

Pour la Naissance d'une Phénoménologie Africaine Effectivement Libérée : Sept Thèses sur Lazare Ki-Zerbo

Séverin YAPO,

Université Félix Houphouët-Boigny, CÔTE D'IVOIRE

lseverinyapo@gmail.com

Résumé

À partir de quatre articles majeurs de Lazare Ki-Zerbo consacrés à la phénoménologie, au panafricanisme, à la mémoire historique et à la fédération africaine, cet article propose une reconstruction critique de son projet philosophique. Il montre que l'auteur a élaboré l'une des tentatives les plus ambitieuses de la philosophie africaine contemporaine pour articuler phénoménologie husserlienne, ontologie sociale, géographie vécue et fédéralisme panafricain. Toutefois, cette pensée demeure traversée par une tension fondamentale. En faisant de l'esclavage, de la colonisation et de la fragmentation historique les fondements privilégiés de l'unité africaine, elle risque d'enfermer le sujet africain dans une phénoménologie de la blessure. Partant de la théorie de « l'axiomatique de l'expérience transcendante » de Dominique Assalé, une confrontation avec Fanon, Hountondji, Mbembe et Augustin Kouadio Dibi permet de proposer une phénoménologie africaine effectivement libérée, fondée non sur la mémoire du manque mais sur la puissance originnaire de la liberté.

Mots-clés : *phénoménologie, Lazare Ki-Zerbo, fédération panafricaine, réparation, liberté.*

Abstract

Based on four major articles by Lazare Ki-Zerbo devoted to phenomenology, Pan-Africanism, historical memory, and African federation, this article offers a critical reconstruction of his philosophical project. It shows that the author developed one of the most ambitious attempts in contemporary African philosophy to articulate Husserlian phenomenology, social ontology, lived geography, and Pan-African federalism. However, this thought remains marked by a fundamental tension. By making slavery, colonization, and historical fragmentation the privileged foundations of African unity, it risks confining the African subject to a phenomenology of wounding. Based on

Dominique Assalé's theory of "the axiomatics of transcendental experience," a confrontation with Fanon, Hountondji, Mbembe, and Augustin Kouadio Dibi allows us to propose a truly liberated African phenomenology, founded not on the memory of lack but on the original power of freedom.

Keywords: *phenomenology, Lazare Ki-Zerbo, Pan-African federation, reparation, freedom.*

Introduction

Constats : l'intention philosophique et l'engagement panafricain de Lazare Ki-Zerbo

L'œuvre de Lazare Ki-Zerbo occupe une place singulière dans le paysage de la philosophie africaine contemporaine. Peu de penseurs tentent avec autant de constance de faire dialoguer la phénoménologie européenne¹, les sciences humaines africaines², la géographie sociale³, le panafricanisme⁴ et le projet fédéral africain⁵. Ce, en regard de consciences pour lesquelles, la question de la liberté d'assumer la « différence anthropologique »⁶ se pose avec acuité. Au vu des conséquences liées aux chocs esclavagiste et colonial vécus, sur leur *psychè*. Chocs face auxquels Lazare Ki-Zerbo pour sa part opte pour un panafricanisme des réparations de blessures à la fois post-mortem face à la suppression des leaders prônant l'indépendance réelle, et post-traumatiques pour tant de générations d'Africains encore apeurées. Comme grille pour décrypter l'entreprise ki-

¹ Notamment Edmund Husserl et Alfred Schütz. Voir : Lazare Ki-Zerbo, 1994, Contribution à une problématique de l'ontologie sociale phénoménologique à partir de Husserl, *Thèse de doctorat*, Université de Poitiers.

² Voir : Lazare Ki-Zerbo, 1988, « La phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique », Paris, *Présence africaine*, no 175, pp. 71-85.

³ Voir Michel Ben Arrous, Lazare Ki-Zerbo, 2018, *Études africaines de géographie par le bas*, Dakar, NENA/CODESRIA.

⁴ Lazare Ki-Zerbo, V. Sene, N. Jean-Jacques, 2017, *L'idéal panafricain contemporain: Fondements historiques, perspectives futures*, Dakar, CODESRIA. Et aussi : 2011, « Le Panafricanisme, exemple et horizon indépassable de l'indépendance africaine ». *Africultures*. En ligne. No 83, p.178-183.

⁵ Lazare Ki-Zerbo, 2025, *Réouvrir la bibliothèque panafricaine. Trajectoires philosophiques entre l'Afrique et la diaspora*, Éditions Mimésis — Collection Philosophie.

⁶ Voir : Séverin Yapo, 2018, « Etapes inaugurales de la phénoménologie ivoirienne », *Le cahier philosophique d'Afrique*, 1 (1), pp. 231-251.

zerbienne, nous séparons le proprement libre, qui dit l'humain, du bestial, dominé par la peur. Le premier relève de ce que la psychologie de Platon dénomme âme rationnelle, quand le second appartient à l'ordre de l'âme appétitive, étant mue par les passions.

Le projet fondamental de Lazare Ki-Zerbo peut être résumé comme suit : l'Afrique ne pourra retrouver sa pleine capacité historique qu'à la condition de revenir au monde de sa vie. Lazare Ki-Zerbo définit le « le « monde de la vie » [comme] le corrélat réel de l'unité d'une conscience et inversement »⁷. Il s'agit en un mot du « monde de la vie préscientifique »⁸. Toutefois, ce retour passe chez Lazare Ki-Zerbo par l'impératif d'« articuler l'inspiration du mouvement pour les réparations et celle du mouvement panafricaniste, le « panafricanisme de combat » et le panafricanisme des Réparations »⁹. Si le panafricanisme se définit « comme discours légitime de la libération de l'Afrique »¹⁰, les réparations sont chez Lazare Ki-Zerbo les formes légitimes du combat pour la libération de l'Afrique. Lazare Ki-Zerbo voit non seulement « l'émergence depuis le 16 septembre 2023 de l'Alliance des États du Sahel (AES) comme la réactivation des sédimentations fédéralistes »¹¹, mais également dans la « convergence » entre « la dynamique afro-caribéenne et celle de l'AES [...] la capacité de l'Afrique globale à dépasser les maléfices conjugués de 1685 et 1885 »¹². L'AES porterait chez Lazare Ki-Zerbo l'ambition libératrice du panafricanisme quand sa fédération assumerait le projet réparateur impulsé par les Afrodescendants.

C'est à Edmond Husserl, le fondateur de la méthode phénoménologique, que Lazare Ki-Zerbo doit son option pour

⁷ Lazare Ki-Zerbo, 2026, « De Bandung à l'archive panafricaine », *Présence africaines*, no 208, pp. 99-113, p. 76.

⁸⁸ Idem.

⁹ Idem., p. 103.

¹⁰ Idem., p. 102.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

l'expérience vécue. Or, comme le monde de la vie humaine change corrélativement au temps qui passe, les habitus humains en général, celle des Africains en particulier, changent en fonction des changements advenant dans le monde. Aussi, conformément aux enseignements de Husserl dans les Méditations qui introduisent à la phénoménologie, les méditations cartésiennes en l'occurrence, les hommes « comme personnalités, se modifient manifestement aussi, [...], ils doivent adopter des habitus propres toujours nouveaux »¹³.

Reste dès lors à savoir si peut être véritablement atteint le monde lui-même, ainsi que la vie des Africains comme tels, vu les événements étant advenus ainsi que le problème des attitudes naturelles sous-tendues par le psychologisme. C'est, nous semble-t-il, que la psychologie de traumatisés pouvant innover le naturel réparateur est susceptible de se dresser comme un mur sur le chemin vers le monde propre aux Africains. Ce monde est possiblement recouvert par des habitus qui, pour être chaque fois nouveaux, peuvent ne pas être capables de transcender l'opacité des traumatismes qui déterminent les consciences afrodiasporiques, elles qui, chez Lazare Ki-Zerbo, portent « l'objectif des réparations »¹⁴.

L'ambition de Lazare Ki-Zerbo se décline triplement : « Articuler panafricanisme politique et fédéralisme, apports critiques de la phénoménologie, [à une] épistémologie des humanités africaines et [à l']historicité de l'Afrique globale »¹⁵. L'*intentio* de Lazare Ki-Zerbo, c'est-à-dire ce sur quoi se dirige la conscience chez le phénoménologue burkinabè, est la reconstruction du sujet africain. Cela suppose chez lui la reconstruction de l'expérience africaine de la vie à l'aune du projet de fédération panafricaine comme visée, direction. Cette

¹³ Edmond Husserl, 1966, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, p. 115.

¹⁴ Lazare Ki-Zerbo, 2026, « De Bandung à l'archive panafricaine », *op. cit.*, p. 102.

¹⁵ C'est ainsi que le philosophe décline son projet sur une page inédite intitulée « Echographies pour l'Afrique: raison et résonances d'une humanité plurielle », pour lequel je remercie Lazare Ki-Zerbo de m'avoir permis d'en prendre connaissance.

reconstruction doit être à la fois intellectuelle, phénoménologique donc, et politique, c'est-à-dire engagée, combative.

Cadre théorique : réduction, intuition, constitution husserliennes. Leur sens selon l'intentionnalité spatialisante et temporalisante de Dominique Assalé

Non pas constructiviste encore moins structuraliste, contrairement à l'approche qui, dans une certaine mesure, caractérise la démarche de Lazare Ki-Zerbo, notre abord de sa pensée se voudra seulement phénoménologique, et d'une orientation ontologique, fondamentale, de souche heideggérienne qui, à travers un pas en arrière, voudrait rejoindre ce qui est originairement définitoire en ce qui concerne la liberté africaine. Nous suivrons de la sorte la méthode enseignée par Edmond Husserl, le fondateur du mouvement phénoménologique, à savoir la réduction ou *epochè*, c'est-à-dire la mise entre parenthèses qui reconduit à l'essence du phénomène à l'étude ou la chose même.

Par réduction phénoménologique, nous réalisons que chez Lazare Ki-Zerbo, l'expérience de la vie des Africains se comprend à l'intuition de la blessure née de l'esclavage et de la colonisation qui aura effondré le monde et traumatisé leurs consciences. Le choc historique, en ayant déchiré les consciences, a décousu leur monde. La reconstitution chez Lazare Ki-Zerbo a pour visée la fédération panafricaine. L'Afrique se constitue chez lui sur la solidarité devant fédérer les consciences. La vie de ces dernières est marquée par la psychologie d'une diaspora particulièrement traumatisée, celle des Afro-américains. Elle est aussi celle d'Africains continentaux se retrouvant sur des Etats qui, hérités de la balkanisation coloniale, sont des espaces non souverains. Les espaces non souverains sont ces espaces éprouvés sans ce que

Dominique Assalé dénomme « sensation kinesthésique », autrement dit sans que « tous les mouvements, objet de l'expérience se réfèrent dans un sens intentionnel à mon « faire », à mon « se-tenir-tranquille » kinesthésique »¹⁶. C'est sous-entendre que les Africains ne se sentent pas chez eux dans ce monde qui ne relève pas de leur faire et qui par conséquent ne leur procure point la tranquillité d'esprit. L'enjeu de cette recherche est de poser les conditions d'une intentionnalité panafricaine spatialisante, c'est-à-dire signifiant que l'on aura reconduit le panafricanisme de Lazare Ki-Zerbo vers l'horizon d'un véritable faire panafricain, lequel restituera la tranquillité d'esprit émanant de consciences véritablement libérées, autrement dit ayant transcendé la blessure coloniale.

Au plan théorique, c'est chez le premier phénoménologue ivoirien, Dominique Assalé Aka-Bwassi, et plus précisément dans ses « propositions pour une axiomatique de l'expérience transcendantale »¹⁷, que se rencontre le cadre approprié pour pouvoir investiguer en direction de la solidité de l'entreprise de re-construction du sujet et du monde africains par Lazare Ki-Zerbo. Pourquoi ? Parce qu'il y est allégué ceci : « pas d'intuition sans réduction (postulat du champ de l'expérience) », « pas de réduction sans constitution », « pas de constitution sans intentionnalité »¹⁸.

¹⁶ D. Assalé, *L'idée d'une logique de l'expérience dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 422-423.

¹⁷ Idem., 413.

¹⁸ Idem, p. 508.

Revue critique de la littérature ki-zerbienne actuelle : l'absence de simultanéité entre le monde proprement africain et la conscience supposément réparatrice la percevant

Chez Lazare Ki-Zerbo, quatre textes remontant de 1988 à 2026 étudiés ici permettent de reconstituer l'architecture de cette pensée et de mettre en lumière l'acuité du problème de la réparation des blessures à l'aune de la théorie de « l'axiomatique de l'expérience transcendante »¹⁹ développée par Dominique Assalé Aka-Bwassi.

Dans *La phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique*, Lazare Ki-Zerbo mobilise Husserl afin de critiquer les catégories objectivistes des sciences humaines africaines. Pour le dire avec Dominique Assalé, les catégories objectivistes ont le défaut de relever de l'« attitude naturelle », où « le temps objectif est commun à la perception »²⁰ du scientifique et au phénomène « perçu », première attitude, dans « l'intentionnalité temporalisante »²¹ Dans *De Bandung à l'archive panafricaine*, il cherche à articuler mémoire historique, réparations et souveraineté continentale. L'articulation de la quête de réparations pour nos ancêtres domestiqués, comme ironiserait Frantz Fanon, et le souci de la souveraineté, mis ensemble, témoignent de ce que Dominique Assalé qualifierait comme une « absence de simultanéité »²² - deuxième disposition dans l'intentionnalité spatialisante -.

¹⁹ Idem., p. 413-425.

²⁰ Idem 413.

²⁰ Idem, p. 424.

²¹ Idem.

²² Idem.

Dans l'attitude du phénoménologue burkinabè, vu que l'intention qui inspire l'ambition souverainiste est temporellement subordonnée à cette mémoire de la blessure dont l'opacité motive le projet de réparation, la réalisation de la souveraineté semble hypothétique. Dans *L'idée de monde noir : de W.E.B. Du Bois à la mondialisation*, il défend la légitimité philosophique du monde noir comme communauté historique de destin. Dans cette attitude, qui est celle de la « réflexion » - troisième caractère de l'intentionnalité temporalisante -, « l'objet » monde noir « précède toujours la perception »²³ de ce monde que la philosophie veut a posteriori, c'est-à-dire à partir du passé, voir comme étant un. Dans *Le panafricanisme, exemple et horizon indépassable de l'indépendance africaine*, il fait de la mémoire d'Haïti, du Liberia et de l'Éthiopie le socle symbolique de la conscience panafricaine.

A supposer que les trois fonctionnent comme les étoiles perçues dans le ciel panafricain, la conscience en tension vers cet horizon d'accomplissement institutionnel de la fédération politique ne manquera cependant pas de réaliser ceci : « l'exemple des étoiles montre qu'il y a un décalage entre le temps de l'apparition du perçu et celui de la perception »²⁴. Ces textes convergent vers une même intuition : l'Afrique constitue un monde historique dont la fédération politique devrait représenter l'accomplissement institutionnel. La théorie assaléenne de l'intentionnalité temporalisante fait voir que « La perception à proprement parler réside dans la non-coïncidence avec soi, dans la transition, le délai »²⁵.

La question décisive est la suivante : pourquoi est-ce précisément à partir de l'œuvre de Lazare Ki-Zerbo qu'il devient possible de penser la naissance d'une phénoménologie africaine effectivement libérée ? Cette interrogation dépasse la simple

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem, p. 425.

étude d'un auteur. Elle conduit à examiner si l'œuvre ki-zerbienne constitue le lieu où la phénoménologie africaine atteint son seuil critique, c'est-à-dire le point où elle devient capable de réfléchir sur ses propres conditions de possibilité, sur ses propres limites et sur les conditions de son dépassement.

Problématique : panafricanisme ki-zerbien, blessure historique et question de liberté fédérative

Une difficulté apparaît. L'unité panafricaine est-elle fondée sur la liberté ou sur la blessure ? Autrement dit, la conscience panafricaine doit-elle être pensée à partir de l'expérience originaire de la liberté ou à partir de la mémoire de l'esclavage, de la colonisation et de la domination qui motive a posteriori les politiques de la réparation? Ce que la théorie assaléenne dit est ceci : « La proto-impression », qui pour nous, signifie la temporalité propre à la liberté fondatrice de l'unité panafricaine, « est pure de toute idéalité. Elle est la forme pure actuelle du maintenant. Husserl la décrit comme la *genesis spontanea*, la création qui mérite le nom d'activité absolue »²⁶.

Aussi, la question sur la fondation de l'unité devient décisive dès lors que l'on confronte Lazare Ki-Zerbo aux critiques formulées par Frantz Fanon, Paulin Hountondji, Achille Mbembe et Augustin Kouadio Dibi. Tous, à leur manière, invitent à dépasser une conscience enfermée dans la répétition de sa propre souffrance historique. La problématique de cet article est donc la suivante :

Comment conserver la fécondité phénoménologique, panafricaniste et fédéraliste de Lazare Ki-Zerbo tout en dépassant les limites d'une philosophie qui risque de fonder

²⁶ Idem, p. 424.

l'unité panafricaine sur la mémoire de la blessure plutôt que sur l'expérience originaire de la liberté ?

Notre hypothèse est que la pensée de Lazare Ki-Zerbo contient déjà les ressources permettant ce dépassement. Mais ces ressources ne deviennent pleinement visibles qu'à travers une lecture critique inspirée de Fanon, Hountondji, Mbembe et Augustin Kouadio Dibi. L'argumentation sera développée sous la forme de sept thèses.

Première thèse :

La contribution majeure de Lazare Ki-Zerbo consiste à avoir réintroduit le monde vécu au cœur de la pensée africaine

Le premier apport fondamental de Lazare Ki-Zerbo est d'avoir rappelé que la réalité africaine ne peut être comprise à partir des seules catégories administratives, économiques ou institutionnelles. « La phénoménologie husserlienne [...] fournit ici un outil décisif, la phénoménologie qui, à partir du contexte même du logocentrisme européen, s'est insurgée contre la réduction de toute expérience à une pseudo-objectivité, qui n'est jamais que la décision castratrice d'un sujet aliéné au monde de la vie »²⁷, c'est-à-dire devenu étranger à l'expérience brute et réelle des populations africaines. Le monde n'est jamais d'abord un objet. Ce n'est pas l'objet du discours officiel. Le monde s'approche au travers d'une « méthode [qui] permet [...] de dévoiler [...] une mise entre parenthèses concrète, celle qui consiste à passer sous silence l'aliénation vécue, à refouler l'expérience brute réelle »²⁸.

²⁷ Lazare Ki-Zerbo, 1988, « La phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique », *op. cit.*, p. 76.

²⁸ Idem, p. 79.

Le monde est d'abord un monde vécu. L'Afrique n'est donc pas seulement un territoire. Elle est une expérience. La méthode d'accès à la chair et l'os de cette expérience est archéologique. Lazare Ki-Zerbo l'évoque à partir d'0. Neill au sens « d'une archéologie des pratiques discursives ancrées sur le terrain inexploré de la vie de tous les jours »²⁹. Elle est un ensemble de significations vécues. Il fait notamment état d'« une pragmatique de la culture, où les pratiques populaires spontanées affrontent la contre-culture dominante »³⁰. Les significations sont vécues en un sens éminemment culturel, un sens qui a pour éminence de devenir naturel et de caractériser le naturel libre. Ainsi de Diban Ki-Zerbo, le grand-père de Lazare Ki-Zerbo, qui, « pendant sa jeunesse, [...] aura vécu ces expériences endogènes décisives que sont les corps à corps livrés à la lutte (yô), apprécié certainement les fruits du bouillonnement organique de la bière de mil (yô également) en fermentation, expression d'un puissant et sain naturalisme »³¹. Naturel, le corps à corps, comme fait de culture, pour pouvoir dire l'expérience vécue dans le monde propre, est à la fois spirituel. Le bouillonnement organique de l'adolescent qui tend vers une jeune fille en vue de fiançailles puis d'épousailles, celui de l'homme mûr au regard de la garde de sa cité, l'ardeur de l'âme en quête d'absolu, aussi bien que la lutte des petits enfants au ventre nu sur les places publiques de nos villages, recèlent un unique secret : le feu de l'Esprit dont la présence réchauffe le monde de la vie. C'est précisément dans *Acheminement vers la parole* qu'il appartient au Japonais de remarquer combien il n'y a de vrai secret qu'à la condition d'être secret lui-même : « Un secret n'est secret que si n'apparaît pas le fait même que, là, existe un secret »³². Les corps à corps livrés à la lutte (yô)

²⁹ Idem, p. 80.

³⁰ Idem, p. 79.

³¹ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 11.

³² Martin Heidegger, 1981, *D'un entretien de la parole*, dans *Acheminement vers la parole*, « Tel », Gallimard, p. 136.

luttent pour leur propre vie, ainsi que pour la vie et le maintien des leurs en liberté. Expression d'un puissant et sain naturalisme, la bière de mil (yô également) en fermentation, est aussi l'expression d'une réalité invisible. Elle symbolise la libation sacrificielle qui garde unis le Ciel et la Terre, les Mortels et les Divins, bref le Quadriparti, pour employer un terme heideggérien issu de sa conférence intitulée « La Chose ». Au témoignage de Jean-François Mattéi, « cette conférence, dont le titre plus exact pourrait être *Das Geviert*, revient avec insistance sur la constitution du « Quadriparti » comme « monde » [...] Par sa seule présence, une simple chose rassemble les Quatre autour d'elle de sorte que *das Ding dingt welt*, « la chose chosifie le monde », c'est-à-dire ouvre le monde en mettant toute chose à sa place »³³. Plus que la boisson versée, la bière, comme « chose » couramment bue par Diban au sein de la communauté san, illustre une pratique qui, pour être spirituelle, n'en est pas moins populaire. Assidument pratiquée, ainsi du partage quotidien du pain et du vin, corps et sang du Christ par les chrétiens, l'expérience consistant à se rendre apte à la consommation du yô, boisson fermentée, et dès lors alcoolisée, forte donc, est en soi une lutte qui requérant la force de l'esprit qui innerve le corps qu'il assainit, a faculté de remettre toute chose à sa place, aussi bien dans l'organisme individuel que dans la communauté villageoise voire le monde africain dans son entièreté. La lutte, la libation et le partage du vin sont ainsi des « pratiques populaires spontanées » inhérentes au monde de la vie proprement africaine.

La référence au grand-père révèle que l'Afrique est un horizon historique. Vouloir accéder à l'horizon africain, c'est remplir les variations de l'évidence qui permettent de dépasser les intentions non proprement apodictiques impliquées dans l'expérience que l'on en fait présentement. Accéder à l'horizon

³³ Jean-François Mattéi, 2001, *Heidegger et Hölderlin : Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », p. 238.

proprement africain c'est parvenir à ce qui, dans l'adéquation de notre expérience actuelle avec l'évidence du phénomène africain, est absolument indubitable. Cet horizon, l'on y parvient comme si l'on avait résisté à toutes les réductions possibles de l'expérience africaine. Lazare Ki-Zerbo peut citer Edmond Husserl : « Il s'agit chaque fois de dévoiler l'intentionnalité impliquée dans l'expérience elle-même (en tant qu'elle est un état transcendantal), il s'agit d'une explication systématique des "horizons" de l'expérience, c'est-à-dire des évidences possibles qui pourraient en "remplir" les intentions » (§ 29 MC).

Les intentions à remplir par l'Afrique d'aujourd'hui se résument dans la puissance d'agir à recouvrer. Par une solidarité quadripartite permettant de mobiliser les ressources issues du système de l'éducation inhérente à la culture africaine. Ce, afin de pouvoir déployer l'énergie physique et mentale nécessaires pour remettre chaque chose à sa place. « Entravé dans sa puissance d'agir, l'individu mis en esclavage réagit en déployant l'énergie e qu'il a héritée de son éducation. En termes spinozistes, son rêve de liberté qui le constitue comme individu, trouve des appuis affectifs dans d'autres personnes de son entourage, quatre femmes notamment, promptes à l'encourager, autrement dit à augmenter sa puissance d'agir car elles ressentent de la pitié »³⁴. Le système éducatif a sa quadrature, en termes relationnels, dans les rapports au dominant, au voisin, à son propre peuple et au peuple de Dieu. Il s'agit de pouvoir bénéficier de la compassion de la part d'un allié dans le camp ennemi, d'un soutien dans un pays voisin, d'une aide à l'intérieur de son propre peuple, et d'un secours angélique dans le monde invisible. C'est ce que prouve l'expérience vécue par Diban Ki-Zerbo, telle que relatée par son petit-fils Lazare Ki-Zerbo, qui cite les quatre femmes ayant assisté l'ascendant : « l'épouse du maître cruel, une femme peulh (« Allah woni »), une

³⁴ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 11-12.

femme San (« wo ma dièn pa »), une femme blanche en rêve »³⁵, cette dernière que Diban identifiera plus tard à la Vierge Marie. Cette intuition permet à Lazare Ki-Zerbo de critiquer les sciences humaines qui importent des catégories étrangères sans partir de l'expérience effective des populations africaines. Il est question de « se débarrasser du prisme déformant de la méthodologie classique des sciences humaines dans le contexte occidental, et de la métaphysique qui lui est immanente »³⁶. L'une des grandes forces de sa pensée réside précisément dans cette volonté de revenir au niveau originaire de la vie sociale. S'« armant d'une « intelligence pragmatique, [il convient de défier] le savoir officiel incapable de saisir la logique propre de l'expérience africaine populaire »³⁷. Cette orientation demeure aujourd'hui d'une grande fécondité. Toute réflexion sur l'État, le développement, la démocratie ou l'intégration africaine doit partir du monde vécu des populations concernées.

Deuxième thèse

La phénoménologie ki-zerbienne révèle que la fragmentation politique africaine est d'abord une fragmentation du monde vécu

Pour Lazare Ki-Zerbo, les frontières héritées de Berlin, consécutives de la « partition de l'Afrique en 1885 »³⁸, ne constituent pas seulement un problème juridique. En effet, « les principes proclamés du panafricanisme et du non-alignement, qui ont marqué l'émergence des pays africains au XXe siècle,

³⁵ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 12.

³⁶ Lazare Ki-Zerbo, 1988, « La phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique », *op. cit.*, p. 76.

³⁷ Idem., p. 80.

³⁸ Lazare Ki-Zerbo, 2026, « De Bandung à l'archive panafricaine », *Présence Africaine*, 1 n° 208, pp. 99-113, p. 101.

n'ont pas réussi à constituer dans les faits une alternative »³⁹. Ces frontières produisent une désarticulation de l'expérience historique. « Il y a eu une série de génocides, ethnocide et homicide »⁴⁰. Ces faits ont constitué la continuité dans la colonisation, du système savamment et durablement orchestré de démembrement de l'Afrique, déployé dès l'esclavage « à partir de la Traite transatlantique, symbolisée par le Code noir français de 1685 »⁴¹. Les découpages coloniaux ont séparé des espaces de circulation anciens. « Sortir la majorité des Africains de la pauvreté ou de la misère »⁴² est devenu un vœu pieu pour les dirigeants actuels. Les découpages ont interrompu des réseaux économiques et entraîné « l'aggravation de la dépendance économique et financière du continent africain »⁴³. Le système qui part de l'esclavage à la néo-colonisation est jalonné d'une violence déshumanisante. Ce système, Lazare Ki-Zerbo l'appelle du nom de l'« étau »⁴⁴, un mot emprunté à Aminata Traoré. L'étau, a arbitrairement emmuré les peuples d'Afrique dans des frontières artificielles mais symboliquement effectifs. Du point de vue de la liberté d'agir, pour les personnalités à la volonté brisée et à l'esprit enfermé, les frontières sont opaques. Les consciences africaines sont tenues au sein de prisons psychologiques au poids réel. Prise dans ces tenailles, l'Afrique gît, mains et pieds liés, « dans un monde sans frontières »⁴⁵. L'Afrique global est un no man's land téléguidé depuis l'étranger qui a séparé les espaces de circulation anciens et défiguré les peuples africains devenus étrangers sur leurs terres. Les affres du système d'exploitation ont perturbé des continuités culturelles et fragmenté des horizons de sens.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Aminata Traoré, 1999, *L'Étau. L'Afrique dans un monde sans frontières*, Paris, Actes Sud.

⁴⁵ Idem.

En s'essayant à une critique provocatrice - parce que Martin Heidegger est opposé à l'économisme - pour la pensée de Martin Heidegger, en une ontologie sociale étant celle de Lazare Ki-Zerbo, qui dès sa thèse de doctorat d'Etat en 1994, assume « l'objectivisme ontologique de Husserl et la clôture régionale qui lui est immanente »⁴⁶, on pourrait alléguer ceci : « Une ontologie fondamentale »⁴⁷ qui, héritière du Philosophe de la Forêt Noire, faisant imprudemment le lit des Hitler contemporains, pendrait prétexte de la nécessité d'une libre circulation des biens et des personnes dans un monde commun prétendument sans frontières, sans prendre garde que « le « provincialisme ontologique » reste pour [Lazare Ki-Zerbo], l'indice d'une certaine rigueur »⁴⁸, n'ayant auparavant pas plus pris garde aux « différents modes ontologiques déjà décrits auparavant (être social, être logique, théorie de la subjectivité constituante »⁴⁹ propres à l'expérience africaine vécue avant, pendant comme après l'asservissement, être social et subjectivité constituante biffés par la supra-onto-logique de la traite transatlantique et la violence néocoloniale qui la parachève, serait simplement vide de sens. Vide est le prétendu fondement qui n'a pas les pieds sur la terre ferme de l'ontologie sociale, n'intuitionnant plus qu'un néant d'être, lequel ne serait rien d'autre que cette vapeur de mot dénoncée par Friedrich Nietzsche, laquelle fait les sujets à la subjectivité déliée. C'est Emmanuel Kant qui rappelait que le concept sans intuition est vide. Vidé de la mesure qui humanise les habitants de la planète, la subjectivité qui domine le non-monde, sous la dictée d'une globalisation aveuglée par l'économisme, « prétend donner tout d'un coup les structures de toutes les régions ontologiques »⁵⁰ du monde africain. Elle « réduit arbitrairement » l'humanité à des

⁴⁶ Lazare Ki-Zerbo, 1994, *Contribution à une problématique de l'ontologie sociale phénoménologique à partir de Husserl*. Thèse de doctorat, Poitiers, Université de Poitiers, p. 22.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

biens marchands ce, en ayant préalablement réduit, arbitrairement, « l'horizon de l'être »⁵¹.

La crise africaine apparaît alors comme une crise de spatialité. L'Afrique habite difficilement un espace qui lui a été historiquement imposé. Cette analyse constitue l'un des apports les plus originaux de Lazare Ki-Zerbo à la philosophie politique africaine. Celui-ci perçoit, dans « la question de la surrection de l'être social, [la] croix de l'ontologie politique classique »⁵². La question fédérale cesse alors d'être seulement institutionnelle. Elle devient phénoménologique. Par où le texte de 1988, « la phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique », prend-elle tout son sens. Plus encore, si elle est phénoménologique, la question fédérale, qui est la question même des structures des régions ontologiques, se comprend à partir de l'expérience historique vécue par les Ki-Zerbo, en tant que subjectivité constituante, à travers la mobilité spatiale entendue comme migration. Chez les San, dont provient Lazare Ki-Zerbo, la migration fut « dirigée par l'ancêtre Ki-Zerbo »⁵³. Au témoignage du phénoménologue, elle « correspond à l'étymologie « Zêrê bo », littéralement ouvrir le chemin, autrement dit éclairer »⁵⁴.

La mobilité phénoménologique nous reconduit, historico-géographiquement, via le pas en arrière, en compagnie de Diban Ki-Zerbo, vers le pays ouest-africain, pour cette fois, mossi. Ainsi de Martin Heidegger vers l'Europe de l'Ouest, la Grèce antique en particulier. L'ancêtre, le Zêrê bo, en éclairer, ouvre à l'Afrique contemporaine, le chemin vers la fédération ouest-africain, comme ce possible phénoménologique constitutif d'une croix pour l'ontologie politique africaine classique. Cette dernière pourrait être la servante, malgré elle, de l'Afrique globale, en tant qu'elle pourrait être la répétitrice des erreurs

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

⁵³ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 5.

⁵⁴ Idem.

d'un Heidegger africain, dont les pas, pressés, servent malgré eux, une géographie par le haut, marque d'un comportement d'assoiffé de grandeur raciale voire ethnique. Notre lecture, qui rattache l'Afrique d'aujourd'hui à son passé ancestral trouve sa pertinence scientifique dans le commerce approfondi avec Lazare Ki-Zerbo lorsque celui-ci, promoteur des études relatives de la géographie par le bas, rappelle que « nous avons besoin d'une forme de recherche viable sur le plan empirique, afin de mieux expliquer les dynamiques au sein des sociétés africaines »⁵⁵.

Empiriquement, « Diban était le fils de Ki-Zerbo Fuuni et de Yélé mou Manléa (Bonléné), originaire de Tosson. Ils résidaient à Da, dans le quartier Lakoronpié qui signifie « voilà au loin »⁵⁶. Voilà qui rappelle Jean Jacques Rousseau selon qui pour connaître quelqu'un il faut porter la vue au loin. Le regard sachant percevoir le proche dans le lointain se relie à la parole d'oralité, qui, telle celle du Christ ou de Socrate qui n'ont rien écrit, par la transmission intergénérationnelle, ainsi de Lazare à la suite de Joseph Ki-Zerbo, garde la mémoire vive du récit généalogique familial, qui deviendra clanique, puis villageois et enfin paysan.

L'historien Joseph Ki-Zerbo, fils de Diban, offre par écrit le récit au phénoménologue Lazare, son fils, qui, à son tour rapporte ceci : « Le grand-père paternel s'appelait Zenwoni⁵⁷ et les autres frères et sœurs étaient : Busi, l'aîné, Ditomo dit Nanti, Napina, Nakie (Blandine), Nassen »⁵⁸. La fratrie a pour provenance une unique source terrestre, figure de la matrice unique dont émane un unique tronc, ici Zerbo, l'arrière-grand-père de Lazare. Zerbo, une fois ses descendants répandus sur le territoire de Dioroum,

⁵⁵ Michel Ben Arrous, Lazare Ki-Zerbo, 2009, *Etudes africaines de géographie par le bas / African Studies in geography from below*, Dakar, CODESRIA, résumé.

⁵⁶ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 5.

⁵⁷ Joseph Ki-Zerbo, 1999, *Apôtre Alfred Simon Diban Ki-Zerbo*, Ed. Ressources Editions, p. 1.

⁵⁸ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 5.

apparaît comme ce chef de terre et maître de la pluie⁵⁹. Achille Mbembé, dans son ouvrage de 2026, relativement à la communion des humains avec les forces cosmiques, fait cas, au sujet des « pensées animistes africaines, de toutes les forces invisibles, des génies, des esprits et des masques »⁶⁰. Au sujet des forces invisibles, Lazare Ki-Zerbo mentionne pour sa part « le scarabée proverbial du pays san (paan ta, yii na banba »), il y a la force mais pas d'yeux pour voir »⁶¹, comme « écho du dieu » égyptien ancien « Kheper »⁶². Ce qui est de nature à rattacher l'Afrique de l'Ouest à l'Égypte pharaonique. Lazare Ki-Zerbo souligne qu'il est même « frappant que les deux biens naturels fondamentaux que sont l'eau et la terre soient désignés par les mêmes mots en égyptien ancien et en San : mou, tan »⁶³. L'horizon, à la fois fluvial et céleste, en son unité, constitue la matrice des eaux qui jaillissent des sources sacrées, ainsi de Kaw⁶⁴. Le puits de Kaw, se faisant source baptismale, recueille, depuis les profondeurs souterraines, les eaux qui, mêlées aux pluies célestes, abreuvant la terre, fertilisent les semences et fécondent toute création. De la source, les Ki successifs sortent uniment de Kawa. Ils sont plusieurs frères et sœurs qui constitueront ultérieurement, migration après migration, les villages dont la réunion dit le pays San : « Ils se rattachent à la fédération des 70 villages de Dioroum (« Dioro pii fu bonmélén ») où le patronyme Ki est associé à Zerbo, à l'instar, aujourd'hui du musicien Ki Boussi Zerbo, auteur de la chanson « Natougole », en référence au puits sacré de Kaw »⁶⁵. Zerbo l'éclaireur ouest

⁵⁹ F. Heritier, 2000, « Des cauris et des hommes » ; A. Reikat, Maîtres de la pluie et chefs de terre, Anthopos.

⁶⁰ Achille Mbembé, 2026, *La communauté terrestre*, Poche / Sciences humaines et s, La Découverte, Présentation.

⁶¹ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 3, n. 6.

⁶² Cf. Y. Cambefort, Le scarabée dans l'Égypte ancienne. Origine et signification du symbole, in *Revue de l'histoire des religions*, Année 1987 204-1 pp. 3-46.

⁶³ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 3.

⁶⁴ A. Barro, « Kawanatougoulé : un puits sacré, véritable patrimoine culturel méconnu, au cœur du Sourou » <http://www.sciences-campus.info/kawanatougoule-un-puits-sacre-veritable-patrimoine-culturel-meconnu-au-coeur-du-sourou/>

⁶⁵ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 6

africain et Ki le chef de cette terre et maître de la pluie régionale, attendent d'être institutionnellement réunifiés. La fédération apparaît comme une tentative de réunification d'un monde vécu dispersé. Puisse la fédération politique ouest-africaine à venir, émaner du monde transfrontalier vécu, que les Ki-Zerbo contemporains, descendants de la fratrie des éclaireurs, des chefs de terre, et des maîtres de la pluie, dispersés sur le continent ou dans la diaspora, ont pour mission de réunifier. « C'est le Professeur Joseph Ki-Zerbo qui prit l'initiative de « réunifier » les deux patronymes après l'indépendance, au niveau de l'état civil voltaïque »⁶⁶. A supposer que l'exemple des Ki-Zerbo et partant des Mossi puis des Voltaïques soit extensible à la sous-région ouest-africaine, Joseph Ki-Zerbo est avant tout homme de lettres et de sciences humaines.

Comme pour la Révolution Française, la réunification de l'Afrique de l'Ouest, à tirer leçon phénoménologique de l'expérience des San, ne proviendra pas d'abord des hommes politiques mais des penseurs. De la sorte, et si, non seulement « l'émergence de l'Alliance des États du Sahel (AES) », supposément réactivatrice « des sédimentations fédéralistes », mais également l'hypothèse ki-zerbienne de la « convergence » entre « la dynamique afro-caribéenne et celle de l'AES », exprimaient moins « la capacité de l'Afrique globale à dépasser les maléfices conjugués de 1685 et 1885 », qu'une alternative encore plus unitaire et de loin, moins violente ? Nous proposons d'une part, qu'il est moins question de maléfices, encore moins de réparation de blessures légitimement imputables à l'esclavagiste et colonisateur occidental, que d'un retour à l'Afrique éternel dont le devenir est tracé par l'héritage culturel transmis par le vécu de Diban Ki-Zerbo, offert à la méditation du phénoménologue contemporain. Nous proposons d'autre part, que plus qu'une Alliance d'Etats du Sahel (AES), l'enjeu africain est une fédération des Etats de l'Afrique de l'Ouest née

⁶⁶ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *op. cit.*, p. 6.

d'un agir manifestant l'actualité culturel de l'héritage des San traduit en un ensemble politique transcendant la région sahélienne et l'attitude réactionnaire, qui pourrait légitimer la prise du pouvoir par les armes.

Troisième thèse

Le monde noir doit être compris comme une communauté historique et non comme une essence

Dans son analyse de Du Bois et d'Alioune Diop, Lazare Ki-Zerbo refuse toute définition biologique de l'identité africaine. Il est d'avis avec « la déconstruction comme exercice et effort systématique de pensée lié à une interprétation du rôle des assignations identitaires dans les génocides liés après tout à l'exclusion de l'Autre »⁶⁷. Le monde noir ne désigne pas une race. Il désigne une histoire. Lazare Ki-Zerbo précise que son « objet ici n'est pas la factualité historique prise pour elle-même mais la possibilité de dégager des catégories historiques que l'on pourrait utiliser pour montrer la polysémie et l'historicité du monde noir, loin d'une vision statique et moniste »⁶⁸. Le monde désigne une mémoire. Il désigne une expérience partagée de la domination et de la résistance. Lazare Ki-Zerbo « peut se figurer une séquence dialectique en trois temps : l'Éthiopie antique, inaltérée et invaincue, Haïti l'insurgée, et enfin le Liberia, schème associant la souveraineté et la libération de la servitude »⁶⁹.

Cette interprétation représente l'une des dimensions les plus solides de l'œuvre de Lazare Ki-Zerbo. Elle permet de distinguer clairement le panafricanisme des doctrines racistes. Se comprenant d'abord comme politique, et ensuite seulement

⁶⁷ Lazare Ki-Zerbo, 2010, « L'idée de monde noir : de W.E.B Du Bois à la mondialisation », *Présence Africaine*, 1 N°181-182, pp. 197-214, p. 198.

⁶⁸ Idem., p. 210.

⁶⁹ Idem.

homme de culture, Lazare Ki-Zerbo écrit : « La négritude, elle, construit davantage l'identité noire comme une identité culturelle. On se souvient de l'affirmation de Nkrumah en 1958 : chercher d'abord le royaume politique et tout le reste vous sera donné en surcroît »⁷⁰. Le monde noir est historique avant d'être identitaire. Il est politique avant d'être culturel. Il est relationnel avant d'être substantiel. En référence au « double mouvement de renonciation/dénonciation d'une identité ou personnalité africaine »⁷¹, Lazare Ki-Zerbo met en exergue la place « cruciale des catégories de pluralité et multiplicité inhérente aussi bien à l'ontologie sociale africaine ancienne et future, que la relation paradigmatique Afrique-diaspora »⁷². Cette clarification demeure essentielle pour toute philosophie africaine contemporaine.

Quatrième thèse

La phénoménologie africaine ne peut devenir critique qu'à la condition de rencontrer l'exigence hountondjienne de production autonome du savoir

L'une des difficultés qui traversent les textes de Lazare Ki-Zerbo concerne le statut épistémologique du monde africain. La redevance logique aux catégories de pluralité et de multiplicité caractérisant l'ontologie sociale africaine ancienne commande « de repérer dans les différentes couches de la textualité husserlienne la persistance d'une structure : celle de l'unification de la multiplicité »⁷³. L'auteur a raison de rappeler que les sciences humaines africaines ne peuvent se contenter de reproduire les catégories héritées de l'histoire coloniale. Son

⁷⁰ Idem, p. 210.

⁷¹ Idem, p. 199.

⁷² Idem.

⁷³ Lazare Ki-Zerbo, 1994, Contribution à une problématique de l'ontologie sociale phénoménologique à partir de Husserl, *op. cit.*, p. 33.

recours au concept husserlien de monde vécu vise précisément à restituer la parole des acteurs historiques africains. Cette démarche, qui trouve sa pertinence sociale dans la constitution fédérale par la multiplicité numérique des villages San issue de la fratrie Ki-Zerbo et unifiée en Dioroum comme unité politique régionale, en tant que modèle pour la constitution ouest-africaine future du monde politique vécu, par-delà l'actualité de l'AES et les aspirations afrodiasporiques, représente une contribution majeure à la décolonisation des savoirs.

Cependant, une question demeure. Le retour au vécu suffit-il à garantir la scientificité du discours produit sur ce vécu ? C'est ici qu'une confrontation avec Paulin Hountondji devient féconde.

Toute l'œuvre de Paulin Hountondji est traversée par l'exigence d'une production critique du savoir. Son combat contre les formes de substantialisation de l'identité africaine vise à empêcher que la philosophie africaine ne se transforme en simple célébration culturelle. La discussion entre Lazare Ki-Zerbo et Paulin Hountondji peut alors être formulée ainsi. Lazare Ki-Zerbo rappelle que toute science humaine doit partir du monde vécu.

Paulin Hountondji rappelle que tout monde vécu doit être soumis à l'examen critique. Le premier combat l'objectivisme. Le second combat le culturalisme. Le premier insiste sur l'enracinement. Le second insiste sur la réflexivité. Dans *Combats pour le sens*, Paulin Hountondji dénonce le « culte identitaire de l'altérité. Ce mythe inventé par l'ethnologie européenne a engendré un préjugé unanimiste qui [...] opère dans deux directions »⁷⁴. Face au passé, il édulcore les différences et accrédite l'idée d'un système unique de croyances étendue à l'entièreté de la société. Face au présent et à l'avenir, le mythe unanimiste promeut l'absence de divergences érigé en

⁷⁴ Anthony Mangeon, 1999, « Hountondji Paulin J., *Combats pour le sens, un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant », *Études littéraires africaines*, (7), 53–55. <https://doi.org/10.7202/1042110ar>, p.

modèle. Le sens critique exigé par Paulin Hountondji ne s'oppose pas à l'épistémologie du monde vécu promue par Lazare Ki-Zerbo. Les deux approches se complètent. En effet, n'a-t-on pas vu Lazare Ki-Zerbo prendre le parti du panafricanisme politique au détriment du culturel prôné par la négritude de souche césairienne ?

La phénoménologie africaine ne saurait être une simple description du vécu africain. Elle doit également devenir une critique permanente des catégories par lesquelles ce vécu se comprend lui-même. Privilégiant la perspective résolument endogène, Emmanuel Banywesize déplace le regard. Il retourne la critique contre le « régime de « la liberté surveillée » qui impose « la police des corps » aux populations pour obtenir leur docilité »⁷⁵. Pointant du doigt les dictatures internes au continent africain et à ses politiciens corrompus, Emmanuel Banywesize fustige « ces régimes politiques retors [qui] se réclament pourtant « révolutionnaires » ou de la « démocratie africaine »⁷⁶. À son sens, « la philosophie de Hountondji indique [...] la voie de libération de la créativité théorique des peuples d'Afrique, celle de l'instauration, dans les champs théorique et pratique, de la liberté et de la discussion critique qui rendent effectif l'acte rationnel d'engendrement et de réfutation des idées et des théories les plus diverses »⁷⁷.

Cette exigence conduit à un premier déplacement. L'Afrique ne doit plus être pensée comme un objet de mémoire. Elle doit être pensée comme un sujet de production théorique. Le monde vécu n'est pas seulement ce dont on hérite. Il est aussi ce que l'on transforme. Héritier de la « micropolitique de Husserl dans le champ épistémologique »⁷⁸, Lazare Ki-Zerbo met un point d'honneur à « transformer la lutte interne en une lutte contre la

⁷⁵ Emmanuel M. Banywesize, 2023, « La liberté selon Paulin Hountondji : condition de la philosophie, de la politique et de la science en Afrique », *Diogenes*, 3-4, n° 224-284, p. 224.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Lazare Ki-Zerbo, 1994, Contribution à une problématique de l'ontologie sociale phénoménologique à partir de Husserl, *op. cit.*, p. 36.

désagrégation, contre les effets meurtriers de l'*eris*. Il faut moins lutter contre que lutter pour (Kampf) »⁷⁹ créer un monde plus viable. Ainsi comprise, la phénoménologie africaine devient moins une philosophie de l'identité qu'une philosophie de la création intellectuelle. Comment réaliser cette création en modalité hountondjienne ? Par la « réappropriation méthodique et critique des savoirs : à la fois des savoirs, et savoir-faire traditionnels (ensemble des connaissances en matière de botanique, de zoologie, de minéralogie, de médecine, etc, que les ethnosciences tâchent de restituer) »⁸⁰.

La réappropriation du savoir-faire politique traditionnel africain, n'est-ce justement pas ce que permet l'ontologie de la multiplicité phénoménologique ki-zerbienne et que nous entreprenons ici en une herméneutique dont la méthode est celle du pas en arrière reconduisant spécifiquement au vécu socio-politique de Diban au sein de la communauté San, en tant que fondement critique de l'avenir fédéral ouest-africain ?

Cinquième thèse

La mémoire de la blessure ne peut constituer le fondement ultime de la liberté africaine : la leçon de Fanon

Parmi les auteurs susceptibles d'enrichir la réflexion de Ki-Zerbo, Frantz Fanon occupe une place particulière. Les deux penseurs partagent un même diagnostic fondamental. Tous deux considèrent que la colonisation a profondément affecté les sociétés africaines. Tous deux reconnaissent la nécessité d'une reconstruction historique du sujet africain. Tous deux refusent l'idée selon laquelle l'ordre colonial aurait constitué un simple épisode extérieur à l'histoire africaine.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Anthony Mangeon, 1999, « Hountonji Paulin J., *Combats pour le sens, un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyants », p. 54.

Cependant, une différence apparaît. Dans les textes de Lazare Ki-Zerbo, l'esclavage, la colonisation, la fragmentation territoriale et la mémoire diasporique jouent un rôle central dans la constitution du monde noir. Cette mémoire devient le principe d'intelligibilité de l'unité africaine. « La violence du colonisé [...] unifie le peuple »⁸¹ panafricain, peut-on alléguer de concert avec Frantz Fanon.

Or Fanon introduit ici une exigence supplémentaire. La conscience ne peut demeurer enfermée dans la contemplation de sa propre blessure. « Exploitation, torture, razzias, racisme, liquidations collectives, oppression rationnelle se relayent à des niveaux différents pour littéralement faire de l'autochtone un objet entre les mains de la nation occupante. Cet homme objet, sans moyens d'exister, sans raison d'être, est brisé au plus profond de sa substance. Le désir de vivre, de continuer, se fait de plus en plus fantomatique »⁸². La libération exige une rupture avec les mécanismes psychologiques produits par la domination. Le sujet libre ne se définit pas seulement par ce qu'il a subi. Il se définit par sa capacité à inaugurer un avenir. La discussion devient alors décisive.

Lazare Ki-Zerbo cherche à reconstruire une conscience historique africaine. Frantz Fanon rappelle qu'une conscience historique peut elle-même devenir prisonnière du passé. Augustin Kouadio Dibi fera mention d'un « mouvement [qui] exige [...] de l'Afrique la pensée d'elle-même, dans le présent du monde, en évitant la facilité, en se méfiant d'une relation idéalisante à son passé historique, pour être attentive à la dimension logique de la profondeur où se tissent les choses avant

⁸¹ Octave Larmagnac-Matheron, 2026, « Frantz Fanon, le psychiatre anticolonial », *Philosophie Magazine*, 13 mai.

⁸² Frantz Fanon, 2001, « Racisme et Culture », in *Pour la révolution africaine, écrits politiques*, Paris, La Découverte, p. 42-43.

que de venir s'offrir à la surface, dans la diversité »⁸³. Lazare Ki-Zerbo insiste sur la mémoire.

Frantz Fanon insiste sur l'invention. Ki-Zerbo souligne la continuité des luttes. Fanon souligne la nécessité du commencement. Le commencement n'est autre que la révolution qui, apportée par les nouveaux hommes et un nouveau langage, instaure une nouvelle humanité habitant la nation libérée. Par exemple, « dans « Les damnés de la terre », il s'agit d'emblée d'une « libération nationale » qui ne peut s'accomplir que par la révolution. Dans ce cadre collectif, le « Je » se transforme psychologiquement et politiquement en « Nous », car la révolution « introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité »⁸⁴. De chose colonisée, l'on devient homme dans le « processus »⁸⁵ non plus surnaturel mais humanisant, de libération, par prise en main de son histoire en devenant l'acteur de sa propre histoire, laquelle n'est plus derrière soi, mais se conjugue uniquement au présent. Cette confrontation ne conduit pas à abandonner la mémoire. Elle conduit à lui assigner une place nouvelle. La mémoire devient une médiation. Elle cesse d'être un fondement. L'unité africaine ne saurait être fondée exclusivement sur l'expérience commune de la souffrance. Elle doit être fondée sur la capacité commune de créer. La liberté précède alors la blessure. La créativité précède la réparation. La puissance d'agir précède la mémoire de la domination. Une phénoménologie effectivement libérée ne part donc plus de la conscience blessée. Elle part de la conscience capable d'initiative. Celle-ci a comme point de départ la liberté d'esprit, laquelle n'est point revancharde, point rancunière mais auto-positive de soi. On connaît l'une des idées les plus célèbres de Fanon : « Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour

⁸³ Augustin Kouadio Dibi, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Nouvelles éditions Balafons, Abidjan, p. 126.

⁸⁴ Fanon Frantz, 1968, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, rééd., p. 6.

⁸⁵ Idem.

mes ancêtres domestiqués. Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc »⁸⁶.

Sixième thèse

La critique mbembienne oblige le panafricanisme à abandonner toute tentation substantialiste

Lazare Ki-Zerbo défend avec force l'idée d'un monde de la vie qui, par la critique des structures étatiques de la domination des prolétaires abidjanais par exemple, en l'occurrence dans le texte de 1988, témoigne de l'inscription de son auteur dans le registre des « relectures du marxisme desquelles ont résulté, ici et là, maintes figures du « socialisme africain » »⁸⁷. Ce monde, compris par la suite sous le motif du monde noir discutée avec Du Bois par exemple, joue un rôle structurant dans la pensée de Lazare Ki-Zerbo. Cet ancrage permet de penser les solidarités historiques entre l'Afrique continentale et ses diasporas. Il est également le moyen de donner un contenu historique au projet panafricaniste. Lazare Ki-Zerbo s'est de la sorte constitué membre de la « mouvance panafricaniste qui accordait une place privilégiée à deux types de solidarité – une solidarité de type raciale et transnationale, et une solidarité de type internationaliste et de nature anti-impérialiste »⁸⁸. Toutefois, les critiques formulées par Achille Mbembe obligent à réexaminer cette notion du panafricanisme. Pourquoi ? C'est dès 2006 qu'Achille Mbembe observait : « Cette carte intellectuelle n'a pas fondamentalement changé alors même qu'en sous-main, d'importantes reconfigurations sociales et culturelles sont en cours. Cet écart entre la vie réelle des sociétés d'un côté et, de l'autre, les outils intellectuels par lesquels les sociétés

⁸⁶ Frantz Fanon, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 205.

⁸⁷ Achille Mbembe, 2006, *Afropolitanisme, Africultures*, 1 n° 66, 3-4, p. 9-15. En ligne : <https://shs.cairn.info/revue-africultures-2006-1-page-9?lang=fr>.

⁸⁸ Idem.

appréhendent leur destin n'est pas sans danger pour la pensée et la culture »⁸⁹. Que faudrait-il dès lors ? Parvenir à un véritable « renouveau de la critique culturelle et de la créativité artistique et philosophique » de nature à renforcer « nos capacités de contribuer à la réflexion contemporaine sur la culture et la démocratie »⁹⁰, et pas seulement sur la politique en général.

L'intérêt principal de cette critique réside dans la mise en évidence du caractère mobile des identités contemporaines : les circulations migratoires, les métissages culturels, les transformations des appartenances à l'Afrique comme au reste du monde, les nouvelles formes de mondialisation, bref ce qu'Achille Mbembe dénomme le « phénomène historique de la *circulation des mondes* »⁹¹, ces phénomènes qui rendent problématique toute définition fermée, afrodiasporique en l'occurrence, de l'identité collective africaine. « Notre manière d'être au monde, notre façon « d'être-monde », d'habiter le monde – tout cela s'est toujours effectué sous le signe sinon du métissage culturel, du moins de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérente danse avec des signes que nous n'avons guère eu le loisir de choisir librement, mais que nous sommes parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et à mettre à notre service »⁹². Reste justement à savoir si les Afrodescendants se sentent plus africains qu'américains ! Cette question, au vu de ce qu'Achille dénomme l'« *afropolitanisme* », *c'est-à-dire* « la conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice-versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain »⁹³

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

La discussion avec Ki-Zerbo devient alors particulièrement féconde. Ki-Zerbo veut préserver les conditions d'une solidarité historique. Mbembe veut préserver les conditions de l'ouverture. Ki-Zerbo insiste sur la mémoire commune. Mbembe insiste sur la pluralité des trajectoires. Ki-Zerbo cherche l'unité. Mbembe rappelle l'irréductibilité des différences. Une phénoménologie africaine renouvelée ne doit sacrifier ni l'une ni l'autre. Que doit-elle faire dès lors ? Cultiver l'*Afropolitanisme*. La cultiver, c'est renforcer la capacité du panafricanisme à « reconnaître sa face dans le visage de l'étranger », et pour pouvoir se fédérer de manière vraiment démocratique, à « valoriser les traces du lointain », de ce que Dian Ki-Zerbo a vécu en termes d'esthétique politique, ainsi que notre monde propre, « dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires » à préserver jalousement « cette sensibilité culturelle, historique et esthétique »⁹⁴.

L'unité panafricaine ne peut être pensée comme une substance. Elle doit être pensée comme une relation. Elle n'est pas un héritage figé. Elle est un processus. Elle n'est pas un être. Elle est un devenir. Elle est « notre manière d'être au monde, notre façon « d'être-monde », d'habiter le monde »⁹⁵. Elle est ce qui « s'est toujours effectué sous le signe [...] de l'imbrication des mondes »⁹⁶. L'unité panafricaine s'est construite et continue de se polir « dans une lente et parfois incohérente danse avec des signes que nous n'avons guère eu le loisir de choisir librement »⁹⁷. Ainsi des « Libanais » émigrés en Afrique de l'Ouest depuis des décennies et dont les enfants et petits-enfants sont natifs de l'Afrique, « mais que nous sommes parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et à mettre à notre service » dans la sphère de l'économie et sa capacité à influencer les politiques publiques par exemple, et ainsi à sous-tendre les changements

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem.

d'habitus et partant ce qu'Edmond Husserl entendait comme les mutations dans le monde de la vie.

Dans cette perspective, la fédération africaine cesse d'être l'expression politique d'une identité homogène. Elle devient l'institution politique d'une pluralité assumée. L'assomption de la pluralité dans la multiplicité qui, par-delà la parcelle et le monde, caractérise la Terre, telle est le point de complémentarité dans l'approche de ce qui nous identifie, entre Lazare Ki-Erbo et Achille Mbembe. Le second de nous inviter à revenir « à la Terre. Notre planète. La dernière utopie. Ce qui la distingue des autres, c'est son hospitalité, c'est-à-dire sa disposition à *faire place à plus d'un*. À la multiplicité »⁹⁸. A partir de son concept de la Terre, la fédération a son fondement qui n'est plus la similitude. Son fondement est la coappartenance des multiples. Son principe n'est plus l'uniformité. Son principe est la coexistence. Achille Mbembe permet conséquemment de concevoir un panafricanisme afropolitain. Celui-ci « se nourrit à la source de multiples héritages raciaux, d'une économie vibrante, d'une démocratie libérale, d'une culture de la consommation qui participe directement des flux de la globalisation. Ici est en train de se créer une éthique de la tolérance susceptible de réanimer la créativité esthétique et culturelle africaine »⁹⁹

La critique de Mbembe permet ainsi de préserver l'intuition fédérale de Ki-Zerbo tout en l'ouvrant aux réalités contemporaines. Les panafricanistes afropolitains, ce sont ces nombreux professionnels souvent polyglottes, qui, « dans leurs activités quotidiennes »¹⁰⁰, étant capables de relier les praticiens des petits métiers abidjanais ou encore la paysannerie à la vie dans les autres mondes, « doivent sans cesse se mesurer non

⁹⁸ Achille Mbembe, 2026, « La deuxième création », *La communauté terrestre*, Poche / Sciences humaines et sociales, La Découverte. En ligne : <https://shs.cairn.info/la-communaute-terrestre--9782348092756-page-97?lang=fr>

⁹⁹ Achille Mbembe, 2006, *Afropolitanisme, AfriCultures*, op. cit.

¹⁰⁰ Idem.

contre le village d'à-côté »¹⁰¹, non plus seulement contre l'Etat d'à-côté avec lequel il faudrait parvenir à l'impératif de se fédérer, au nom de la transcendantale, c'est-à-dire, ici, pré et post coloniale, constitution de la nation ouest-africaine, en dépit de son appartenance à l'AES ou de la force de ses liens actuels avec l'ancienne métropole, « mais contre le monde au large. Cet « esprit du large » »¹⁰², Achille Mbembe souligne qu'on le retrouve « de façon plus profonde encore parmi un grand nombre d'artistes, de musiciens et de compositeurs, d'écrivains, de poètes, de peintres – travailleurs de l'esprit faisant le guet du fonds de la nuit postcoloniale »¹⁰³.

Ces panafricanistes afropolitains, qui sont-ils d'autres, en leur substantielle unité, que les artisans majeurs de la libération des différences ?

Septième thèse

La différence libérée permet d'accomplir le projet de Lazare Ki-Zerbo au-delà de ses propres limites

La dernière étape de notre parcours conduit vers Augustin Kouadio Dibi. L'intérêt de cette confrontation est majeur. Il met aux prises le panafricaniste en quête de réparation de ses blessures liées au passé, et à qui Frantz Fanon aura indiqué la voix de la liberté radicale, et le même panafricaniste appelé à l'Afropolitique, au sens d'Achille Mbembe. Il pense dans sa profondeur la notion de différence. « La différence est [...] essentiellement un acte : celui de se différencier, et de se différencier précisément à partir d'une unité que l'on ne saurait

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

renier sous peine de s'éteindre dans la rigidité sans vitalité d'un contenu extérieur »¹⁰⁴.

Cette unité est universelle, que l'on ne saurait renier, a, comme illustration, une unique communion spirituelle qui prend la Terre pour cadre. « Traiter de la Terre, c'est avoir à l'esprit une chaîne symbiotique : celle du vivant, dans ses innombrables déploiements [...]. Mais c'est aussi le cas [...] de toutes les forces invisibles »¹⁰⁵. Prenons en exemple, pour notre relation à la Terre, les forces que nous ne voyons pas, celles qui, dans le monde pré-chrétien de Diban Ki-Zerbo, nous relie à la parole contée ou proverbiale, et celles qui, dans le monde chrétien, se rapportent au service de la Parole de Dieu. Telle que mise en lumière par Lazare Ki-Zerbo interprète de l'expérience endogène décisive faite par le patriarche ouest-africain, dans sa délivrance de l'esclavage physique, concomitante de son initiation chrétienne, la parole est créatrice de monde.

Chez les Dogons, l'univers, tel que présenté par Achille Mbembe dans son texte de 2026, est « un infiniment petit » créé par la « parole ». Il est formé de la terre, l'eau et l'espace. La terre a pour élément la graine, l'eau quant à elle a pour symbole l'œuf, alors que l'espace est représenté par une étoile. L'infiniment petit se développant, donne naissance à une grande matrice, l'œuf du monde. Celui-ci se scinde en deux éléments jumeaux contenant deux placentas. La Terre est un morceau de placenta. Les deux placentas doivent produire deux couples jumeaux. Au témoignage d'Achille Mbembe, « cette vaste matrice abritait des « familles » d'êtres et de choses, à l'exemple des astres, des animaux, des tissus, des minéraux, des objets, des techniques, des végétaux et des institutions »¹⁰⁶. Il est une correspondance entre chaque famille ou catégorie de choses, en

¹⁰⁴ Augustin Kouadio Dibi, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Nouvelles éditions Balafons, Abidjan, p. 112.

¹⁰⁵ Achille Mbembe, 2026, *La communauté terrestre*, op. cit., Présentation, <https://shs.cairn.info/la-communaute-terrestre--9782348092756?lang=fr>

¹⁰⁶ Idem.

passant des animaux aux institutions, et chacune des parties du corps humain, lui-même en correspondance « bio-cosmique » parfaite avec le « microcosme » appelé Terre. En conséquence, la libération consiste à sortir des pensées étriquées, lesquelles parcellisent tellement l'univers que l'unité bio-cosmique et partant spirituelle de l'individu, du village, du continent, de la diaspora, du monde, avec le tout de l'univers est rompue. Ce qu'il faudrait commencer par réparer, n'est-ce pas la blessure faite à l'univers, en son unité micro et macro cosmique ? Nous avons pour ce faire à recevoir un baptême dans les eaux de l'unité qui unissent l'humain et le divin, et il nous fait trouver le rite pour ce faire.

Il est du reste une unité rituelle entre la parole baptismale se faisant chair dans les eaux qui donnent la vie de liberté à l'Africain et au chrétien. L'unité est un fait d'esprit. Universelle, originellement partagée par toute culture, comme par tout homme vraiment libre, l'unité de l'Esprit Saint constitue le Dasein africain. La constitution est un appel et une réponse. Le constituant, l'Esprit d'unité appelle le Dasein, de toute éternité. Elle l'appelle à ek-sister, à sortir de l'informe, c'est-à-dire à venir au jour, à sortir du séjour des morts. L'Esprit Saint agit dans la Parole créatrice. La création est la libération qui délivre de toute prison comme elle fait sortir de tout tombeau. La Parole appelle le Dasein africain à participer à l'advenue du monde originaire qu'elle crée autour du Dieu unique. Lazare Ki-Zerbo observe que le dire libérateur se délivre dans un vécu « sophistiqué, le symbolisme des contes et proverbes. Comme le sens d'une parole créatrice l'habite non par répétition servile de quelque chose [de] déjà dit, mais par une profération confuse et créatrice, la lutte individuelle de libération de Diban, la veillée dans le fleuve du Djoliba, fait baptême »¹⁰⁷. La réponse qui dit « oui » à l'Esprit de liberté est la différence qui libère le Dasein.

¹⁰⁷ Lazare Ki-Zerbo, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », *Colloque sur le Serviteur de Dieu Dii Alfred Diban Ki-Zerbo*, texte inédit, mis à disposition par l'auteur, p. 11.

La lutte est la différenciation. Elle procède de l'entente par le Dasein de la Parole originaire, qui, bien qu'encore confuse, garde l'individu en état de veille. La veillée du Dasein est son maintien par l'Esprit qui fortifie dans la Parole qui est Vie. La Parole se fait chair et os dans le Christ rencontré au sein des grandes eaux. Le Christ est le baptiste. Il baptise dans les eaux. A ceux qui disent non à l'Esprit de liberté, les eaux donnent la mort. Ainsi de pharaon et de son armée. Au Dasein qui a dit oui à l'Esprit de Vie, les eaux donnent la vie. La chaleur de l'Esprit qui les anime lave des souillures du mal et de la malédiction.

Ainsi s'explicite, phénoménologiquement la position d'Augustin K. Dibi introduisant dans le débat la notion de différence libérée. Comment se reconnaît la personne libérée ? A ceci : elle « réalise que c'est dans la relation avec l'étranger que se trouve le plus intime de soi »¹⁰⁸. Comme chez Frantz Fanon, les personnes libérées ont rejoint leur intime. Elles l'ont rejoint « par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain ».¹⁰⁹ L'étranger n'est plus celui à qui s'affronter mais en qui reconnaître son alter ego. Cette notion vise à dépasser les logiques de confrontation permanente entre les consciences. La libération n'est pas un acte solipsiste mais de relation à son opposé apparent. Comme l'affirme rhétoriquement Frantz Fanon, « Supériorité ? Infériorité ? Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ? »¹¹⁰ C'est que l'opposition entre les consciences n'est pas la fin du rapport avec les autres. En réalité, l'on est libre que là où on s'est retrouvé auprès, mieux dans l'autre. « Rendu à l'évidence de son Moi étendu jusqu'à la dualité, tout en

¹⁰⁸ Augustin Kouadio Dibi, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Nouvelles éditions Balafons, Abidjan, p. 107-108.

¹⁰⁹ Frantz Fanon, 2015, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, 1952, « Points Essais », pp. 201-208,

En ligne : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.3340>

¹¹⁰ Idem.

demeurant cependant dans soi, il s'est libéré »¹¹¹. La puissance intrinsèque à la libération consiste en ce que c'est sans sortir de soi que l'on se retrouve dans l'autre. Comme l'écrit Frantz Fanon, « ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du *Toi* ? »¹¹²

Elle cherche à penser une relation à soi et à l'autre dégagée de la structure conflictuelle héritée des rapports de domination. Appliquée à la réflexion de Ki-Zerbo, cette perspective produit un déplacement décisif.

Dans plusieurs textes étudiés, l'unité africaine apparaît liée à une mémoire commune de la traite, de la colonisation et des résistances. Cette mémoire joue un rôle constitutif.

Or la différence libérée invite à poser une autre question. Une conscience africaine peut-elle se constituer sans avoir besoin de se définir d'abord contre quelqu'un ? Peut-elle exister indépendamment de la figure du colonisateur ? Peut-elle produire son propre avenir à partir de sa propre puissance créatrice ?

La réponse suggérée par Dibi est positive. Une conscience véritablement libre n'est pas une conscience enfermée dans la répétition du conflit. Elle est une conscience capable de créer de nouvelles formes d'existence. Cette perspective rejoint d'ailleurs l'exigence phénoménologique la plus profonde. Chez Husserl, la réduction suspend les déterminations contingentes afin de retrouver le champ originaire de la constitution du sens. Une phénoménologie africaine effectivement libérée doit accomplir un geste analogue. Elle doit suspendre la fascination exercée par la blessure historique. Elle doit revenir à la liberté constituante. Elle doit retrouver la capacité originaire du sujet africain à produire du sens.

Le panafricanisme lui-même s'en trouve transformé. Il cesse d'être une politique de la réparation. Il devient une politique de

¹¹¹ Augustin Kouadio Dibi, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, op. cit., p. 108.

¹¹² Frantz Fanon, 2015, *Peau noire, masques blancs*, op. cit.

la création. Il cesse d'être principalement une réaction. Il devient une initiative. Il cesse d'être une mémoire du manque. Il devient une affirmation de puissance. Ainsi comprise, la fédération africaine n'est plus seulement la réponse à une fragmentation héritée. Elle devient l'expression institutionnelle d'une liberté collective en acte.

Conclusion

Au terme de cette traversée critique des sept thèses consacrées à l'œuvre de Lazare Ki-Zerbo, une évidence philosophique se dégage avec une netteté croissante : le projet ki-zerbien constitue l'une des tentatives les plus ambitieuses de la pensée africaine contemporaine pour articuler, dans une même architecture conceptuelle, la phénoménologie du monde vécu, la critique des sciences humaines, et l'horizon politique d'une fédération panafricaine. Mais cette ambition, précisément parce qu'elle est radicale, se tient sur une ligne de crête : celle qui sépare une phénoménologie de la blessure d'une phénoménologie de la liberté.

L'apport décisif de Ki-Zerbo est d'avoir reconduit l'Afrique à son monde de la vie, en refusant les abstractions désincarnées de l'objectivisme. En cela, il prolonge l'intuition fondatrice de Edmund Husserl : il n'y a de sens que dans l'expérience constituante. Mais en inscrivant trop exclusivement cette expérience dans la mémoire de la fracture historique — esclavage, colonisation, balkanisation — il risque de faire du monde vécu africain un espace toujours déjà saturé par la douleur, où la conscience n'accède à elle-même qu'à travers la médiation du manque.

C'est ici que la confrontation avec Frantz Fanon devient décisive : la mémoire de l'oppression ne peut être un fondement ontologique durable, sous peine de reconduire le sujet à une circularité traumatique. La liberté, chez Fanon, n'est pas

réactivation du passé mais surgissement d'un commencement. De même, la critique de Paulin Hountondji rappelle que toute reconstruction du monde vécu doit s'accompagner d'une exigence de production autonome du savoir, sans quoi la phénoménologie se fige en idéologie de la culture.

La tension se déplace alors vers une question plus fondamentale : l'unité africaine relève-t-elle d'une mémoire partagée de la blessure ou d'une puissance originaire de constitution du sens ? Les analyses inspirées de Dominique Assalé Aka-Bwassi permettent de reformuler cette alternative en termes strictement phénoménologiques : toute constitution suppose une intentionnalité originaire qui ne peut être dérivée de la remémoration. Autrement dit, la liberté ne se déduit pas du traumatisme ; elle le précède comme condition de possibilité de toute historicité.

Dans cette perspective, la lecture d'Achille Mbembe introduit une inflexion décisive : l'Afrique contemporaine ne peut plus être pensée sous le régime de la substantialité, mais sous celui de la circulation, de l'imbrication des mondes et de l'afropolitanisme. L'unité n'est plus une identité close, mais une relation ouverte, une capacité à habiter la pluralité sans la réduire. Ainsi, la fédération panafricaine cesse d'être la simple réparation d'un monde brisé ; elle devient l'institution d'un monde plural en acte.

Enfin, avec Augustin Kouadio Dibi, la pensée atteint son point d'équilibre : la différence ne contredit pas l'unité, elle en est l'effectuation vivante. Elle n'est pas séparation, mais mouvement de différenciation à partir d'un fond commun qui n'est ni mémoire douloureuse ni essence figée, mais puissance de relation.

Dès lors, la phénoménologie africaine que suggère cette reconstruction ne consiste ni à effacer la blessure ni à s'y enfermer. Elle consiste à en déplacer le statut : de fondement, la blessure devient contenu historique ; de contenu historique, elle

devient médiation ; et de médiation, elle s'ouvre à une instance plus originaire encore — celle de la liberté constituante.

Ainsi se dessine la portée ultime du projet ki-zerbien, relu à la lumière critique de Fanon, Hountondji, Mbembe, Husserl et Assalé : une Afrique qui ne se pense plus seulement à partir de ce qui lui a été retiré, mais à partir de ce qu'elle est capable d'instituer. Une Afrique dont l'unité ne précède pas la liberté, mais en procède. Une Afrique dont la mémoire, enfin, n'épuise pas l'avenir, mais en devient l'une des ressources, parmi d'autres, dans le champ ouvert de la création historique.

C'est à cette condition que la phénoménologie africaine cesse d'être une herméneutique du manque pour devenir ce qu'elle peut être au plus haut degré : une phénoménologie de l'initiative, de la constitution et de l'invention du monde.

Au total, l'œuvre de Lazare Ki-Zerbo n'apparaît plus seulement comme l'une des expressions majeures de la phénoménologie africaine contemporaine ; elle en constitue le moment critique fondateur. Car c'est en portant jusqu'à leur point de tension les rapports entre mémoire, monde vécu et liberté qu'elle rend possible l'émergence d'une phénoménologie africaine effectivement libérée. Celle-ci ne s'édifie donc pas contre Ki-Zerbo, mais à partir de l'horizon philosophique que son œuvre ouvre et des limites mêmes qu'elle met au jour

Bibliographie

ASSALÉ D., 2009, *L'idée d'une logique de l'expérience dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan.

BANYWESIZE Emmanuel M., 2023, « La liberté selon Paulin Hountondji : condition de la philosophie, de la politique et de la science en Afrique », *Diogenes*, nos 224-284, 3-4.

BARRO A., « Kawanatougoulé : un puits sacré, véritable patrimoine culturel méconnu au cœur du Sourou », <http://www.sciences-campus.info/kawanatougoule-un-puits->

sacre-veritable-patrimoine-culturel-meconnu-au-coeur-du-sourou/

BEN ARROUS Michel et KI-ZERBO Lazare, 2009, *Études africaines de géographie par le bas / African Studies in Geography from Below*, Dakar, CODESRIA.

BEN ARROUS Michel et KI-ZERBO Lazare, 2018, *Études africaines de géographie par le bas*, Dakar, NENA/CODESRIA.

CAMBEFORT Y., 1987, « Le scarabée dans l'Égypte ancienne. Origine et signification du symbole », *Revue de l'histoire des religions*, 204 (1), p. 3-46.

DIBI Augustin Kouadio, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafons.

FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

FANON Frantz, 1968, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro.

FANON Frantz, 2001, « Racisme et Culture », dans *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte.

FANON Frantz, 2015, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais ».

HEIDEGGER Martin, 1981, « D'un entretien de la parole », dans *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

HÉRITIER F., 2000, « Des cauris et des hommes ».

HUSSERL Edmund, 1966, *Méditations cartésiennes*, traduction de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin.

JOSEPH KI-ZERBO, 1999, *Apôtre Alfred Simon Diban Ki-Zerbo*, Ressources Éditions.

KI-ZERBO Lazare, 1988, « La phénoménologie et les tâches critiques des sciences humaines en Afrique », *Présence Africaine*, n° 175, p. 71-85.

KI-ZERBO Lazare, 1994, *Contribution à une problématique de l'ontologie sociale phénoménologique à partir de Husserl*, Thèse de doctorat, Poitiers, Université de Poitiers.

KI-ZERBO Lazare, 2010, « L'idée de monde noir : de W. E. B. Du Bois à la mondialisation », *Présence Africaine*, nos 181-182, p. 197-214.

KI-ZERBO Lazare, 2011, « Le panafricanisme, exemple et horizon indépassable de l'indépendance africaine », *Africultures*, n° 83, p. 178-183.

KI-ZERBO Lazare, 2025, *Réouvrir la bibliothèque panafricaine. Trajectoires philosophiques entre l'Afrique et la diaspora*, Paris, Éditions Mimésis.

KI-ZERBO Lazare, 2026, « De Bandung à l'archive panafricaine », *Présence Africaine*, n° 208, p. 99-113.

KI-ZERBO Lazare, « Échographies pour l'Afrique : raison et résonances d'une humanité plurielle », texte inédit.

KI-ZERBO Lazare, « La grande famille Ki-Zerbo à Da et l'éducation reçue par Diban », texte inédit, communication au Colloque sur le Serviteur de Dieu Dii Alfred Diban Ki-Zerbo.

KI-ZERBO Lazare, SENE V. et JEAN-JACQUES N., 2017, *L'idéal panafricain contemporain : fondements historiques, perspectives futures*, Dakar, CODESRIA.

LARMAGNAC-MATHERON Octave, 2026, « Frantz Fanon, le psychiatre anticolonial », *Philosophie Magazine*, 13 mai.

MANGEON Anthony, 1999, « Hountondji Paulin J., *Combats pour le sens, un itinéraire africain*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant », *Études littéraires africaines*, n° 7, p. 53-55.

MATTEI Jean-François, 2001, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée ».

MBEMBE Achille, 2006, « Afropolitanisme », *Africultures*, n° 66, p. 9-15.

MBEMBE Achille, 2026, *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.

MBEMBE Achille, 2026, « La deuxième création », dans *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.

REIKAT A., *Maîtres de la pluie et chefs de terre*, Paris, Anthropos.

TRAORÉ Aminata, 1999, *L'Étau. L'Afrique dans un monde sans frontières*, Paris, Actes Sud.

YAPO Séverin, 2018, « Étapes inaugurales de la phénoménologie ivoirienne », *Le Cahier philosophique d'Afrique*, 1 (1), p. 231-251.