pour le nier, soit pour y voir une tentative de lecture de l'histoire africaine, il est clair en philosophie africaine qu'il y aura toujours un avant et un après Tempels. Une relecture de *La philosophie bantoue* ne cesse de susciter de l'intérêt, ce qui justifie par exemple la réédition en 2013 du livre par Présence africaine, sous la conduite de Souleymane Bachir Diagne. Il faut aussi signaler la « reprise » que fait Eboussi dans sa dernière publication, lorsqu'il reconnaît avoir compris le projet tempelsien sans vraiment tenir compte de son contexte. « J'avais étudié La philosophie bantoue en l'isolant de l'ensemble des écrits qui l'ont précédée et qui l'ont suivie d'une part, et en l'abstrayant du contexte historique qui permettait d'en comprendre la signification et l'impact social d'autre part »<sup>xlix</sup>. C'est aussi la raison pour laquelle une radicale rupture d'avec les éléments de la réalité africaine ne peut conduire qu'à une stérilisation<sup>l</sup> de la pensée africaine dans ce qui constitue l'âme même de son inspiration critique et dialectique. C'est justement en réaction contre les partisans de la « philosophie rigoureuse », que Kinyongo montre que discourir « n'est-ce pas en appeler au problème de l'articulation du sens ? »<sup>li</sup>

## **II.2. Discursivité postcoloniale et postcolonie discursive comme herméneutique de l'histoire conceptuelle africaine**

« comment un tyran peut-il dominer les libres et fiers s'il n'existe une tyrannie dans leur propre liberté et une honte en leur propre fierté?  
Et si c'est une inquiétude que vous voulez chasser, cette inquiétude a été choisie par vous bien plus qu'elle ne vous a été imposée.

Et si c'est une peur que vous voulez dissiper le siège de cette peur est en votre cœur et non dans la main que vous redoutez »

Khalil Gibran, *Le prophète*, Evreux (Eure), 2004, p. 48.

La discursivité comme théorie herméneutique s'inscrit dans le contexte du courant dit conciliateur ou synthétique au sein de la philosophie africaine ; et dont les figures les plus représentatives sont rassemblées autour du NORAF : Nouvelles Rationalités Africaines<sup>lii</sup>.

Le projet discursif de Kinyongo, se veut avant tout hypothèse, intelligibilité fondées sur l'articulabilité du discours, comprise comme instance première de significabilité en vue d'un statut philosophique. Pour lui, l'« articulabilité suppose, de toute évidence ici, la familiarité avec les mécanismes qui président à la cohésion interne de tout discours sensé, mécanismes qui cherchent aussi la parole qui avoue puisqu'ils sont essentiellement analytiques »<sup>liii</sup>. De son étymologie, « discursivité » met ensemble le grec « *dia* » de « *dialegênai* » entendu comme « séparation », « division », « distinction » et le latin « *dis* », « *discurere* » traduit par « richesse », « abondance ». Ce concept se situe ainsi dans la proximité lexicale et sémantique de « *dis-cours* » : « entretien » ou « conversation », c'est-à-dire dialectique, « parcours de part en part, c'est-à-dire course de part en part de la pensée des concepts »<sup>liv</sup>. Sens et signification requièrent ici une nuance, que notre auteur a spécifié lors d'un « café-philo » à Kimwenza<sup>lv</sup> le soir du jeudi 29 avril 2010, en montrant que « les mots ont un sens mais pas déjà une signification car pour avoir une signification, ils devraient être insérés dans un contexte ». Dès-lors, nous pouvons constater avec notre auteur, que la philosophie porte davantage sur la signification que sur le sens. C'est d'ailleurs ce que montre Kinyongo, lorsqu'en réfléchissant au rapport entre objet, sens et signification, il arrive à la conclusion que la chose est comme instance de sens, son aire privilégiée et ce n'est que par la médiation de la raison qui sais mettre dans une certaine cohésion et dans une certaine harmonie les éléments de discursivité, que le discours peut alors acquérir sa significabilité. En tant que théorie ou approche herméneutique, la discursivité a pour point de départ une certaine prise au sérieux des éléments de la culture qui ne sont pas nécessairement « philosophiques ». Convoquant J. Howlett, Nietzsche et Ricœur, Kinyongo est convaincu que la philosophie n'a pas toujours à son fondement premier le concept, mais qu'elle commence par la parole, le spontané, le non-pensé, à partir duquel il est

justement possible d'exercer la critique pour en faire un penser, puisque « c'est des non-philosophies que la philosophie doit émerger par un effort critique. »<sup>lvi</sup>

De là, nous en arrivons aux éléments de discursivité, qui sont les mythes, les légendes, les récits, les masques. Vision du monde, ils sont aussi monde de vision qui demandent une initiation préalable, question de s'assurer de l'authenticité de ses assertions pour éviter la menace présente d'une « herméneutique de fortune » ou « à pied levé ». Ainsi, ce qui caractérise les éléments de discursivité « c'est leur capacité et leur mode d'intégration dans un discours, mais c'est aussi leur contexte, car plus qu'ailleurs peut-être en Afrique, les faits de culture s'insèrent dans la société africaine, marquant cette culture et traduisant son mode d'être »<sup>lvii</sup>.

Du fait de son contexte historique, de la signification qu'elle donne à l'histoire et surtout de son souci de réappropriation du patrimoine culturel africain, la discursivité a, *mutatis mutandis* une caractéristique postcoloniale et se veut une interprétation du discours et du concept de l'histoire africaine.

La théorie postcoloniale représente un des développements majeurs de la pensée africaine en cours, et dont l'originalité n'a d'égale que sa discrète entreprise de révolution mentale des peuples africains. Popularisée autour des années 2000, ses intuitions remontent sans doute à bien plus loin. Si Jean-François Bayart<sup>lviii</sup> situe autour de 2005 la vulgarisation des concepts postcolonie et de post-colonie en France, il y a déjà cependant, dès 1950, avec la publication du *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire, une relecture critique de la colonisation, même si tel n'en n'est pas le but des études postcoloniales. Il faut aussi souligner la grande contribution de Franz Fanon, qui ne manque pas de tracer dans une perspective critique le sort des colonisés (*Damnés de la terre*) ou encore leur profil psychologique (*Peau noire masque blanc*) dans le même but de dénoncer une histoire fondée sur la domination.

Depuis les années 1980, les *Postcolonial Studies* connaissent déjà aux Etats-Unis un succès remarquable. Ceci avec la publication par Edward Said en 1978 de son ouvrage *L'Orientalisme*, dénonçant les rapports entre l'Occident et l'Orient sur la seule base de l'exploitation. Sur le terrain africain, la contribution de Valentin-Yves Mudimbe est à signaler, spécialement sa critique de l'Africanisme, pour aider à sortir de « l'odeur du père » colonisateur. Plus loin dans *The invention of Africa*, Valentin Yves Mudimbe montre que la structure coloniale n'est rien d'autre qu'une source de marginalisation. La question qu'il se pose en fin de compte, au plan de la

connaissance, est celle de savoir comment l'Afrique pourrait comprendre une pensée qui se situe dans son rapport avec l'Occident. « What then should we do with the problem of a transhistoric thought ? »<sup>lix</sup>.

Avec Achille Mbembe, les études postcoloniales connaissent une nouvelle orientation et des précisions notables. En substance, il ne s'agit ni d'une pensée réactionnaire, ni d'un manifeste anti occidental. Pour poser la postcolonie, Mbembe suggère de prendre ses distances de l'afro-pessimisme (haine raciste des Noirs), de l'africanisme (connaissance superficielle et par provision de l'Afrique) et l'afro-radicalisme (afrocentrisme compris)<sup>lx</sup>. Mbembe en forgeant la notion de « Postcolonie », voudrait aussi prendre ses distances d'avec les *subaltern studies* et de la *postcolonial theory*, du fait de leur « pauvreté philosophique ». La postcolonie désigne donc pour lui la « politique de la vie ». Dans une perspective théorique, a postcolonie pense le rapport de l'Africain à son histoire, un passé souvent trouble, marqué par trois grandes blessures : l'esclavage, la Traite et l'apartheid, qui sont pour Mbembe<sup>lxi</sup>, un héritage historique dont il faut tenir compte pour toute entreprise de libération authentiquement africaine. Comment donc « sortir de la grande nuit » qui peut aussi être celle de la raison ? Sachant surtout avec Goya que « le sommeil de la raison engendre des monstres »<sup>lxii</sup>... Emprunter la voie proposée par MBEMBE au plan politique ? Sortir de la catégorisation des hommes en « ceux qui comptent » et en « résidus d'hommes » ? La libération historique a ceci d'indispensable qu'elle ouvre le sujet Africain à ce qu'il est appelé à faire, à dire de lui-même dans un monde qui n'est pas toujours en sa faveur.

L'anticolonialisme avait pour visée la création d'une nouvelle forme de réalité – l'affranchissement par rapport à ce que le colonialisme avait de plus intolérable et de plus insupportable, sa force morte ; puis la constitution d'un sujet qui, à l'origine, renverrait d'abord à soi-même ; et, en renvoyant d'abord à soi-même, à sa pure possibilité et à sa libre apparition, se rapporterait inévitablement au monde, à autrui et à un Ailleurs<sup>lxiii</sup>.

Au plan philosophique, choisir entre « fuir » nos cultures et « embrasser » la rigueur d'une philosophie scientifique, Quelle attitude choisir ? Disons-le simplement avec Mudimbe : entre une « gentille "sauvagerie" » et la « civilisation », si vous choisissez la première, l'impérialisme vous aura, avec pour effet l'ethnocide et la perte de tout. Si vous choisissez la seconde, « vous vivrez amputés de votre culture ». C'est pourquoi il va proposer « un subtil usage de l'intersection (la notion et

la réalité) inhérente à un type de structure aliénante. (...) Cet usage peut permettre une insurrection. Pourquoi ne point voir cette ouverture ? ». <sup>lxiv</sup>

L'originalité des études postcoloniales est donc d'après Bayart, « d'avoir fait le lien entre la critique du colonialisme et celle d'autres formes de domination, notamment dans le domaine du genre » <sup>lxv</sup>. Le combat pour la défense de la postcolonie se veut donc un projet de libération en vue d'assumer les dissemblances, en partant d'une histoire aux contacts souvent troubles. La fécondité de ces études n'a pas encore vraiment révélé toutes ses expressions, qui peuvent bien être politiques (afropolitanisme de Mbembe), philosophiques, historiques, critiques, littéraires, religieuses <sup>lxvi</sup> éthiques, psychologiques, ais surtout afriaines.

La discursivité postcoloniale, qui se veut herméneutique, porte aussi le souci qui anime Gadamer, de proposer une « réhabilitation de l'allégorie » à partir du concept d'« art vécu » manifeste dans l'allégorie et le symbole <sup>lxvii</sup>. Kinyongo se propose ainsi de présenter une technique herméneutique qu'il nomme « herméneutique philosophique » ou « interprétation philosophique des faits africains de culture ». L'idée de Kinyongo, est la suivante : par l'entremise de cette technique, nous avons à penser une « reprise », mieux une réappropriation de nos éléments culturels, au lieu de les brader au marché de la « philosophie sérieuse ». L'articulation du sens discursif pour une signification herméneutique doit se comprendre non pas comme « intention de régression » en vue de ressusciter cette chaleur qu'on peut dire significative, mais aussi originaire des éléments de discursivité. C'est bien là une « création nouvelle ». La conclusion de notre auteur, est que le discours n'est en fin de compte rien d'autre qu'un art de raisonner. La discursivité instaure une nuance qui s'avère fondamentale, à savoir que le langage dont son théoricien fait recours, c'est non seulement le langage articulé et davantage dans sa dimension écrite ou textuelle, mais aussi dans le langage de la nature. Selon Kinyongo, la nature a bel et bien un langage, celui aux sources duquel Descartes déçu de l'évanescence des enseignements qu'il avait jusque-là reçus, avait décidé d'aller s'abreuver.

La notion de postcolonie discursive peut alors trouver ici une expression significative. « Le fouet de Dieu » qui l'exprime d'une certaine manière, au travers d'une vie de relation à la transcendance, met surtout en évidence un genre de discours philosophico-historique, donc discursif. Il fait basculer le langage dans ce qui peut bien s'identifier à un « insaisissable tremblement », à la fois « d'hébétude et

d'apparente infirmité ». Le dialogue constitue pour lui ces « récits que l'on fait de soi et dans les structures de l'imagination »<sup>lxviii</sup>. Comme « lieu de la chose », le « fouet de Dieu » peut alors devenir « un noyau de violence proprement métaphysique », qui ne peut s'exprimer que de manière poétique ou onirique. Mbembe, « donner la mort à la mort » représente le lieu de cette lecture africaine d'une histoire qui sait se faire libération. Devant un langage qui se retrouve « précipité sur les rebords du non-sens, au voisinage même de la folie : ce qui, paradoxalement, n'a pour effet que de dramatiser encore davantage l'immensité inépuisable de ses possibles »<sup>lxix</sup>, le discours africain sur l'histoire africaine voudrait ainsi se libérer d'une histoire souvent un peu trop marquante en terme à la fois de contenu vécu que de ces sortes d'engrammes qui plombent tous les possibles, jetant le trouble sur la possible possibilité de tout impossible.

Le rapport que nous nous autorisons à faire entre l'herméneutique dialectique, la postcolonie et l'interprétation discursive de Kinyongo, est essentiellement sur le dialogue comment moment de compréhension d'une histoire, celle du concept en terre africaine. Par la parole, Kinyongo affirme la réciprocité qui naît entre un « je » et un « tu », et cette dernière signifie ouverture au sens. Une fois « dé-couvert », l'interprétation des faits de culture peut alors se faire toujours dans un mouvement vers le passé, et de ce passé vers un « a-venir ».

### **II.3. Dimension « inter-rogative » de parémiologie historico-définitionnelle**

« Notre philosophie doit trouver ses armes dans le milieu et les conditions de vie du peuple africain. C'est à partir de ces conditions que doit être créée le contenu intellectuel de notre philosophie ».

K. Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Payot, 1965, p. 120.

La parémiologie désigne l'étude des locutions sentencieuses de manière générale, proverbes et autres formes apparentées ; bien plus, elle donne possibilité de manifestation à des formes d'expressions dites « populaires » et généralement peu recevables en termes de rigueur heuristique. La définition quant à elle, renvoie à « *definitio* », qui rime avec l'idée de détermination. La forme verbale de « *definio* », indique l'idée de bordure, de délimitation, les sens de « délimiter, border », « établir », « déterminer », « fixer », « limiter », « arrêter »<sup>lxx</sup>. Le souci qui est le nôtre est de tenter un fondement dans la lignée de la « reprise » dont parle Kinyongo, pour

donner une forme à l'exigence pour l'Africain d'intégrer dans son sentir et son dire les éléments de sa culture en termes de systématisation conceptuelle. La philosophie africaine contemporaine qui se veut essentiellement passage de la négation d'une négation à la critique de cette dernière, a connu les heures glorieuses de la critique. Est-il recevable aujourd'hui de parler d'une critique de la critique à l'aune de la pensée herméneutique ? Ce qui est désigné chez Kinyongo comme « éléments de discursivité » et reconnu chez Nkombe Oleko<sup>lxxi</sup> comme éléments parémiologiques ne nous autorise-t-il pas à penser l'herméneutique comme « l'autre face du royaume conceptuelle africain » ?

La parémiologie définitionnelle partirait donc du contexte culturel africain, certes marqué par toutes sortes de situations limites qui ne manquent pas de renforcer la vulnérabilité qui y est déjà profondément marquée, même s'il convient de la distinguer de la fragilité et de la précarité<sup>lxxii</sup>. Loin de prôner une limitation du sens, la parémiologie définitionnelle part de l'affirmation de Ricoeur suivant laquelle le symbole donne précisément à penser. C'est fort cette conviction que Nkombe Oleko se propose de penser la structure du proverbe comme universalité diachronique et synchronique. Loin de faire œuvre de parémiologie proverbiale, notre souci est davantage de donner parole ou possibilité de parole au contenu d'une culture appelée à davantage s'exprimer. La parémiologie nous sert davantage de catégorie symbolique pour rendre possible une réelle « reprise » dont les conditions sont bien présentées par Jean Ladrière dans la Préface du principal ouvrage de Nkombe Oleko :

Si la philosophie africaine est comprise comme l'effort pour faire passer au plan de la représentation conceptuelle, éventuellement organisée sous forme de systèmes, les modalités selon lesquelles l'existence est appréhendée et éprouvée dans les traditions culturelles de l'Afrique, la première démarche (...) est de s'immerger dans ces traditions et de tenter, dans un effort herméneutique approprié d'en saisir l'inspiration profonde et de s'accorder à leur vision existentielle immanente<sup>lxxiii</sup>

La parémiologie définitionnelle nous fait poser deux types de questions qui sont liées au rapport entre langage et ontologie : « *Qu'est-ce que c'est qu'être, en quoi ça consiste ?* » « *Qu'est-ce qui est ?* »<sup>lxxiv</sup>, ceci à la suite de Quine qui affirme qu'être c'est être la valeur d'une variable liée. De la même manière, notre propos questionne à la fois le contenu de l'expression culturelle africaine tout en y associant le référent herméneutique susceptible de rendre compte d'une qualité ou modalité particulière

comme propriété d'un être qui est d'une certaine manière, et la structure de pensée qui anime un tel mode d'expression. A cheval entre métaphore et métonymie comme nous en rend compte Tsiamalenga Ntumba, il s'agit en fait des mécanismes employés par la pensée pour s'objectiver<sup>lxxv</sup>. De façon générale, disons que la pensée africaine est essentiellement herméneutique ; ou du moins a beaucoup à voir avec l'herméneutique. Tout d'abord du fait de sa longue tradition orale, de sa constitution linguistique en termes de quantité, mais aussi à cause du fait que le langage ou la parole, constitue une dimension fondamentale de l'être. C'est ce que Jacques Fédry reprenant Lacan montre en disant que la parole est « constitutive de notre humanité, de notre identité de "parlêtre" (...), c'est-à-dire d'être de parole »<sup>lxxvi</sup> ; de bien plus belle manière encore en Afrique. Le cas le plus significatif reste dans la culture dogon<sup>lxxvii</sup>, où Pensée, Verbe et Action ne font qu'un, pour créer un système cosmogonique et métaphysique tout à fait construit. Ici, la parole, comme le précise Geneviève-Calame Griaule dans la préface de *Descente du troisième verbe*, comprise comme « tissage »<sup>lxxviii</sup> est révélé à l'Homme en trois étapes, par le Nommo (génie des eaux) et son frère Yourougou. Cette dimension de la parole comme tissage est bien proche du processus de fabrication textuelle, qui s'exprime par exemple chez Francis Jacques, pour qui il est dans un tel contexte « impossible de séparer rhétorique figurative et rationalité argumentative »<sup>lxxix</sup>

La définition comme tentative de présentation d'une part et de représentation d'autre part d'une réalité, est ou peut être comprise comme le *topos*, pour parler comme les Stoïciens, ou lieu de manifestation et de révélation de ce qui est désigné par ses propriétés. L'idée d'une compréhension de l'union intime entre mot et nom dans la pensée grecque, nous fait envisager à la suite de Gadamer, la place d'une lecture herméneutique du nom dans la pensée africaine. Le paradigme définitionnel qui intégrerait une herméneutique africaine, serait dès-lors de voir dans quelle mesure le nom et le mot, bien plus, le nom et la personne sont dans une union d'un tout autre ordre. En Afrique, dire ce qu'est une personne, c'est généralement la situer dans un ensemble cosmique et clanique plus grand que le sujet en question. C'est ce que montre J. Fédry citant un proverbe kirundi du Burundi qui dit : *Izina ni ryo muntu*<sup>lxxx</sup>. Le souci avoué de Kinyongo, étant celui de garantir une certaine « reprise » des éléments de discursivité, des « renversements » nous apparaissent tout à fait comme fondamentaux dans les moments déterminants pour toute pensées philosophique, constamment appelée à scruter le monde. Un tel souci ne nous

ouvre-t-il pas aussi à la forme descriptive du monde par ce qui nous apparaît de lui, ce monde dont la première détermination est

son caractère dynamique, son insertion dans le pouvoir d'ouverture de l'homme aux choses, dans le pro-jet de l'homme vers les choses. De cette première détermination découle une autre : celle où le monde se dévoile comme un champ de forces en devenir, un horizon balayé par des vents d'une Présence qui scande ontologiquement l'avènement de l'homme à lui-même<sup>lxxxix</sup>.

Il y a donc une possible lecture herméneutique philosophique du contenu de la culture africaine, non pas dans le but de justifier une « philosophicité », mais d'en faire une lecture critique et rationnelle, puisque le sens n'est pas donné d'avance dans la situation herméneutique, et que le concept de « jeu » chez Gadamer, qui est à la fois signe de finitude du *logos* ouvre précisément à cet infini du sens. Voilà pourquoi

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

La question discursive qui nous habite, ne déprécie pas la textualisation, qui est d'ailleurs inséparable de toute transmission la pensée de type critique. Or toute critique « d'un texte philosophique ne consiste pas seulement à montrer que ses questions sont typiquement philosophiques dans leur forme caractéristique, elle consiste aussi à établir qu'elles méritent d'être posées, ce qu'il en est de leur catégorisation et de leur *telos*, le questionnable »<sup>lxxxiii</sup>. Avec Gadamer, la question prend l'allure de ce que Gilles Deleuze appelle « l'univocité du sens », celle « qui saisit le langage dans son système complet, exprimant total pour l'unique exprimé, l'évènement »<sup>lxxxiv</sup>. L'évènement de l'interrogation discursive devient ainsi une « articulation » et une « quête » du sens dans l'entre deux, faisant d'elle une « interrogation ».

## CONCLUSION

La question du rapport entre philosophie et herméneutique demeure cruciale pour comprendre le rapport de l'homme aux différentes manifestations de son esprit. Si la philosophie du langage pose plus que tout autre domaine cette question, il est à noter qu'elle a pris une allure systématique avec Gadamer qui en a fait un projet philosophique. Réagissant contre l'oubli de la langue, l'herméneutique dialectique est en définitive tributaire de son retour à la langue ; de là vient la difficulté de la compréhension, qui laisse place pour l'interprétation, même si « comprendre et interpréter sont indissolublement unis »<sup>lxxxv</sup>. Quant à la discursivité, l'intérêt qu'elle a suscité tient avant tout de son souci herméneutique visant à donner un tout autre axe d'intérêt à la pensée africaine à travers la prise au sérieux de son héritage culturel pour penser un penser qui se veut ouverture et intersection. La parémiologie définitionnelle à laquelle nous faisons appel, est simplement le manifeste de ce souci de « reprise » visant à interroger à nouveaux frais le contenu de la pensée symbolique africaine. Face aux risques de particularismes et d'enferment, Nkombe Oleko nous rappelle que l'interprétation parémiologique « n'est pas liée à une situation particulière » et que celui qui aborde la culture « est libre de franchir les limites imposées par la tradition »<sup>lxxxvi</sup> pour donner précisément à penser. S'agissant de l'Afrique,

dans un contexte où tout – ou presque tout – fait signe à la violence et à la mort, convoque la violence et la mort et octroie à l'une et à l'autre une place centrale aussi bien dans les procédures de constitution de la mémoire, des technologies et la pratique quotidienne du pouvoir que dans les récits que l'on fait de soi et dans les structures de l'imagination, qu'est-ce que cela signifie de dire "Je suis un être humain", "Je suis vivant", ou encore "J'existe" ? Que veut-on dire lorsqu'on affirme "vouloir être libre" et "capable de décider par soi-même" ?<sup>lxxxvii</sup>

Cette vocation de la postcolonie, dans une Afrique souvent vue par son défaut de qualité, et la qualité de ses défauts, invite à un travail historique. La définition comme « détermination » de soi, nous apparaît ainsi comme herméneutique de la conscience historique discursive, libérée et résolue d'aller plus loin que ses entraves, car l'histoire n'attend pas, elle ne cesse d'ailleurs pas de faire signe. C'est pourquoi un questionnement philosophique s'impose de lui-même comme « auto compréhension de l'homme », puisque « la philosophie est l'âme de l'interrogation en tant qu'elle aurait sa fin en elle-même »<sup>lxxxviii</sup>. La parémiologie définitionnelle, qui est discursive est aussi historique, car elle interroge l'histoire africaine des idées, mais

aussi herméneutique, car s'adresse à l'Africain d'aujourd'hui, et c'est en cela qu'elle devient, pour parler comme F. Jacques, une « inter-rogation ».

## NOTAS

---

<sup>i</sup> Mestre em filosofia na Faculdade de filosofia Saint Pierre Canisius, Kinshasa, República Democrática do Congo, pesquisador e coordenador dos grupos de pesquisa: filosofia africana-debate e questão e filosofia, literatura e arte, jesuíta I.T.C.J. / CERAP - Abidjã – Costa do Marfim – África.

<sup>ii</sup> C'est ce que nous montre Figal GÜNTER lorsqu'il parle de « Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf ». « Vérité et méthode comme projet ontologique », F. GÜNTER, *Wahrheit und Methode*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2007.

<sup>iii</sup> H. G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 500.

<sup>iv</sup> Cf. J. KINYONGO, « Philosophie africaine : conscience d'être », in *Cahiers Philosophiques Africains* n°3-4, 1973, pp.13-25. « L'être manifesté », in *Synthèse*, n° 4, 1973. Le texte le plus connu est « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique : le cas de la discursivité », *Présence Africaine*, n° 109, 1979, pp. 11-26. Il est le fruit d'une communication intitulée « De la discursivité au discours philosophique en Afrique », in *Rapport du 1<sup>er</sup> Séminaire national des Philosophes Zaïrois*, du 1<sup>er</sup> au 4 juin 1976 à Lubumbashi.

<sup>v</sup> C. G. G. D'ISSERET, *Sur les pas des philosophes. Le défi de penser*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 20-21.

<sup>vi</sup> Au-delà de leur sympathie humaine, puisque Gadamer en tant que Recteur de l'Université de Heidelberg, a quelques fois donné la possibilité à Kinyongo de participer à des programmes de recherche en l'y invitant.

<sup>vii</sup> Herméneutique divinatoire qui pose la problématique de l'inspiration poétique. Savoir si l'on pourrait être habile à expliquer Homère tout comme Hésiode.

<sup>viii</sup> PLATON, *Ion*, 530c.

<sup>ix</sup> A côté des *Catégories*, *Premiers Analytiques*, *Seconds Analytiques*, *Topiques*, et *Réfutations sophistiques*.

<sup>x</sup> J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, voir notamment la Préface par H.G. Gadamer.

<sup>xi</sup> C. GODIN, *La philosophie pour les nuls*, Paris, Editions FIRST, 2007, p. 502.

<sup>xii</sup> A. KREMER MARIETTI, « Dilthey », in *Le vocabulaire des philosophes. Philosophie moderne (XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Ellipses, 2002, p. 577.

<sup>xiii</sup> ARISTOTE, *De interpretatione*, chap. 1-6, et aussi *Metaphysique*, Z 4 et *Ethique à Nicomaque*, VI.

<sup>xiv</sup> M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III, Le chemin de campagne. L'expérience de la pensée. Hebel. Lettre sur l'humanisme. Sérénité*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74.

<sup>xv</sup> M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 255.

<sup>xvi</sup> M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, p. 74.

<sup>xvii</sup> L'herméneutique de la facticité, est en fait un ensemble de cours donnés par Heidegger autour des années vingt, précisément nous dit Jean Grondin dans la leçon du semestre d'été en l'an 1923.

<sup>xviii</sup> J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, p. p. 144-145.

<sup>xix</sup> G. BAMBI, Cours d'herméneutique, Institut de philosophie Saint Pierre Canisius, Kinshasa, année académique 2008-2009, inédit.

<sup>xx</sup> M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris Gallimard, 1986, p. 179.

<sup>xxi</sup> M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1994. p.189.

xxii M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, 1986, p. 65.

xxiii C'est précisément au paragraphe 32 de *Etre et temps*, que Heidegger traite de « comprendre et explicitation ». Il montre que comme « comprendre », le Dasein projette son être vers des possibilités. Par l'« explicitation » par contre, le comprendre ne devient pas autre chose que lui-même, il est au contraire, configuration de lui-même.

xxiv J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, OP. Cit., p. 156.

xxv Avec Descartes : « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien », R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1935, p. 24. Pour ce qui est de Kant : Voici les principes de cette méthode : l'établissement régulier des principes ; la claire détermination des concepts ; la rigueur des démonstrations et le refus aux sauts téméraires dans les conséquences. Rejeter cette méthode, c'est courir le risque de « briser les liens de la science et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la philosophie en philodoxie », E. KANT, *Critique de la raison pure*, Librairie philosophique de Ladrance, 1845, p. 33. Quant à Comte : La dimension de sa méthode se fonde sur la découverte d'une loi fondamentale dès la première leçon du *Cours de philosophie positive* qui distingue dans la connaissance « l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif », A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris, Imprimerie Paul Dupont (Cl.), 1949, p. 5.

xxvi H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 501.

xxvii *Ibid.*, p. p. 124-126.

xxviii Philosophe « réaliste » de l'Ecole d'Oxford, il a inspiré Gadamer par sa « *logic of question and answer* ».

xxix H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 399.

xxx ARISTOTE, *Métaphysique*, B 4, 1001 a 21.

xxxi L. ROHDEN, « "Ser que pode ser compreendido é linguagem" : « A Ontologia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI, Jul./Dez., 2000, p. 552. « En tant que système ouvert, l'ontologie se constitue à partir de principes qui ne sont pas seulement premiers et ultimes, éternels ou transcendants. En effet, elle se forme à partir de traces qui lui sont propres telles que : conserver la relation entre unité et multiplicité, critique de la métaphysique moderne, être une ontologie de la finitude, concevoir le savoir comme un devenir, une réalité dynamique, être ouverte et porteuse d'une méthodologie appropriée », traduction de Valter CASSAMANO.

xxxii Cf. Y. ESSENGUE, « Culture africaine entre identité philosophique et philosophie identitaire. Horizon d'une responsabilité discursive », in S. TOUNKARA, C. LOLO et P.-N. MAVOUNGOU-PEMBA (dir.), *Les réalités et les défis d'une renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan, Collection Etudes africaines, 2015, pp. 85-111.

xxxiii Docteur en Philosophie et en Théologie, Kinyongo est un philosophe congolais de Kinshasa, qui s'est proposé vers la fin des années 1970, de prendre part au débat sur la philosophie africaine qui connaissait à ce moment ses plus belles pages en termes de « joutes », de « justifications » et de « dépassements », mais aussi ses plus belles pages en terme d'engagement et d'envol d'une philosophie académique réelle.

xxxiv Ville située à l'Est de la République Démocratique du Congo.

xxxv F. CRAHAY, « Le "décollage" conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », *Diogène*, n° 52, 1965.

xxxvi De regrettée mémoire, Marcien Towa nous quitta le 2 juillet 2014. Il serait celui qui a forgé le concept « ethnophilosophie », en termes de double trahison du projet tempelsien, à l'endroit à la fois de l'ethnologie et de la philosophie.

xxxvii M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, p. 35.

xxxviii M0 TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979.

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

xl P. J. HOUNTONDI, *Sur la « philosophie Africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, CLE, 1980, p. 49.

xli T. OBENGA, « La philosophie pharaonique », *Présence Africaine*, N° 37-138, 1986, pp. 3-4.

xlii Cf. C. A. DIOP, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981.

xliii J. - M. VAN PARYS, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Ed. Loyola, Publications Canisius, 1993.

xliv Cf. J. KINYONGO, *Epiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du Débat sur leur existence et leur essence*, Munich-Kinshasa-Lubumbashi, Publications Universitaires Africaines, 1989. Il s'agit de Blyden, Sylvester Williams, Du Bois, Marcus Garvey.

xlv L. LU NE NKUKA, « Notes sur l'activité philosophique en Afrique. (De Guillaume Amo à Bilolo Mubabinge) », in *Raison Ardente*, N° 40, décembre 1993, p. 33.

xlvi J. – M. VAN PARYS, Op. Cit., pp. 63-72. Il s'inspire en fait de N. OLEKO, « Panorama de la philosophie africaine contemporaine », dans A. J. SMET (dir.), *Mélanges de Philosophie africaine*, Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions africaines 3 ; Presses Universitaires de Kinshasa, Kinshasa : 1975-1976. pp. 263-282.

xlvii O. ORUKA, *The African Philosophy Reader*, Edited by P. H. Coetzee and A. P. J. Roux, London/New York, Routledge, 2000.

xlviii N. MBONGO, *La philosophie classique africaine. Contre histoire de la philosophie*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, Collection Problématiques africaines, 2013, p. 179-180.

xlix F. EBOUSSI, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Editions Terroirs-Karthala, août 2011, p. 55.

l Y. ESSENGUE, « La force vitale ou l'échec de la métaphysique dans la philosophie africaine de l'école ? Un bilan de la philosophie ? », *Raison Ardente*, N° 81, « Philosophie et culture africaine », juin 2009, pp. 67-79.

li J. KINYONGO, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », in *Présence Africaine*, N° 109, 1977, p. 13.

lii Il s'agit Le mouvement NORAF Nouvelles Rationalités Africaines est né en octobre 1985, sous l'impulsion de quelques étudiants africains à Louvain en Belgique. Ayant pour devise *Sapere aude*, le NORAF se veut un renouvellement de l'interprétation du vécu africain. De démarche herméneutique et phénoménologique, le mouvement est principalement représenté par l'« Ecole zaïroise », avec des noms comme Nkombe Oleko, Mudiji, Okolo Okonda, Ciamalenga Ntumba, Phambu Ngoma-Binda, Habimana, Dimandja et Kahumba.

liii J. KINYONGO, Op. Cit., p. 13.

liiv J. KINYONGO, Op. Cit., p. 25.

liv Dans la banlieue de Kinshasa en République Démocratique du Congo.

livi J. KINYONGO, Op. Cit., p. 15.

lvii J. KINYONGO, *Idem*.

lviii J.-F. BAYART, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, p. 5 et p. 20.

lix V.-Y. MUDIMBE, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*, London, Indiana University Press, 1988, p. 199.

lx A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. IX-X.

lxi A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p.119.

- lxii Francisco GOYA, « Le sommeil de la raison engendre des monstres », gravure réalisée entre 1797 et 1798.
- lxiii A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 241.
- lxiv V. Y. MUDIMBE, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Presses Jurassiennes, Coll. « l'Âge d'homme », 1973.
- lxv J.-F. BAYART, *Les études postcoloniales*, Op. Cit., p. 22.
- lxvi Il faut relever par exemple le séminaire « Perspectives postcoloniales en études religieuses » organisé par l'Université de Genève et l'Institut Protestant de Théologie (Paris), depuis le 8 octobre 2014 jusqu'au 20 mai 2015. On peut aussi se référer chez A. MBEMBE au Chapitre 4 de *De la postcolonie*, intitulé « Le fouet de Dieu », Op. Cit., pp. 187-216.
- lxvii H. G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. p. 87-99.
- lxviii A. MBEMBE, *De la postcolonie*, Avant-Propos, Op. Cit., p. XII
- lxix A. MBEMBE, Op. Cit., p. 215.
- lxx F. GAFFIOT, *Dictionnaire abrégé Latin-Français*, Paris, Hachette, 1936, p. 179.
- lxxi Philosophe de la République démocratique du Congo, signalons quelques-unes de ses contributions. N. OLEKO, *Pour une axiomatique du développement : Essai de logique existentielle dans une vision africano-chrétienne du développement*, Bruxelles, Editions NORAF, 1986. *Philosophie africaine et développement, Actes de la 8<sup>e</sup> Semaine Philosophique de Kinshasa du 02 au 8 décembre 1984, Recherches Philosophiques Africaines*, n° 10, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1984.
- lxxii Cf. P. VALADIER, « Apologie de la vulnérabilité », in *Etudes*, Tome 414, n° 2, février 2011, pp 199-210.
- lxxiii N. OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « proverbes Tetela »*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1779, p. 14.
- lxxiv S. AUROUX, J. DESCHAMPS et KOULOUGHLI, *La philosophie du langage*, Paris, PUF/Quadrige, 2004, p. 133.
- lxxv N. TSIAMALENGA, « A propos de "la logique de la pensée parémiologique" du Professeur Nkombe Oleko », in *Langage et philosophie*, Actes de la 4<sup>e</sup> Semaine Philosophique de Kinshasa du 23 au 27 avril 1979, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 367.
- lxxvi J. FEDRY, *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris, Karthala, 2010, p. 13.
- lxxvii Cf. M. GRIAULE, *Dieu D'eau : Entretiens avec Ogotemméli*, Paris : Editions du Chêne, 1948.
- lxxviii M. GRIAULE, *Descente du troisième verbe*, Collection Hermes ; Fata Morgana : 1996, pp. 13-16.
- lxxix F. JACQUES, *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris, 2002, p. 116.
- lxxx « Le nom, c'est l'homme », J. FEDRY, Op. Cit., p. 187.
- lxxxi K. MANA, *Une poétique philosophique. De l'anthropologie de l'imaginaire à l'esthétique évocative*, Editions NORAF, 1986, p. 112.
- lxxxii J. KINYONGO, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », p. 19.
- lxxxiii F. JACQUES, Op. Cit., p. 117.
- lxxxiv G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 289.
- lxxxv H. G. GADAMER, Op. Cit., p. 421.
- lxxxvi N OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « proverbes Tetela »*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, p. 232.
- lxxxvii A. MBEMBE, *De la postcolonie*, Avant-Propos, pp. XII-XIII.

lxxxviii F. JACQUES, Op. Cit., p. 118.

Received on July 18, 2015.

Accept on August 01, 2015.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.