

## L'IDÉE DE PHILOSOPHIE AFRICAINE

L'idée de philosophie africaine se donne à nous, hormis l'épisode négativiste de l'idéologie de la mentalité primitive, de par les sinuosités de son histoire tumultueuse, comme une tension constante à l'interstice de l'universel et du particulier.

Elle s'est, pendant longtemps, exprimée dans une quête de la spécificité, avec l'idée que, prenant appui sur les formes symboliques<sup>1</sup> de l'espace négro-africain, il pouvait et devait y avoir une philosophie qui dirait l'africanité dans son essence ou tout au moins la porterait explicitement en son sein.

Depuis, beaucoup d'encre aura coulé promouvant une évolution de la question que ce propos souhaiterait montrer.

Pour y arriver, notre procès de lecture passera en revue les moments essentiels qui ponctuent l'idée de philosophie africaine : le préjugé raciste, l'ethnophilosophie, la critique de l'ethnophilosophie, le dépassement de la problématique.

C'est dire que nous nous inscrivons dans une perspective historique pour une quête de repères à partir desquelles nous pourrions assigner à l'idée de philosophie africaine un sens, sous le double rapport de la signification et de la direction. Alors, nous rencontrons une dimension importante de la philosophie.

La philosophie, on le sait, est tributaire de son histoire, si bien qu'Hegel affirme que «*l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même*»<sup>2</sup>, dévoilement progressif de la vérité une dans ses visées par-delà les modalités différentes de sa quête. Il s'y ajoute que l'histoire de la philosophie est elle-même liée à l'histoire des idées dominantes, laquelle entretient d'étroits rapports avec l'histoire concrète, sociale et politique des hommes. Cela implique, dans l'investigation de la

---

<sup>1</sup> Ce sont elles que Mamoussé Diagne, à la suite d'Honorat Aguessy, désigne par le terme d'*orature*.

<sup>2</sup> Hegel, Introduction au cours de Berlin, Leçons sur l'histoire de la Philosophie, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Idées, tome 1, (1954) 1970, p. 50.

philosophie, en tout ou partie, la prise en compte de ces différents niveaux de détermination.

Le premier, celui de la filiation interne à la philosophie, se conçoit aisément en ce qu'il n'est possible de marquer la rupture que sur fond d'une compréhension préalable, d'une évaluation du déjà construit, pour en saisir les limites et proposer des palliatifs. Alors, ce n'est pas autre chose que mettre en application la *négation au sens hégélien* du terme, qui suppose une *assimilation* première, de la tradition antérieure, précisément, l'évaluation de son legs pour retenir ce qui en elle est fondé en raison et se départir de l'insuffisamment validé, puis un *dépassement* au sens de la production de l'inédit, comme nouveauté ou actualisation de l'ancien.

Autrement dit, le prix à payer pour inscrire une option propre sur l'idée de philosophie africaine est d'en retracer les moments essentiels, d'en saisir les sinuosités le plus précisément et le plus largement possible que le permettrait l'information disponible..

Le second conduit à une sorte d'«*épistémê*», au sens de Michel Foucault, d'une réflexion sur les conditions idéologiques<sup>3</sup>, c'est-à-dire de la nomenclature des idées habitant la conscience d'un individu ou d'une collectivité à un moment de son histoire, pour retrouver la justification, externe au discours proprement philosophique, d'où partirait une préoccupation couronnée par la construction d'une option ou d'un courant philosophique.

Le dernier rappelle simplement que, pour autant que la philosophie soit, suivant le mot de Hegel, la saisie de son temps en pensée, celle d'une époque prise dans le moule de l'évolution<sup>4</sup>, le philosophe est aussi d'une époque qui exerce sur lui, consciemment ou non, une efficace dont la connaissance est souvent utile à la saisie de sa perspective.

---

<sup>3</sup> On aura compris que l'idéologie s'entend ici au sens propre, que nous retrouvons chez Destut de Tracy, et non dans la signification marxiste.

<sup>4</sup> L'époque et l'évolution sont les deux acceptions à donner au temps ; leur imbrication se conçoit en ce que l'époque est toujours un moment déterminé dans la chaîne des périodes qui ponctuent l'évolution.

Cela dit, ne serait-ce que pour indiquer les modalités de complétude à apporter à ce propos, considérons les caractéristiques qu'il nous semble essentiel de relever à propos de l'idée de philosophie africaine.

L'idée de problématique qui depuis assez longtemps s'articule à celle de philosophie africaine requiert une claire acception préjudicielle. Se distinguant d'une part du problème qui n'appartient pas proprement à l'espace de la philosophie et d'autre part de la question dont elle participe cependant, la problématique consacre une interrogation portant sur l'existence et/ou l'essence d'une réalité. Qu'il y ait une problématique de la philosophie africaine signifie alors clairement que son être aura longtemps été en question.

De cet état de fait atteste son histoire même si elle connote aussi une insistance sur d'autres questions. *«Enumérés du plus apparent au plus discret, ces thèmes sont : la définition de la philosophie, le choix de la méthode la plus apte à favoriser l'émergence d'une philosophie assurée d'être africaine en même temps que philosophique, la question de savoir si la philosophie a existé dans le passé des cultures africaines et si certaines formes de sa pensée encore actuelle sont susceptibles d'être tenues pour philosophiques ; et, enfin, le problème de la langue dans laquelle il conviendrait de philosopher.»*<sup>5</sup>

Le procès d'élucidation visant à produire, à terme, un concept raisonnable de philosophie africaine prouvera certainement la solidarité de l'espace de questionnement ainsi ouvert.

Ce champ théorique nous met en présence d'une littérature diversifiée articulant, pour l'essentiel, deux thèses contradictoires. La première entend retrouver dans la tradition africaine des unités composites d'une philosophie à exhumer. La seconde récuse toute "philosophicité"<sup>6</sup> à une telle démarche. Dans le premier cas, il s'agit de l'ethnophilosophie et, dans le second, de sa critique.

Leur controverse est le produit d'une réaction contre le préjugé raciste de la mentalité primitive des noirs dont il sied d'indiquer les principales formulations. Ledit préjugé et son

---

<sup>5</sup> I.-P.L. Lalèyè, "La philosophie africaine et le problème de l'enseignement de la philosophie en Afrique", *Revue Sénégalaise de Philosophie* n°11, Dakar, N.E.A., 1987, p.104.

<sup>6</sup> Le terme est de Lalèyè.

invalidation prendront des formes différentes qui seront fonction tant du domicile d'élection de leurs auteurs que du moment historique considéré. Remarquons, pour le comprendre, que cette problématique est d'origine européenne et ne sera prise en charge par des africains que par après.

Nous rencontrerons cette part occidentale dans la position de la question en considérant les deux termes de l'alternative tels qu'ils se donnent dans le champ théorique africain. Il y aura enfin à se demander s'il est légitime de continuer à lire l'idée de philosophie africaine en termes problématique. Mais, puisque toute la controverse est partie d'une réaction contre un préjugé, il convient avant tout de lui donner contenu.

## I. LE PRÉJUGÉ RACISTE

Il prend forme dans l'histoire des idées dominantes de l'époque, autour des années 1945, histoire jusque-là marquée par la préséance des thèses primitivistes et négativistes de Lucien Lévy-Bruhl et de ses épigones occidentaux. Dans cette optique, le monde est composé de sociétés à degrés inégaux d'évolution. Le summum de cette évolution est la civilisation représentée par les sociétés occidentales ; toutes les autres sont inférieures, primitives. L'instrument de ce dénivellement est l'usage plus ou moins marqué de la raison. Et il se trouve que les sociétés inférieures sont réglées selon une mentalité mystique et prélogique. Cela fait qu'elles n'ont pu s'élever à la conceptualisation et partant à la philosophie.

Ce préjugé, plus connu avec Lévy-Bruhl, remonte au moins à David Hume qui affirme le manque d'intelligence des noirs. *«Je suspecte les Nègres et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche ni d'individu illustre par ses actions ou par sa capacité de réflexion... Il n'y a chez eux ni engins manufacturés, ni art, ni science. Sans faire mention de nos colonies, il y a des nègres esclaves dispersés à travers l'Europe ; on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence.»*<sup>7</sup>

Cela préfigure l'absence de pensée profonde que connote la conception de Hegel pour qui l'expression la plus haute de la pensée est la philosophie. Elle est la pensée de l'Absolu

---

<sup>7</sup> David Hume, "Of National Characters" dans *The Philosophical Works of David Hume*, édité par T.H. Green et T.H. Grosse, Londres, 1852, volume I, p.252.

dans laquelle s'exprime le caractère libre et absolu de la pensée qui se subordonne tout. La philosophie n'a pu naître et s'installer que là où règne la liberté. Or, il se trouve que le continent noir africain ne connaît ni raison ni liberté ; aussi est-il hors de l'histoire universelle. *«L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noir de la nuit... c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle»*. C'est pourquoi, poursuit Hegel, *«Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline.»*<sup>8</sup>

Cette sanction négative de Hegel est à peine atténuée par la perspective de Raoul Allier qui part du postulat selon lequel l'exercice des fonctions mentales est l'indice d'humanité. A priori, les Noirs sont des hommes ; seulement, ils ont une mentalité singulière, dominée par la magie. Cela les différencie des blancs, des civilisés, qui arrivent à se subordonner la croyance magique par leur plus grande capacité de réflexion. Autrement dit l'homme noir est doté d'une mentalité mi-logique, mi-raisonnante, d'une part, et semi-magique, de l'autre, avec, cependant, détermination en dernière analyse de celle-là par celle-ci.

Par-delà la variation des formulations, on retrouve une constante du préjugé raciste: l'inaptitude du Noir à produire un discours philosophique. C'est contre une telle idée que s'érigera l'ethnophilosophie.

## II. L'ETHNOPHILOSOPHIE

La désignation '*ethnophilosophie*' pour caractériser ce mode de pensée a été le fait de P. J. Hountondji et M. Towa qui l'introduisirent dans la littérature philosophique africaine vers les années soixante-dix avec un contenu critique et péjoratif ; longtemps, on a pensé qu'ils en étaient les créateurs.

---

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduit par Kostas Papanioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, collection 10/18, 1979, pages 247, 251 et 269.

Seulement, depuis la conférence de Hountondji sur «*La politique en philosophie*», en marge du colloque Interafricain sur la Philosophie et son enseignement<sup>9</sup>, on sait que le mot est emprunté à l'Autobiographie de Kwamé Nkrumah. Sa seule mention s'y lit dans la phrase suivante : «*J'abandonnai mes recherches en ethnophilosophie, sujet de ma thèse originale, et décidai, par contre, de préparer une autre thèse sur ce qui était à l'époque une nouvelle théorie de connaissances, le "Positivisme logique"*»<sup>10</sup>.

Mais généralement, affirma Hountondji, vers les années quarante «*on parlait d'ethnophilosophie comme on parlait d'ethnozoologie, d'ethnobotanique ; on parlait des ethnosciences en général comme branches particulières de l'ethnographie se chargeant d'examiner, d'interroger, d'étudier le corpus de connaissances des peuples qui sont traditionnellement l'objet de l'ethnographie ou de l'anthropologie. Donc le mot n'est pas nouveau.*»

Remarquons, par ailleurs, que Paulin Hountondji signale, dans Combats pour le sens que le terme d'ethno-science ne sera vraiment usuel qu'à partir de 1950. Aussi faut-il plus précisément considérer «*que Nkrumah tentait, au début des années quarante, et en accord avec son directeur de thèse, E. A. Singer, de promouvoir une discipline nouvelle -l'ethnophilosophie- en prenant modèle sur des spécialisations déjà avérées de l'anthropologie culturelle, notamment l'ethnobotanique, l'ethnozoologie et l'ethnobiologie, dont le concept générique, toutefois, ne devait formellement apparaître que plus tard*».

En tout cas, le véritable point de départ de ce courant est incontestablement la perspective inaugurée par le Révérend Père Placide Tempels.

Religieux envoyé dans l'espace Baluba pour une mission d'évangélisation, il rencontre une résistance l'inclinant, dans un premier temps, comme tout blanc à l'époque imbibé du préjugé raciste, à penser qu'il avait affaire à des idiots ou tout au moins à des personnes à l'intelligence peu développée, ce qui expliquait leur incompréhension. Par suite, il s'est dit qu'il se pouvait que la réaction des noirs relève plus d'une indifférence, justifiée par le fait

---

<sup>9</sup> Colloque Interafricain sur la Philosophie et son enseignement, Dakar, 18-21 mars 1985.

qu'ils auraient quelque chose d'identique dans la fonction et qui, par conséquent, empêchait qu'ils accèdent à l'acceptation de l'Évangile qu'il leur proposait, que de quelque déficience intellectuelle. Et, si tel était le cas, sa seule chance de réussir sa mission était de trouver cet écran et de voir comment l'articuler au dogme biblique.

Ayant affaire à une culture de l'oralité, il n'a alors pu que s'arrêter aux lieux où une telle civilisation consigne l'expérience accumulée, en l'occurrence les formes symboliques. L'attention accordée aux mythes, contes, proverbes et légendes le conduit à soupçonner, à leur principe, une conception de l'être comme force. *«Je crois serrer de plus près la vérité si je définis la notion d'être du primitif : l'être est force. Pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est même bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui, la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense».*<sup>11</sup>

C'est ici un écart différentiel par rapport à la conception occidentale, statique, de l'être, l'idée de force vitale donnant une connotation dynamique à l'être, surtout si l'on y adjoint les trois principes qui lui sont corrélés. Le premier indique que la force croît et décroît, est donc d'intensité variable. Le second fait état de la possibilité pour une force supérieure de «déforcer» ou de «renforcer» une force inférieure. Le troisième est une hiérarchisation des êtres : au sommet se trouve «la force suprême» (Dieu), après elle viennent les «archipatriarches», créateurs du clan, puis les «défunts par ordre de primogéniture», ce qui fait que le mort d'il y a un mois a plus de force que celui d'hier, puis encore les «hommes vivants», ensuite les «animaux et végétaux», enfin les minéraux.

La position conférée aux hommes vivants ne les empêche pas d'être le centre de cette hiérarchisation, puisque les forces qui leur sont supérieures ne sont en réalité que des intermédiaires entre la force suprême et eux, et celles qui leur sont subordonnées n'ont été créées que pour servir les hommes vivants. C'est alors une conception humaniste, qui rejoint la tradition classique, en ce sens que toute philosophie est, en dernière analyse, centrée sur l'homme.

---

<sup>10</sup> Kwamé Nkrumah, *Autobiographie*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 64.

<sup>11</sup> R. P. Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, trad. A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, (1949, 1961) 1965, p. 34-35.

Mais encore, l'idée de force vitale étant au principe de toutes les conceptions des bantu, le fonds commun qui anime toutes les manifestations de la vie culturelle, Tempels en fait le noyau d'une philosophie partagée par tous les bantu mais sans qu'ils en aient conscience. Ici s'exprime une particularité : c'est une philosophie collective et inconsciente. *«Nous ne prétendons pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : "tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais "à la manière dont nous "savons "».*<sup>12</sup>

Dans la voie tracée, s'inscrit par suite l'Abbé Alexis KAGAME avec l'intention d'évaluer le propos de Tempels. Figure déterminante de l'ethnophilosophie africaine, il s'arrête aux formes symboliques en ce qu'elles ont de plus originaire : la langue. Partant du fait que pour *«philosopher, il faut pouvoir exprimer des entités abstraites»*, il s'attache à éprouver l'aptitude du kinyarwanda à conceptualiser. Le résultat en est la détermination de quatre catégories résumant la table aristotélicienne des prédicaments.

"*Umuntu*" signifie l'être qui a l'intelligence, "*ikintu*" l'être qui n'a pas l'intelligence, "*ahantu*" l'être localisateur et "*ukuntu*" l'être modal.

A comparer avec ce qu'avait établi Aristote, on constate la substitution de quatre catégories qui montrent *«clairement que le radical ntu a le sens générique de "quelque chose", "un être"»*.<sup>13</sup> Mais cette substitution renvoie en réalité à une nouvelle distribution des manières de dire l'Être. Si chez Aristote *«les sens de l'Être sont en nombre égal aux catégories»*<sup>14</sup>, ici, d'une part, une même catégorie peut connoter plusieurs sens de l'Être et de l'autre un même sens de l'Être (chez Aristote) est rendu par deux catégories différentes. Ainsi la correspondance s'établit comme suit : "*umuntu*" et "*ikintu*" renvoient à la substance, "*ahantu*" désigne à la fois le lieu et le temps et "*ukuntu*" dit les modalités de l'être : quantité, qualité, relation, position, action, passion, possession.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>13</sup> A. Kagame, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956, p. 49 et 108.

<sup>14</sup> Aristote, *Métaphysique*, D, 7, 1017 a 23.

Les caractéristiques essentielles de la philosophie bantu nous sont, par suite, données par Kagame qui livre les résultats de son enquête prouvant l'existence de cette philosophie : «...elle a été lancée sur la trajectoire il y a de cela des millénaires. Les premiers initiateurs bantu qui, à leur insu, en ont posé les fondements, l'ont transmise à leurs descendants, d'une génération à l'autre. De même que les initiateurs l'ont tissée à leur insu, ainsi les générations suivantes n'en avaient jamais pris explicitement conscience : ils se contentaient d'en vivre ; elle était comme le principe vital de leurs pensées. Par certains côtés en effet, elle était la charpente de leur religion : ses principes en constituaient le dogme fondamental.

*Par elle et en elle avait été imaginés l'origine, le déroulement et le terme de l'exister de l'homme sur cette terre. Par elle et en elle, le rôle des existants choses au service de l'homme avait été fixé. Par elle et en elle, la nature imaginaire du cosmos avait été élaborée, en vue de donner du repos à l'esprit de l'homme qui ne pouvait, d'une génération à l'autre, se résoudre à se poser d'insolubles questions.»*<sup>15</sup>

On y voit qu'il s'agit d'une philosophie fondée depuis la nuit des temps, par des «initiateurs», des «philosophes intuitifs».<sup>16</sup> Elle est aussi forgée inconsciemment, à «l'insu» de ses créateurs et vécue de la même manière par les générations suivantes ; par ce biais, on voit sa dimension collective. C'est une philosophie implicitement formulée, plus vécue que pensée et c'est pourquoi elle peut traverser toute l'histoire des bantu en demeurant identique à elle-même, sans changement aucun ; en cela elle est immuable.

De plus, en tant qu'elle résout, une fois pour toute, les préoccupations existentielles des bantu, elle prend la forme d'une sagesse ; c'est là une caractéristique qui n'échappera pas à la critique.

Par ailleurs, on voit qu'elle est le support de la religion qu'elle informe ; elle fait aussi de l'homme un maître de céans dans la nature. C'est un véritable finalisme humaniste qui installe l'homme dans une sagesse sécurisante le dispensant désormais de philosopher.

A cela s'ajoute un autre trait distinctif de la philosophie bantu. Celle-ci est essentiellement dynamique dans la mesure où l'existence est déterminée «*en fonction de son*

<sup>15</sup> Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, pp. 305-306.

<sup>16</sup> «... c'est-à-dire qui ont pénétré dans les problèmes fondamentaux des êtres, en ont fixé une terminologie adéquate, mais sans prendre effectivement conscience du rôle qu'ils jouaient». A. Kagame, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, op. cit., p. 37-38.

*opération, de son mode d'agir*". En réalité, ce dynamisme est second car "il faut se rappeler qu'elle (la philosophie bantu) *est* (comme toute philosophie) *premièrement statique*".

On notera que c'est là une manière de se démarquer de Tempels. Si l'idée de la "*force vitale*" qui expliquait le dynamisme de la philosophie bantu est maintenue, ce n'est plus pour déterminer une essence absolue de l'être bantu mais simplement indiquer une accentuation car dans toute philosophie "*il y a fatalement l'aspect statique et dynamique à la fois !*"<sup>17</sup>. Avec Kagame en effet on ne peut plus dire "*l'être est force*" (Tempels), l'être étant rendu par le "*ntu*" qui est catégorisé dans une classe par les divers déterminatifs.

Il n'en reste pas moins qu'il y a des convergences nombreuses qui concernent leurs présupposés et les conclusions retenues.

Aussi, le résultat de l'ethnophilosophie peut se lire au travers des perspectives de Tempels et Kagame, retenues ici à titre d'exemples, comme production d'une philosophie inconsciente, parce que collective mais aussi humaniste.

Il s'y ajoute que, partie à la recherche d'une philosophie commune aux Africains, l'ethnophilosophie en a découvert plusieurs, puisqu'on parle d'une philosophie bantu, d'une fon, d'une eve, d'une wolof, etc. Sa méthode se caractérise par la recherche, dans la tradition culturelle africaine, d'éléments passibles d'un traitement philosophique. Les formes symboliques (mythes, contes, légendes, proverbes, etc.) ont alimenté le projet et il a suffi de les interpréter en recourant à un modèle occidental, à des fins de comparaison, pour marquer l'originalité de l'espace africain. On voit ainsi que, d'une manière générale, l'ethnophilosophie affirme l'existence d'une authentique philosophie africaine désignant «*la compréhension, l'attitude d'esprit, la logique et la perception sous-jacente à la manière dont les Africains pensent, agissent ou parlent dans les différentes situations de la vie*»<sup>18</sup>.

Sa démarche a visé une revalorisation des traditions africaines dans une perspective philosophique susceptible de leur donner un supplément de validité.

---

<sup>17</sup> Ibid., p.121.

<sup>18</sup> John MBITI, Religions et Philosophies Africaines, trad. C. Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972, p. 10.

L'ethnophilosophie n'a cependant pas été la seule à occuper l'espace théorique africain. Un courant critique a pu s'y faire une place qu'il convient de situer.

### III. LA CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE

De même que l'ethnophilosophie n'est pas seulement africaine, sa critique est, à ses débuts, le fait de non africains.

Les premières réfutations s'adressaient moins aux Africains qu'aux Occidentaux. En effet, Aimé Patri reproche à Tempels d'une part l'extension abusive de son étude faite sur les Baluba à l'ensemble des bantu et d'autre part la confusion qu'il installe dans le concept de philosophie qu'il ramène à celui de sagesse. *«Cette manière de comprendre la philosophie, écrit-il, peut se justifier à cette réserve près que si les Bantous disposent, comme tous les autres peuples dits "primitifs" d'une sagesse traditionnelle, ils sont dispensés de se livrer à d'inquiètes recherches comme celles des Occidentaux. Ces derniers, lorsqu'ils se déclarent amoureux de la sagesse, doivent reconnaître que c'est à défaut de la posséder. Le terme de "sagesse bantoue", employé dans le corps de l'ouvrage, pouvait donc être plus adéquat que celui de "philosophie"».*<sup>19</sup>

Cette dernière critique sera reprise par Franz Crahay. Il distingue un sens vulgaire et distrait qui renvoie à la vision du monde, à la sagesse, de l'usage rigoureux et informé de la philosophie. Le propre de la philosophie est d'être *«une réflexion explicitée, analytique, radicalement critique et autocritique, systématique au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle.»*<sup>20</sup>

Il s'agit alors de comprendre que la philosophie n'est pas la sagesse mais ce par quoi on y accède, un procès d'acquisition toujours à renouveler plutôt qu'un acquis définitif. La philosophie, c'est la suspicion constante jetée sur toute connaissance acquise et sécurisante qui peut tenir lieu de sagesse ; en cela elle est inquiétude.

---

<sup>19</sup> Aimé Patri, "Y a-t-il une philosophie bantoue?", *Présence Africaine* n°2, Janvier 1948, p. 203.

<sup>20</sup> F. Crahay, "Le décollage conceptuel : condition d'une philosophie bantoue", *Diogène* n° 52, Paris, Gallimard, 1965, p. 63.

Et par-là voit-on un détour pour invalider l'idée d'une philosophie implicite, clairement récusée à propos de Tempels.

A ces critiques théoriques s'ajoute l'analyse politique d'Aimé Césaire dans une célèbre page aux passages si ironiques du Discours sur le Colonialisme où il fait voir la fonction idéologique de diversion de l'ouvrage du Père Tempels destiné à "*faire pièce*" à la montée du communisme.

Car Tempels se refuse à considérer la situation matérielle d'oppression des Bantu. Il préfère désigner le lieu du besoin comme étant celui d'une revalorisation ontologique en essayant de montrer que «*l'ordre ontologique qui définit le monde vient de Dieu et, décret divin, doit être respecté*». Par-là est légitimée la domination coloniale. Or on sait que Césaire est obnubilé par la situation historique des peuples noirs dominés à l'instar du sien. C'est pourquoi, il précise, dans une note, qu'il «*s'en prend non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire.*»<sup>21</sup>

Si cette invalidation non africaine de l'ethnophilosophie n'en épuise pas l'espace, il reste qu'elle a dressé un canevas dans lequel des philosophes africains vont s'inscrire sur le mode du dépassement. Dans cette optique, Fabien Eboussi-Boulaga, Marcien Towa et Paulin Hountondji prendront à partie l'ethnophilosophie selon des perspectives certes différentes mais qui se recourent en dernière analyse.

Dans "*Le bantu problématique*", la méthode de Tempels est présentée comme relevant d'une "*philosophie ethnologique*" et reposant sur une pétition de principe. La thèse centrale de La Philosophie Bantoue est disqualifiée du fait de l'impossibilité d'une ontologie de la force vitale. Elargissant le champ de sa critique, Eboussi-Boulaga apprécie l'œuvre de Tempels dans sa fonction ultime qui est de rectifier non point une faute mais une simple erreur d'appréciation des colonisateurs. Cette rectification vise une réorientation de la domination coloniale de manière à la rendre plus performante. La colonisation n'est pas dénoncée en elle-même, parce que mission civilisatrice, généreuse entreprise d'émancipation des Noirs bantu ; elle est légitimée en dernière analyse.

---

<sup>21</sup> Aimé Césaire, Discours sur le Colonialisme, Paris, Présence Africaine, (1950) 1976, p. 36.

C'est ce qu'exprime Eboussi-Boulaga lorsque, parlant de la philosophie attribuée aux Bantu et qui cependant appartient à Tempels, il écrit : «*Cette philosophie est née d'une inquiétude de l'action, et se met au service d'une cause ; elle est utilitaire et envisage tout sous l'angle de "l'exploitation" puisqu'elle veut comprendre afin d'avoir prise sur les Bantous, afin de "corriger", de "trier"... ce qui est valide de ce qui est faux, afin que ce qui possède une vraie valeur puisse servir immédiatement à l'éducation et à la civilisation de ces primitifs.*»<sup>22</sup>

Par suite, Marcien Towa s'attèle essentiellement à dénoncer la méthode des ethnophilosophes. «*Leur façon de procéder, écrit-il, n'est ni purement philosophique ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'ethno-philosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la philosophie africaine. De la sorte l'ethno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie.*»<sup>23</sup>

Il se souciera aussi de montrer qu'il importe non de ressusciter quelque philosophie mais d'en créer une en la subordonnant au projet politique qui consiste à rattraper puis dépasser l'Occident par la saisie et l'adaptation à notre contexte du secret de sa puissance.

Le secret de la puissance de l'Occident réside dans la science et la philosophie et il s'agit de se les approprier. Mais du fait que des rapports privilégiés les unissent, dans la mesure où elles reposent sur le même principe qui consiste à ne rien présupposer, et qu'elles ne se séparent que par la spécialisation et la particularisation des différentes sciences, il suffira d'interroger la philosophie occidentale pour repérer le secret de l'Europe. Hegel sert de paradigme, puisqu'il fait de la philosophie «*la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée.*» Ce qui suppose une liberté de la pensée et partant la liberté en général. En elle réside tout entier *l'esprit de l'Europe* dont il faut s'armer.

Mais c'est avec Hountondji qu'on a la critique la plus systématique qui embrasse l'ethnophilosophie dans ses formes différentes. Faute de pouvoir en livrer ici le détail, retenons d'elle trois remarques. La première concerne la source de la philosophie produite qui

---

<sup>22</sup> F. Eboussi-Boulaga, 'Le bantu problématique', *Présence Africaine* n° 66, 1968, p.24.

<sup>23</sup> M. Towa, *Essai sur la Problématique Philosophique dans l'Afrique Actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 31.

n'est pas contrôlable et partant se dérobe à tout conflit d'interprétations nécessaire à la validation d'une philosophie déjà là, devant simplement être reproduite. La seconde accuse son discours d'être extraverti, d'instaurer un dialogue avec l'Autre, d'être tenu pour l'occidental et non pour ses compatriotes. Enfin, la plus importante relève la présence du mythe idéologique d'une philosophie collective et inconsciente n'étant en dernière analyse qu'une réévaluation de la "*pensée primitive*".

Par suite, la critique que fait Hountondji de l'ethnophilosophie lui permet d'installer un nouveau concept de philosophie africaine qui ne prend plus prétexte de l'africanité pour produire un "*langage en folie*" au nom de l'unanimisme. Son but est la promotion d'une orientation nouvelle qui demande la libre expression des idées pour l'instauration d'une *«tradition philosophique et scientifique du plus haut niveau, une recherche plurielle, contradictoire. Ce n'est pas par la matraque que nous réaliserons l'unité de pensée au sein de nos peuples. C'est au contraire en reconnaissant à tous et à chacun le droit à la parole, le droit à l'erreur et à la critique.»*<sup>24</sup>

On le sent, l'enjeu de la critique de l'ethnophilosophie, pour éminemment théorique qu'il est, n'en reste pas moins politique.

Au total, nous avons ainsi, avec la critique, une disqualification du projet, de la méthode et des résultats de l'ethnophilosophie. Il reste qu'elle n'aura pas suffi à mettre un terme à la controverse qui subit une profonde mutation.

#### IV. LES INDICES D'UN DEPASSEMENT

La critique de l'ethnophilosophie a donné naissance à une contre-critique ou "*ethnophilosophie seconde formule*", suivant l'expression d'Hountondji. Avec elle apparaît une littérature plus savante et plus exigeante, destinée à faire échec à la critique et qui prendra des formes différentes. Elle appellera une réaction qui en limitera les excroissances. De la confrontation de ces deux registres l'on pourra certainement décider d'un dépassement de la problématique.

---

<sup>24</sup> P. J. Hountondji, *Sur la 'Philosophie Africaine'*, Paris, Maspéro, Textes à l'appui, 1980, p. 256.

Les options sont si diversifiées qu'il s'avère quelque peu difficile d'enfermer les courants de la contre-critique dans des catégories figées sans leur faire perdre leur richesse. Il est néanmoins possible d'opérer une délimitation en y distinguant quelques entités.

La première consacre un retour à l'ethnophilosophie traditionnelle soit globalement soit avec de légers réaménagements (Ngoma Binda, Assane Sylla, Ntite Mukendi).<sup>25</sup>

La seconde fait état d'un accord partiel avec la critique doublé d'un retour au projet de l'ethnophilosophie pour retrouver en Égypte (C.A. Diop), en Éthiopie (C. Sumner) ou construire une philosophie à partir de la tradition africaine, pour l'authenticité, par la méthode herméneutique (Nkombe Oleko).<sup>26</sup>

Une troisième composante s'exprime dans une disqualification de la critique surtout pour retrouver l'africanité à partir d'une option marxiste "massiste" ou "populiste" pour soit promouvoir une philosophie spontanée des masses, une philosophie collective (Olabiya Babalola Yaï) soit déclarer l'inutilité de la philosophie pour l'Afrique (Youssof Mbarane Guissé).<sup>27</sup>

Il y a, enfin, des variations individuelles, par tri, recoupement de positions et / ou singularités (Issiaka Prosper Laléyé, Alassane Ndaw).<sup>28</sup>

En somme, on est en droit de penser l'unité de ce courant dans cet effort, suivant des variantes, de récusation des critiques faites à l'ethnophilosophie. De plus, on constate un égal souci de soumettre l'histoire africaine à un traitement susceptible d'en faire surgir, d'une manière ou d'une autre, une philosophie qui ne renvoie pas «à une norme utopique et

---

<sup>25</sup> Ngoma Binda, "Comprendre Tempels", dans *Recherche, Pédagogie et Culture*, n° 56, Paris AUDECAM, 1982  
A.Sylla, *La Philosophie Morale des Wolof*, Dakar, Sankoré, 1978  
Ntite Mukendi, *Langues africaines et vision du Monde (La philosophie bantu comparée, d'Alexis Kagame)* dans *Revue Présence africaine* n° 103, Paris, 3<sup>ème</sup> trimestre 1977.

<sup>26</sup> C. A. Diop, *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, Chapitre 17.

<sup>27</sup> Olabiya Babalola Yaï, "Théorie et pratique en Philosophie Africaine misère de la philosophie spéculative critique de P. Hountondji, M.Towa et autres", dans *Revue Présence Africaine*, n° 108, Paris, 4<sup>e</sup> trimestre 1978.  
Youssof Mbarane Guissé, *Philosophie, Culture et Devenir Social en Afrique Noire*, Dakar, N.E.A., 1979.

<sup>28</sup> Issiaka-Prosper Laléyé, "La philosophie, l'Afrique et les philosophes africains : triple malentendu ou possibilité d'une collaboration féconde?", dans *Revue Présence Africaine*, n° 123, Paris, 3<sup>e</sup> trimestre 1982. De cet auteur on lira le récent ouvrage : *20 questions sur la philosophie africaine*, Saint-Louis, Xamal, 2003.  
Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine. Recherches sur les Fondements de la Pensée Négro-Africaine*, Dakar, N.E.A., 1983.

*idéologique de la philosophie*»<sup>29</sup>, autrement dit, au sens où l'a entendue la critique. Cette démarche est légitimée par la possibilité voire la nécessité reconnue de conférer à l'espace culturel négro-africain une spécificité. Mais alors, ne retrouve-t-on pas ainsi le credo de l'ethnophilosophie?

Paulin Hountondji serait certainement prêt à l'affirmer comme en atteste sa mise au point destinée à ses contempteurs.<sup>30</sup>

Il y a, en somme, une évolution des perspectives qui porte à penser qu'il n'y a plus beaucoup de sens à vouloir en rester au distinguo abrupt, ethnophilosophie / critique, qui alimentait la problématique à ses débuts.

Tirons à présent l'essentiel des enseignements d'une telle évolution.

A considérer le rapport de la contre-critique à la première forme de l'ethnophilosophie, on se rend compte que même si la perspective initiale demeure, la tendance générale est à la rectification. Celle-ci concerne essentiellement la méthode.

On remarque sous ce rapport, dans le cas d'un discours qui revendique nommément le champ de la philosophie, un souci de fondation qui s'appuie sur une interprétation de la tradition classique. Le traitement philosophique que l'on entend opérer sur les formes symboliques se justifie dans la mesure où l'histoire de la philosophie offre, semble-t-il, des exemples de ce type.

Que le discours ethnophilosophique vise à retrouver les traces de données philosophiques en interrogeant le passé africain, dorénavant, c'est toujours en opérant des rapprochements devant permettre l'identification à un système ou à une démarche philosophique reconnue dans la tradition occidentale. On voit ainsi que la tendance générale de la contre-critique fait des concessions importantes à la critique.

---

<sup>29</sup> Meinrad Hebga, "Éloge de l'ethnophilosophie", *Revue Présence Africaine* n°123, 3<sup>e</sup> trimestre 1982, p.27.

<sup>30</sup> Paulin J. Hountondji, "Que peut la philosophie?", dans *Revue Présence Africaine* n°119, Paris, 3<sup>e</sup> trimestre 1981 ; "Occidentalisme, élitisme : réponse à deux critiques", *Recherche, Pédagogie et Culture* n°56, Paris AUDECAM, 1982. A ces textes on peut aujourd'hui ajouter le dernier ouvrage de l'auteur, *Combats pour le Sens*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997.

Demeure son objet d'étude : l'existence d'une tradition de pensée africaine qui, nonobstant des différences certaines avec toute autre tradition, n'en mériterait pas moins le statut philosophique. Cette tradition est à retrouver pour définir les contours précis de notre spécificité.

Si tels sont les enseignements à tirer du rapport de la contre-critique à l'ethnophilosophie, qu'en est-il des formes successives de la critique ?

A vouloir prendre la mesure de l'évolution de la critique de l'ethnophilosophie eu égard à l'impact de la contre-critique sur elle, on note que l'effet immédiat réside dans un effort de clarification précisant le sens et partant les lieux du malentendu.

On voit alors que si l'ethnophilosophie avait été combattue, c'était surtout pour des raisons idéologiques liées au résultat qu'elle présentait. Il reste cependant certain que d'un point de vue théorique, la méthode est aussi en cause. Mais en fait, pour la critique, l'objet lui-même n'était problématique qu'en raison des préjugés et présupposés qui l'entouraient sous l'ethnophilosophie dès qu'on devait l'aborder. Préjugés et présupposés ayant été passés au crible de la critique, la nécessité d'étudier la réalité africaine, pour elle-même et en elle-même, devient un credo.

C'est ce que révèlent les fluctuations internes à la critique de l'ethnophilosophie. En effet, là réside, semble-t-il, l'explication du fait que des critiques se soient tournés vers l'interprétation de données culturelles africaines. C'est le cas de Towa<sup>31</sup> et de Eboussi-Boulaga<sup>32</sup>, qu'un typologiste qui en resterait à l'opposition traditionnelle, entre ethnophilosophie et critique, serait tenté de compter dorénavant au nombre des premiers.

A cela on voit qu'au souci de réfuter la démarche ethnophilosophique se substitue la tendance à la réflexion sur son objet.

L'évolution définie, dans ses grandes lignes, dans chaque camp, permet de faire le point et d'apprécier le type de rapport qui se noue entre la critique et la contre-critique.

---

<sup>31</sup> Marcien Towa, *L'Idée d'une Philosophie Négro-Africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.

<sup>32</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.

Même si en apparence les positions sont encore tributaires d'une opposition entre l'Afrique et l'Occident, ce qui fait comprendre que les accusations d'occidentalisme vont d'un camp à l'autre, il y a accord sur l'idée d'une réflexion nécessaire à mener sur le patrimoine culturel africain. En cela, l'ethnophilosophie a eu raison de s'accrocher à son objet.

La divergence de fond qui persiste concerne les niveaux d'intervention, les modalités d'approche de cette réalité. L'enjeu est une question de méthode, rappelle Hountondji ; il faudrait ajouter que la méthodologie est de plus en plus personnelle.

Mais, c'est dans cette impulsion ayant suscité une réflexion plus exigeante d'elle-même que la critique trouve sa vérité. En retour, elle est sommée de se soumettre à son tour à cette exigence et, partant, d'asseoir ses observations sur des analyses plus systématiques.

On a alors une orientation plurielle tenant compte des remarques des uns et des autres pour le plus grand bien de ce qui peut *raisonnablement* être nommé la philosophie africaine.

Nous en empruntons la formulation à Paulin Jidenu Hountondji.

*«J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes : l'ensemble précisément des textes écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques.»<sup>33</sup>*

Il suffira, pour la rendre valide et opératoire, de requérir, avec Ngangura Kasole, *«la qualification de celui qui qualifie. Une prétention n'est pas philosophique parce qu'elle se présente comme telle. Est habilité à se qualifier celui qui sait de quoi il parle.»<sup>34</sup>*

Ce critère de la qualification est d'autant plus utile qu'il permet d'éviter les malentendus déjà nombreux sur tout ce qui touche à la philosophie dans le continent

---

<sup>33</sup> P. J. Hountondji, *Sur la 'Philosophie africaine'*, Paris, Maspéro, Textes à l'appui, 1980, p. 11.

<sup>34</sup> Ngangura Kasole, *«Les anciens de la philosophie africaine et leur histoire»*, Recherche, Pédagogie et Culture, op.cit., p.39.

africain. Il indique également que l'africanité de la philosophie ne concerne plus que les productions d'Africains, philosophes de formation au moins, quel que soit leur contenu, pourvu seulement qu'il soit philosophique.

Autrement dit, l'expression philosophie africaine ne désigne ici que la nomenclature des discours proprement philosophiques tenus par des philosophes africains contemporains ou qui, ayant existé antérieurement, ont transcrit, textes à l'appui et authentifiés, leurs réflexions philosophiques.

**Louis-Roi-Boniface Attolodé**  
**Coordonnateur Pédagogique**  
**National de Philosophie**  
**CNFC / Dakar**