

PHILOSOPHER AUJOURD'HUI EN AFRIQUE :

Pour une éthique de la transgression

Extrait

3. La situation interculturelle du philosophe africain

La notion de la situation interculturelle est nouvelle dans sa formulation, non sa réalité. Celle-ci est le fait de toute culture et, au-delà, de toute tradition porteuse de culture¹. Les traditions, comme les cultures qu'elles portent, « ne peuvent ni s'ignorer, ni s'absorber, ni s'exclurent les unes les autres. » Ainsi, « chaque tradition présuppose toutes les autres et en est elle-même présupposée en retour » (Emongo, 1995 : 201) ; ce qui veut dire qu'elles sont toutes tenues au « devoir de reconnaissance mutuelle » et au « devoir d'excellence réciproque. » En somme, « il n'y a pas de tradition pure, toujours identique à elle-même, sans interférence sémantique aucune venant du dehors » (*Idem*, p. 202.) Quelque chose de tel que la situation interculturelle se profile dans l'inéluctable interstice, dans la brèche constitutive de chaque tradition et, partant, de chaque culture vis-à-vis des autres traditions, des autres cultures. Cette interstice, cette brèche se laisse penser dans quelque chose de tel que l'Entre-Traditions, région théorique et pratique de tous les possibles au point d'intersection des cultures et des traditions. Lieu, par conséquent, d'un nœud qui se ressent moins comme donné que comme à ordonner, comme une épreuve à relever.

Dite ainsi, en condensé, la notion de la situation interculturelle peut sembler indigeste, obscure. Dans les lignes qui suivent, je propose son explicitation en deux moments complémentaires dans ma perspective des alternatives africaines dans l'espèce philosophique : une esquisse d'explicitation phénoménologique de la notion elle-même, suivie d'une esquisse de prospective épistémologique en avant de ce que la notion de situation interculturelle donne à lire.

¹ La tradition, disais-je ailleurs qu'ici, transige par la culture, elle en prend le détour : « La tradition est un fait qui n'est tel que médiatisé. La tradition est un fait qui n'apparaît et ne se laisse saisir qu'au détour d'un geste, d'une parole, d'un silence, d'un objet fabriqué ou d'un lieu naturel investi de sens qui en rendent compte » (Emongo, 1997 : 17-18.) De sorte que « les contenus culturels d'une tradition ne sont [...] que ses lieux et expressions transitoires. » En effet, c'est la tradition qui « articule, à même la culture, la mémoire et le projet : le projet hic et nunc d'une mémoire postérieure et la mémoire hic et nunc d'un projet antérieur » (*Idem*, p. 18.)

3.1 Esquisse d'explicitation phénoménologique

Une phénoménologie descriptive permet d'expliciter la notion de la situation interculturelle en trois points : ses dynamiques génératrices, son sujet relativement à la présente étude, ses expressions.

Les dynamiques génératrices

La situation interculturelle survient par le contact qui advient, lui, à un moment ou à un autre, entre les cultures et, en sous, entre les traditions qui les portent. Le contact est toujours physique ; le choc ainsi occasionné induit généralement la valorisation des positions culturelles acquises, chacune des parties en contact se référant aux siennes dans une dynamique de la distanciation axiologique d'avec la culture d'en face. Mais le potentiel intrinsèque du contact entre les cultures et les traditions ne s'épuise pas dans le choc, dans le heurt physique ; le choc provoque également l'interpellation réciproque : que je feigne de l'ignorer ou non, le fait de l'autre m'interpelle ipso facto et vice versa. Le contact peut ainsi introduire la dynamique d'une rencontre authentique impliquant une relativisation de chaque horizon axiologique, de chaque contenu, de chaque référence en présence, d'une part ; et la curiosité hylétique d'en savoir un peu plus sur l'autre, d'autre part. À quoi je dois ajouter tout de suite que la dynamique de la distanciation et la dynamique de la rencontre ne se produisent pas suivant un ordre prévisible et rigide. De sorte que le contact peut s'enliser dans la distanciation axiologique d'avec l'autre, avec son corollaire de rejet, voire d'élimination de cet autre ; tout comme le contact peut se noyer dans la rencontre authentique avec l'autre, au point de risquer y perdre son âme. C'est Aimé Césaire qui écrivait à M. Thorez, en 1956 (cité en exergue par Hountondji, 1970) : « Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier, ou par dilution dans l'universel. »

Le sujet concerné

Il s'agit du philosophe africain formé à l'occidentale. À ce que j'en ai dit plus haut, j'ajouterai qu'il est rarement conscient de sa situation interculturelle, encore moins l'est-il du caractère biaisé de ses références dans cette conjoncture. Parmi les scénarii possibles, j'en retiens deux qui rendent clairement compte de mon affirmation ci-dessus. Adopte-t-il le point de vue périmé de la hiérarchie entre les cultures ? Le voilà qui fait le procès des références africaines sous le signe de la modernité prénommée civilisation, universel, techno-science, développement, démocratie, mondialisation, etc. Et de sommer l'Afrique de franchir la ligne, de s'arracher à ce qui retarde son progrès soi-disant ; comme le dit Elungu Pene Elungu (1986 : 164), il y va d'un « douloureux

arrachement, non seulement des cadres spirituels, culturels, sociaux de son environnement, mais aussi du fondement spirituel de son être, de son identité. » Terrible arrachement que celui-là, si tant est qu'il soit jamais possible². Le philosophe africain adopte-t-il le point de vue tentant de la priorité référentielle africaine ? Le voilà qui s'empêtre dans une improbable théorie de l'enracinement africain de la modernité occidentale. Et de faire subir aux références africaines un tri purificateur « à l'aide des sécateurs de la modernité » (Poamé, 2002), en vue de leur élévation à la dignité de participer, d'en bas, à la modernité. En fait, la dynamique sous-jacente à une telle position dessine un mouvement en trompe-l'œil. En effet, le mouvement ne mène pas « comme on pourrait le croire à première vue, de la modernité à la tradition, mais bien plutôt de celle-ci – pour ce qui serait digne d'être sauvé en elle – à celle-là » (Emongo, 1993 : 49.) Certes, le philosophe africain n'échappe pas à l'aliénation mentale héritée de la colonisation³ ; faut-il y voir le lieu d'une « discontinuité radicale entre le passé pré-colonial et l'actuelle direction qu'a prise la vie de l'Africain » dont parle Abiola Irele dans son livre *Praise of Alienation ?* Ce serait scléroser les différentes dynamiques intrinsèques à toute situation interculturelle ; ce serait hypostasier en une seule, l'ensemble des potentialités qui habitent ces dynamiques croisées, inachevées.

Les expressions

En parlant des dynamiques génératrices, j'ai indiqué deux expressions possibles de la situation interculturelle : la distanciation axiologique sur le plan du contact physique et la rencontre authentique sur le plan hylétique. La première procède de la valorisation des acquis, ce qui entraîne la méfiance envers l'autre ; la dernière, de l'interpellation, ce qui entraîne la curiosité pour l'autre. Je voudrais indiquer, en plus, combien peu l'Occident dominant se pense et a été pensé comme seulement susceptible d'être à son tour mis à l'épreuve des autres cultures. Ceci est, je crois, le fait principalement du caractère normatif qu'a fini par acquérir la référence à sa culture

² Option qui ne manque pas d'adeptes, pourtant. Voir Towa (1981), Kabou (1991), Poamé (2002)...

³ Aliénation qui peut prendre plusieurs visages. Ntambwe Tshimbulu (1989) démontre avec brio combien l'ensemble du débat sur l'existence ou non d'une philosophie africaine pêche par « homologie structurelle méthodologique » en établissant une « liaison homologique » ayant valeur sémantique de « tout comme » entre l'Afrique et l'Occident, aboutissant dans une « inférence probable qui suggère plus de questions que des réponses ou, mieux, qui ouvre plus qu'il ne clôt le débat. » La chose est vérifiable aussi bien chez les Africains qui récusent l'existence d'une philosophie africaine suivant le schéma de l'ethnophilosophie que chez ceux qui en affirment et le principe et l'existence. Pour les uns, les Africains auraient une philosophie tout comme les Occidentaux ; pour les autres, les Africains devraient élaborer des philosophies tout comme en ont élaboré les Occidentaux... Au demeurant, il n'est pas certain qu'on en sorte par le fait même de recourir aux langues africaines, à partir du moment où les paradigmes qui gèrent le discours africain demeurent prisonniers de la référence à l'Occident, tributaires de l'homologie structurelle méthodologique.

moderne. Dans son principe, cette référence s'inscrit dans le schéma hégémonique de l'Occident lui-même, pris par les autres cultures comme modèle, comme entéléchie dont elles seraient encore des embryons : « Notre idée du savoir est si exigeante qu'elle met tout autre type de pensée dans l'alternative de se soumettre comme première esquisse du concept, ou de se disqualifier comme irrationnelle » (Merleau-Ponty, 1953 : 194-195.) Cette idée du savoir occidental qui a colonisé le reste du monde peut-elle survivre à l'effritement de la modernité en ce début du XXI^e siècle ? Si la post-modernité entre en service, le plus souvent, comme le repère projeté, encore flou d'une relecture pour l'essentielle critique des conséquences de la modernité, l'idée selon laquelle « l'Occident est un accident » (Garaudy, 1977)⁴, reste encore peu acceptée, périphérique, provinciale. Quant à la recherche en alternatives, les voix les plus prometteuses en ce sens sont, à quelques exceptions près, confinées dans les rayons de la littérature parallèle ; rarement elles sont entendues dans les cénacles du savoir moderne qu'elles interpellent. En Afrique comme ailleurs dans le monde, ces voix se veulent de plus en plus proches des voies générées par la résistance des gens, majoritaires, de la base (Ziegler, 1988 ; Ela, 1998 ; Latouche, 1988 ; Esteva et al., 1996...) Je retiens que, si puissante soit la référence à l'Occident dans le chef de biens des philosophes africains, leur situation interculturelle n'y est pas percluse sans rémission ; plutôt, elle appelle ailleurs, elle fait signe, signifie à partir des lieux habituellement considérés comme de simples objets d'étude, un chaos à organiser dans le cadre de la science, de la démocratie et du développement, en fait des lieux fondamentalement indociles à ce que j'ai appelé plus d'une fois l'ordre établi de penser. Ici prend tout son sens une recherche en alternatives visant expressément la réhabilitation de cette « pensée maudite », c'est-à-dire une éthique de la transgression vis-à-vis de l'ordre établi de penser.

3.2 Esquisse de prospective épistémologique

À première vue, le philosophe africain formé à l'occidentale habite une zone inconfortable : l'inter, l'entre. Celle-ci, heureusement, s'inscrit dans une dynamique subsumée dans l'élaboration des alternatives, dynamique qui, à son tour, émerge de l'interstice, de la brèche constitutive de chaque tradition vécue comme culture face à d'autres cultures et traditions. C'est donc à partir de

⁴ Et croire qu'une « recherche fondée sur une conception non hégémonique mais symphonique de la culture et surtout une vaste diffusion populaire des cultures non occidentales [peut] apporter des éléments décisifs de réponse » aux problèmes posés par un demi-millénaire d'hégémonie occidentale. Ce qui « permettrait d'élaborer non pas seulement un plan de survie mais un plan de vie et un '*projet espérance*' à l'échelle planétaire » (*Idem*, 219.)

ce que donne à expliciter la tradition que j'entends élever ma prétention à une prospective, pressentie épistémologique, relativement à un possible philosophe africain qui soit dans l'ordre des alternatives recherchées. Pour le dire autrement, la recherche en alternatives dans l'espèce philosophique africaine puise sa substance fondamentale dans l'approche de la tradition porteuse de culture, la tradition projetant l'horizon paradigmatique, la culture constituant le cadre concret, vécu d'un possible philosophe africain en l'occurrence. Trois « épreuves » tracent la voie de cette préoccupation : l'épreuve du dehors, l'épreuve du dedans, l'épreuve du nœud.

L'épreuve du dehors : la sanction eurocentrique

L'épreuve du dehors est, au sens propre, celle-là même de la sanction eurocentrique. L'idée, par exemple, d'une « philosophia perennis » participe de l'affirmation massive, unilatérale de la primauté européenne, aujourd'hui occidentale sur le reste du monde. Dans cette conjoncture, la tradition prend du service comme « l'affaire des Autres » primitifs, comme un condensé des « contenus de culture » en-deçà des sociétés industrielles, comme « le passé » vers lequel sont tournées les sociétés pré-industrielles, comme « un objet d'étude » auquel la science va donner sens (Emongo, 1997 : 16-22.) Je n'entrerai pas ici dans les débats qui ont émaillé l'histoire des idées africaines sur toutes ces questions. Le fait est que – et je crois l'avoir suffisamment démontré ci-dessus – des Africains se comptent nombreux à se soumettre à cette sanction eurocentrique, tant en philosophie qu'ailleurs. Que cela leur soit reconnu comme légitime ne laisse pas de soulever des interrogations devant l'interpellation, par maints auteurs répétée, de la référence normative à l'Occident, interpellation au nom de la diversité qu'Adotévi place au cœur de l'universel comme sa vérité. En effet, dit-il (2004 : 13) : « Ce n'est pas parce qu'il y a eu manipulation totalitaire de l'universel qu'on peut s'autoriser à penser que cette pratique a pu abolir la vérité du pluralisme culturel. L'histoire de la complicité de l'universel avec l'Occident n'a jamais anéanti le sens du divers, puisque le divers est au cœur de l'Universel comme sa vérité. »

Dans l'espèce philosophique africaine, l'épreuve du dehors sous l'angle de la sanction eurocentrique, ne résiste pas aux faits d'histoire, pas plus d'ailleurs, que les justifications intellectualistes que certains voudraient lui trouver, en faisant comme si n'existait pas l'entêtement de la résistance multiforme à l'uniformisation du monde sous le label occidental. Paul Ricœur l'a pressenti lorsqu'il écrivit (1955 : 282) : « le triomphe de la culture de consommation, universellement identique et intégralement anonyme, représenterait le degré zéro de la culture de création ; ce serait le scepticisme à l'échelle planétaire, le nihilisme absolu dans le triomphe du bien-être. »

Tandis que Jean Ziegler constate : « l'unification violente de la planète par le capital financier multinational du centre et sa rationalité marchande est un fait d'évidence. La résistance éclatante ou latente que lui opposent de nombreux peuples dominés également [...] L'unification de la planète par la rationalité marchande bute sur les cultures autochtones » (Ziegler, 1979 : 19.) Est-ce à dire que toute référence à l'Occident se trouve désormais battue en brèche par une éventuelle philosophie, dans l'espèce, typiquement africaine ? Il faut croire que cette philosophie tarde à voir le jour, n'en déplaise aux ténors de la restitution d'une philosophie préexistante. Cette dernière serait-elle antérieure à la Grèce présocratique que – je l'ai dit plus haut – elle ne serait plus seulement philosophie mais autre chose de plus grand, de plus noble que la philosophie.

L'épreuve du dedans : la rupture avec la culture étrangère

L'épreuve du dedans relève fondamentalement de l'appel déjà vieux d'une science et d'une philosophie typiquement africaines. J'ai déjà eu l'occasion de relever quelques-uns des préjugés – moderniste, rationaliste, ethnologiste, utilitariste et scientiste – à la base des discours favorables à cette option (Emongo, 1990 et 1998.) Néanmoins, l'interrogation demeure inachevée quant au « lieu d'où part la parole et [quant à] l'archéologie qui assume ce qui est dit » (Mudimbe, 1978 : 59.) À cet effet, l'injonction de Buakasa (Note de lecture inédite à l'auteur, 1997) au philosophe africain formé à l'occidentale qui m'a servi de filière réflexive ailleurs (Emongo, 2005) mérite d'être approfondie ici. Selon cet auteur, l'idée de participation suggère non seulement le partage, mais aussi « la fusion du sujet et de l'objet dans l'expérience d'interpellation, la saisie du dedans, l'intimité d'autochtonie, l'amour du terroir. Il n'y a donc pas à faire un procès de la tradition ; ce qui s'impose est de faire *tabula rasa* de la culture étrangère, pour s'éprouver dans la vie de chez nous par une expérience du dedans – observation participante – qui annule autant que possible la distance entre le sujet et l'objet de recherche. » Là résident, selon lui, les conditions d'une « nouvelle naissance, la re-naissance africaine. » L'observation participante, voire le recours aux langues africaines suffisent-ils pour consommer la rupture, faire *tabula rasa* de la culture étrangère, invalider toute référence à l'Occident ? Comment, concrètement, me serait-il possible de faire abstraction de ma formation académique ? Voilà ce que les défenseurs de la re-naissance africaine sous le signe de la rupture avec l'Occident ne nous apprennent pas.

Les dynamiques constitutives de la situation interculturelle du philosophe africain formé à l'occidentale nous apprennent, elles, que la remise en question peut rejoindre l'élaboration des alternatives recherchées, sans qu'il soit nécessaire de remplacer A par B. Est-ce à dire que

j'invalide, par-là, toute possibilité d'un savoir africain qui n'en réfère pas à l'Occident ? Rien du tout. Je suis même d'avis qu'un tel savoir existe et qu'il a bien des choses à apprendre à la philosophie et à la science d'obédience occidentale. Le défi pour nous, formés à l'occidentale, c'est justement d'y accéder, non pas en faisant comme si toute référence à l'Occident s'était estompée en nous, non pas en opérant un mariage de raison entre cette référence et ce savoir africain, mais en étant conscients de notre situation interculturelle, mais en demeurant vigilants au risque permanent de transfert de l'une à l'autre, mais en nous mettant en situation d'écoute et de réception dudit savoir africain ayant sa pédagogie et ses paradigmes spécifiques et pas seulement en le soumettant au questionnement scientifique ou philosophique⁵.

L'épreuve du nœud : l'Entre-Traditions

Les enseignements de l'explicitation phénoménologique et le renvoi dos-à-dos des épreuves du dehors et du dedans constituent des étapes réflexives internes à la dynamique des alternatives. En effet, celle-ci transgresse la simple curiosité hylétique en quête du lieu de la rencontre authentique. Apparemment donné, ce lieu l'est toujours de quelque part. Ce lieu premier, d'amont, préalable à tout lieu donné de discours, à tout discours d'aval, je l'appréhende comme une région théorique et pratique, en l'occurrence l'Entre-Traditions. Ce néologisme part du constat selon lequel les traditions qui sous-tendent nos discours scientifiques et nos autres vécus culturels ne se combattent, ne s'absorbent, ni ne s'ignorent purement et simplement – contrairement à ce que prétendent ceux qui opposent trop facilement modernité et tradition en parlant de l'Afrique. Cela parce que la constitution de la tradition prise au sens de toute tradition repose sur un principe : la « *déclôture* » – de mon autre néologisme – qui marque l'ouverture, à la fois, vers le passé remontant à un immémorial originel et vers le futur culminant dans une manière de fin éternelle. La tradition, donc est constitutivement *déclôturée* en son sein, d'où l'articulation ambiguë des termes qui la concrétisent ; elle l'est également par rapport aux autres traditions, d'où l'articulation en nœud des épistémologies, religions, systèmes d'organisation et d'exercice du pouvoir, en fait des cultures en présence.

C'est le moment de dégager la double valence d'un possible philosophe africain. Double valence qui entend que « ni rejet global des modes de savoir occidentaux pour cause d'inauthenticité, ni

⁵ Depuis la défense de ma thèse de doctorat en philosophie et lettres (Université Libre de Bruxelles), j'essaie de réaliser cette attitude dans mes recherches concernant l'Afrique, particulièrement celles relatives à ses réalités culturelles : le sens de la rencontre avec l'autre, de la maladie et de la guérison (Emongo, 1997) ; le sens de l'organisation et de l'exercice du pouvoir (Emongo, 2004) ; le sens de l'éducation (Emongo, 2005)...

adhésion massive à quelque idée ‘*émotive*’ d’une ‘*science authentiquement africaine*’ » le philosophe en question doit rejeter, également, tout saut indu et tout silence résigné en faisant comme si de problème il n’en existait pas (Emongo, 1995 : 38.) Double valence qui se profile en amont au niveau des paradigmes fondateurs du discours, en aval au niveau du discours lui-même. Premièrement, en l’Entre-Traditions, la possibilité d’un philosophe africain s’inscrit dans l’articulation en nœud, lequel tient compte de l’articulation ambiguë propre à chaque tradition en présence ; les philosophies données y sont promises à une rencontre authentique. Promesse qui émerge elle-même de ce que chaque tradition en présence revendique légitimement deux titres au moins. D’une part, la tradition se présente comme le sujet anonyme de toute philosophie portée par elle ; car « il n’est pas possible d’interroger une tradition en se mettant simplement et docilement en ses lieu et place, sans, ce faisant, prendre lieu et place en face d’elle. Car, aussi, la parole qu’on peut prendre sur une tradition, qu’on la considère en tout ou en partie, est incapable de lui être tout à fait étrangère » (Emongo, 1997 : 25.) Mieux, « dans l’intention qu’on peut avoir de parler d’elle, c’est encore et déjà la tradition qui parle indirectement d’elle-même, nous appelle et nous répond bien avant que nous ne fassions appel à elle – comme dirait P. Ricœur » (Emongo, 1995 : 81.) D’autre part, la tradition se présente comme altérité, au sens où chaque tradition est Autre pour autrui et où il n’est possible pour aucune tradition d’échapper à cette condition. De sorte que l’altérité transgresse l’autorité qu’instaure le règne de la vérité présumée des traditions prises individuellement (Gadamer, 1976), vers l’autorité plurielle qu’instaure le règne des vérités présumées des traditions en présence. L’entre-deux de familiarité et d’étrangeté qui officie dans la médiation entre le passé et le présent suivant chaque tradition ne suffit plus pour justifier un philosophe prenant essor non plus en avant ou en référence obligée à une tradition donnée, mais en l’Entre-Traditions. Advienne une philosophie concrète en l’Entre-Traditions, elle ne peut désormais échapper à la norme de la réciprocité. Celle-ci récuse toute référence contraignante, sous peine de disqualification scientifique ou philosophique, à une culture ou tradition qui détiendrait le monopole de la science ou de la philosophie ; elle récuse également l’idée biaisée des traditions indignes d’un savoir ou/et d’une sagesse élevés. Elle décrit le fait qu’en l’Entre-Traditions, l’objet d’une philosophie en élaboration in-forme (donne forme à) son questionnement prochain, lequel le prend en charge en retour. Dit autrement : prendre la parole thématiquement sur un objet, en l’Entre-Traditions et son règne des vérités présumées, c’est avant tout la lui donner *pré-thématiquement*, pour autant que l’objet d’une philosophie, comme l’objet de toute science hu-

maine, peut seulement être repensé l'ayant toujours et déjà été dans un autre horizon épistémologique.

Deuxièmement par conséquent, en l'Entre-Traditions, le philosophe pris dans l'articulation en nœud promet un nouvel horizon philosophique, une possibilité renouvelée de philosophie. Discours d'aval, chaque philosophie participant du philosophe africain en l'occurrence se ressentira forte et fière des vérités présumées que lui fournissent les traditions en présence au moment de sa configuration, étant à la fois partie intégrante et partie prenante dudit philosophe, concourant à dignité et à droits égaux à leur fécondation mutuelle. Le chemin qui nous mène jusqu'à ce point est, en propre, celui-là même d'une éthique de la transgression.

L'auteur

Lomomba Emongo (Canada)

Né à Katako-Kombe, au cœur de l'actuelle République Démocratique du Congo, l'écrivain Lomomba Emongo est membre de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique, basée à l'Université du Québec à Montréal (Canada). Il est aussi professeur associé au Département de philosophie de la même université où il est également Chargé de cours à la Faculté des Sciences humaines. Pendant plus de sept ans, il a été chercheur et animateur culturel à l'Institut Interculturel de Montréal (Canada) bien connu en Amérique du nord pour ses recherches et publications sur l'interculturalisme. Il a été boursier de MISSIO puis du Deutsher Akademischer Austauschdienst et a préparé sa thèse de doctorat sur *La tradition comme articulation ambiguë* à la Ruprecht Universität Heidelberg (République fédérale d'Allemagne.)

Parmi ses publications : *La vraie histoire de la princesse Osango* (Mémoire d'encrier, 2006), un ouvrage en collaboration : *Le changement en panne au Congo/Zaire : de Mobutu à Kabila* (Éditions les 5 continents, 2001), *L'esclavage moderne. Le droit de lutter* (L'Harmattan, 1997), *Le devoir de libération. Esclave, libère-toi toi-même* (L'Harmattan, 1977), *L'interculturalisme sous le soleil africain. L'Entre-Traditions comme épreuve du nœud* (Institut Interculturel de Montréal, 1997), *Muana-Mayi, le parisien* (Éditions les 5 continents, 1998), *L'instant d'un soupir* (Présence Africaine, 1989), deux ouvrages sous sa direction : *Une poignée de soleil. Hommage au cinéma d'animation d'Afrique noire* (Studio Malembe Maa et Ciné-Club de Wissembourg, 2001) et *L'État-Nation en Afrique contemporaine. Facticité et prospective* (Terroirs, 2006), quelques chapitres d'ouvrages dont le dernier : « Modernité ou tradition ? Le faux dilemme africain » (In So-soe, L., *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et ciotyenneté*, L'Harmattan & Les Presses de l'Université, 2002), une dizaine d'articles avec comité de pairs dont le dernier : « L'éducation en contexte africain ntu, dans la perspective de la tradition », (In *Interculture*, 2005), plusieurs rapports de recherche-action et revue de littérature.