Séminaire M2, Philosophie politique, semestre 1 (EPI K5R20315)
Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne
Severine.Kodjo-Grandvaux@univ-paris1.fr

L'Afrique au prisme de la philosophie

Enseignante : Séverine Kodjo-Grandvaux

Séquence 2 : Le débat sur la philosophie africaine

Cette séquence (séances 2-3) reviendra sur le débat qui a porté sur la philosophie africaine dès la fin des années 1960 ; lequel a été amené à tester l'extension du terme même de philosophie, du fait même de sa déterritorialisation (hors d'Occident) et de sa reterritorialisation sur le continent africain.

Références bibliographiques :

- Stanislas Spero Adotevi, *Négritude et négrologues*, Le Castrol astral, 1998 [1972]
- Fabien Eboussi Boulaga, "Le Bantou problématique", *Présence africaine*, 1968, n°66, p.4-40
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1955.
- Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Karthala, 2005.

- Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Karthala, 2006.
- Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Maspero, 1977
- Alexis Kagame, *La Philosophie bǎntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des sciences coloniales, 1956.
- Issiaka Prosper Lalèyê, *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba : approche phénoménologique,* H. Lang & Cie,1970.
- Bado Ndoye, *Paulin Hountondji, leçons de philosophie africaine*, Riveneuve, 2022
- Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, E.J. Brill,* 1990
- Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, trad.fr. , Présence africaine, 1949.
- Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture,* Cambridge University Press, 1980.

Citations utilisées

Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, trad. fr., Présence africaine, 1949

« celui qui prétend que les primitifs ne possèdent point de système de pensée, les rejette d'office de la classe des hommes » (p.15).

« […] une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous, mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires.

Si l'on n'a pas pénétré la profondeur de leur personnalité propre, si l'on ne sait pas sur quel fond se meuvent leurs actes, il n'est pas possible de comprendre les Bantous. » (p.17)

« […]il est grand temps que chacun s'y mette, afin de rechercher et de définir la pensée fondamentale de l'ontologie bantoue, unique clé permettant de pénétrer la pensée des indigènes.

N'attendons pas du premier Noir venu, (et notamment des jeunes gens), qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.

Par les méthodes d'analyse et de synthèse de nos disciplines intellectuelles nous pouvons, donc devons rendre aux "primitifs" le service de rechercher, classifier et systématiser les éléments de leur système ontologique. » (p.15)

Aldous Huxley, *La Philosophie éternelle. Philosophia perennis*, 1945, Paris, Éd. Seuil, 1977, trad. fr. de J. Castier, p. 7.

« on trouve des rudiments de la *philosophia perennis* parmi le savoir traditionnel des peuples primitifs, dans toutes les régions de la terre, et, sous ses formes les plus pleinement développées elle trouve une place dans chacune des religions supérieures ».

Alexis Kagame, *La Philosophie băntu-rwandaise de l'Être*, 1956

« les principes philosophiques [de ces sociétés] sont invariables : la nature des êtres devant rester ce qu'elle est, leur explication profonde est fatalement immuable ». (p.17)

Kagame avance que les populations africaines « philosophe[nt] sans le savoir ». (p.17)

Paulin Hountondji, *Sur la 'philosophie africaine'. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, 1976

l'ethnophilosophie = la « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente » (p.21)

Les ethnophilosophes « con[çoivent] la philosophie sur le modèle de la religion, comme un système de croyances permanent, stable, réfractaire à toute évolution, toujours identique à lui-même, imperméable au temps et à l'histoire ». (p.58)

Ethnophilosophie = « entreprise folle et sans espoir » (p.46) durant laquelle le philosophe africain « reconstruit systématiquement la vision du monde des peuples africains [...] la pensée de ses ancêtres, la *Weltanschauung* collective de son peuple. » (p.46)

Hountondji reproche à Tempels d'avoir « ouvert la voie aux analyses ultérieures visant à *reconstruire* grâce à l'interprétation des coutumes, traditions, proverbes... une *Weltanschauung* particulière ». (p.14)

Les ethnophilosophes : « Ils ont cru *reproduire* des philosophèmes préexistants là même où ils les *produisaient*. Ils ont cru *raconter* alors qu'en fait ils *créaient*. Modestie louable, sans doute, mais aussi trahison : l'effacement du philosophe devant son propre discours était inséparable d'une projection qui lui faisait attribuer arbitrairement à son peuple ses propres choix théoriques, ses options idéologiques. » (p.21)

« J'appelle *philosophie africaine* un ensemble de *textes* : ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques" ».

« la philosophie africaine, pas plus que la science africaine ou la culture africaine en général, ne saurait être derrière nous mais devant nous, dans le geste décisif par lequel nous entreprenons, aujourd'hui, de la créer. Que cette création ne se fasse pas *ex nihilo*, qu'elle enveloppe nécessairement l'héritage du moment et ne soit, de ce fait, qu'une re-création, personne, certes, ne songe à le nier. Mais, de là à se replier simplement vers le passé, il y a un abîme ». (p.48)

« la tradition africaine n'est pas univoque, pas plus que celle de n'importe quel autre continent, qu'une tradition culturelle est toujours un héritage complexe, contradictoire, plurivoque, un système ouvert de choix multiples qu'il appartient à la génération présente d'actualiser partiellement, en valorisant tel choix plutôt que tel autre et en sacrifiant nécessairement tous les autres choix possibles ». Ce choix est « l'objet d'une lutte présente, d'un débat sans cesse rebondissant ». (p.228)

Bado Ndoye, *Paulin Hountondji, leçons de philosophie africaine*, Riveneuve, 2022

« Comme Husserl refusant un élargissement indu du concept de philosophie à des formes de savoir qui ne répondent manifestement pas aux critères consacrés de rigueur scientifique, Hountondji restreint la philosophie à la seule discipline académique telle que l'écriture en consacre la validité, non pas pour dire que la philosophie africaine n'existe pas, ce qui n'aurait aucun sens, mais plutôt pour mettre l'accent sur le fait qu'on l'a cherchée jusque-là dans des directions où elle ne pouvait objectivement pas se trouver, c'est-à-dire dans un recoin de notre âme immuable. » (p.76-77)

« Ce que dit Hountondji […], c'est qu'une fois constituée comme telle, quel qu'ait pu être le motif qui l'aura déclenchée, la philosophie devra s'ordonner aux pratiques scientifiques en vigueur parce que les questions qu'elle devra affronter se trouveront toujours déjà liées, d'une façon ou d'une autre, à l'espace théorique ouvert par la rationalité scientifique. L'histoire de la philosophie fourmille d'exemples qui montrent que celle-ci ne fait véritablement sens que si elle est articulée à l'histoire des sciences. Les deux histoires sont parallèles et, sans se confondre, se déterminent mutuellement selon une dynamique que les travaux d'Alexandre Koyré, par exemple, ont abondamment étudiée à partir de la révolution qui vit naître la science moderne au XVII^{e} siècle avec Galilée et Descartes. Koyré montre que les révolutions scientifiques ne produisent pas que de nouvelles connaissances

qui viennent s'ordonner aux anciennes de façon cumulative. Elles sont plutôt des moments de rupture au cours desquels l'esprit humain acquiert une nouvelle structure qui lui fait voir le monde autrement, ainsi que l'a montré d'ailleurs Thomas Kuhn dans son célèbre ouvrage, *La structure des révolutions scientifique.* » (p.90)

Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, Présence africaine, 2013

à propos de *Philosophie primitive* de Brelsford William Vernon et de *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels :

« L'Anglais avait ainsi tiré le premier mais sans doute pas le bon titre : lui, accorder l'adjectif "primitive" était édulcorer passablement la portée du mot "philosophie". On pensait irrésistiblement "mentalité" à la place. Associer en revanche la "philosophie" aux "Bantu", un groupe précis de peuples africains, était d'un tout autre poids : ici, un sujet africain, même collectif, était déclaré porteur d'un système philosophique. »

« dans une culture de l'oralité, le besoin de mémoriser et de conserver est si pressante qu'il ne saurait faire place à l'examen critique de ce contenu qu'il faut transmettre » (p.73).

« Si l'on admet avec Mamoussé Diagne qu'une "civilisation de l'oralité" se caractérise par des mécanismes de "dramatisation de l'idée", il est possible de

voir comment, dans un certain nombre de textes oraux, l'idée est transmise en même temps que son négatif, sa propre critique donc ; ce qui est sa dramatisation est également son drame au sens fort de sa mise en scène et *en conflit* avec son Autre. »

« Sur la question de savoir si un retour critique sur soi est possible s'agissant du discours oral, je reviens à un point que j'ai souligné ailleurs : il faut que nous comprenions la manière spécifique dont "la Tradition [peut] être réévaluation d'elle-même, se faire critique de soi". Cela suppose de reconnaître l'existence d'un autre procédé à l'œuvre : l'intertextualité. Ode Ogede [chercheur nigérian] fait le constat que la critique en général manque une clé de lecture essentielle de la littérature africaine lorsqu'elle ignore le rôle qu'y joue l'intertextualité. Il appelle cette lecture à prendre pleinement en compte la "dynamique cachée" de la créativité littéraire sur le continent selon laquelle "les écrivains africains altèrent les styles des uns des autres en puisant dans des textes plus anciens de quoi en créer de nouveaux !". O. Ogede a certainement raison et cela au-delà de la seule littérature : comprendre l'oralité c'est comprendre qu'y joue aussi l'intertextualité, c'est-à-dire cet art de produire un texte (qu'il soit oral ne change rien) dans une relation à un autre texte que le nouveau évoque de différentes manières, le citant, ou y faisant seulement allusion, l'imitant, le mimant, le subvertissant, le tournant en dérision parfois... C'est justement ainsi que l'oralité fait retour sur soi, devient reprise crique de ses propres récits et donc des savoirs et des valeurs qu'ils peuvent véhiculer pour les transmettre : en produisant de nouveaux

récits qui peuvent alors remettre en question les anciens, établis souvent comme canoniques. » (p.74-75)

Souleymane Bachir Diagne, *Le Fagot de ma mémoire*, Philippe Rey, 2012

« Dans ce monde en effet, indique Tempels, *exister c'est être une force*. Il n'y a donc rien d'inerte dans un univers qui est une échelle de forces, depuis la Force des forces jusqu'au minéral, en passant par les grands ancêtres, les humains vivants, les animaux, les plantes.

Les principales propositions qui peuvent résumer la philosophie bantoue sont les suivantes :

1. Être c'est être une force.
2. Une force peut augmenter ou diminuer.
3. Est bien ce qui augmente la force, mal ce qui la diminue.
4. Le but d'une force est d'être une plus grande force.

Une raison essentielle de l'enthousiasme manifesté par Senghor pour *La Philosophie bantoue* était que lui-même, dans un essai publié avant la guerre, avait expliqué que le langage plastique de la sculpture africaine, où l'usage de formes géométriques et le jeu sur la disproportion montrent que la finalité n'est pas de représenter l'apparence des choses, devait se comprendre pleinement comme une manifestation de la faculté de saisir la réalité comme force et comme rythme. Dans l'univers de forces présenté par Tempels, le poète sénégalais percevait un écho de l'expérience, vécue dans son enfance, de la

cosmologie serer, en même temps qu'une consonance avec la philosophie de la vie et de l'élan vital d'Henri Bergson, qu'il avait fait sienne. » (p.90)

Issiaka Prosper Lalèyê *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba : approche phénoménologique* (1970)

« tant qu'un tel passage reste à faire il ne serait pas exact de parler de philosophie africaine ou de philosophie yoruba, […] il faudrait croyons-nous spécifier qu'il s'agit d'une réflexion philosophique s'exerçant sur des données culturellement bantu, ou yoruba, ou africaines ». (p.167)

« une définition rigoureuse de la philosophie ne définit pas de manière exhaustive la philosophie » (p.166)

Joël Thoraval, « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise ?, *Esprit*, n°201, mai 1994

« On ne saurait en effet articuler une conception restrictive de la philosophie en Occident et une conception élargie en Chine, sous peine de distorsions considérables, renforçant le mythe de l'Occidental "rationaliste" opposé à l'Oriental moraliste ou mystique… »)

Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (1990)

Oruka distingue deux types de sagesse. Elle est soit « populaire » (« *popular wisdom* ») soit « didactique » (« *didactic wisdom* »), c'est-à-dire philosophique.

« Une manière de rechercher la philosophie africaine est de traverser l'anthropologie ». → il appelle à une « collaboration entre philosophes et anthropologues ». Cela peut être « très utile, particulièrement si les deux groupes sont conscients de ce qu'ils savent et ne savent pas les uns des autres »

Henry Odera Oruka, 1987, « African Philosophy: A Brief Personal History and Current Debate » in Fløistad Guttorm (Ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Volume 5 : *African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, p. 45-77

« La philosophie peut être entendue largement en deux sens : (i) la philosophie comme conception générale non examinée d'une personne ou d'un peuple sur la vie et (ii) la philosophie comme évaluation critique de cette conception et réflexion libre sur les idées et les concepts comme miroir de la réalité. » (p.66)

Anne Stamm, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 1999

« le souci constant est d'assurer l'existence et la pérennité de la famille et du clan, mais aussi du cosmos » (p.7).

« leur liberté d'expression et de comportement [peut être] totale, […] cependant ils ne paraissent pas être des marginaux ». (p.67)

Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale*, Karthala, 2005

« Le fait remarquable dont nous partirons, c'est que le concept d'oralité se définit, la plupart du temps, négativement. Il prend place dans une topique dualiste, qui le réfère négativement à l'écriture. C'est ce dont rend compte la qualification des sociétés orales comme des « sociétés sans écriture », par opposition à celles qui en sont pourvues. » (p.15)

« l'oralité est posée comme l'indice du manque de ce dont l'écriture figure le plein. De cette position, la tentation est facile du glissement du fait à la valeur, du constat d'absence (de l'écriture) à une vision de la civilisation de l'oralité comme une civilisation du privatif. » (p.15)

« dans les cultures africaines méconnaissant ou n'utilisant que de façon marginale l'écriture, il doit exister un ensemble de mécanismes remarquables gouvernant la production, l'archivage et la transmission du

savoir individuel et collectif, irréductibles à ceux qu'on trouve dans une civilisation scripturaire » (p.18)

Mamousse Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire,* Karthala, 2006

Le procédé de dramatisation sert « à couler le sens dans une histoire où il est joué pour être testé et retenu » (p.34)

le **principe d'économie** = « brièveté dans l'expression de la pensée […] compte tenu des capacités d'attention et de mémorisation de l'auditeur »

(p.37)

« Ce qui est énoncé ne doit pas déborder la capacité naturelle d'une mémoire auditive » (p.38)

« Le destinataire en tant qu'auditeur est littéralement à la merci du sujet parlant » (p.44)

« Sans paradoxe, et en gardant présent à l'esprit ce qui a été dit sur l'exigence d'univocité, la figure emblématique de Socrate pourrait, sous certaines conditions, relever d'une civilisation de l'oralité. Le fait qu'il n'ait pas écrit n'est

pas seul en cause : il y a le style même des dialogues dits “socratiques”. L'exigence de répliques courtes chez Socrate contraste avec les longs développements des sophistes, mais aussi avec les textes plus tardifs de Platon. » (p.37)

le « moment platonicien » = le fait qu’un « écrivain consigne de moins en moins la parole orale du maître, pour se faire l’écrivain génial qu’on sait. Les choses sont certes plus complexes mais elles sont de nature à alimenter la réflexion sur la relation que, dans le “moment platonicien”, le destin de la philosophie entretient avec celui de l’écriture » (p.40).

« Aristote ne confère au mythe qu'une fonction de révélateur de notre ignorance. Il ne fournit que l'ébranlement pré-philosophique (en droit et chronologiquement), en suscitant l'admiration ou l'étonnement, car “apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance” (id.). C'est, en quelque sorte, d'une manière paradoxale et par défaut […] que le mythe révèle un manque de savoir en nous, l'existence d'une lacune. Cette lacune, ce n'est pas lui qui le comble, mais bien un savoir rationnel et positif qui est celui de la philosophie. Le non-philosophique est provocation du philosopher.

Le cas de Platon semble devoir donner davantage matière à discussion, du fait de la fréquence du recours aux mythes dans ses écrits et de la fonction qu'ils y jouent. Au point que Brochard, dans un article célèbre ait pu soutenir qu'“un philosophe ennemi absolu des mythes ne fait pas autant de mythes”.

Dans une contribution intitulée “Y a-t-il de nos jours une philosophie africaine ?”, Issiaka Prosper Lalèyê tente de réfuter la thèse de Crahay sur la nécessité d'une séparation du concept et du mythe (qu'il nomme le “décollage conceptuel”), comme une des conditions d'émergence du discours philosophique. L'existence des mythes chez Platon prouve justement, aux yeux de Lalèyê, que cette exigence est illégitime : “Mais en vérité est-ce par le renoncement au mythe qu'on accède au concept et à la philosophie ? Socrate et Platon, devrait-on dès lors convenir, sont restés au stade préconceptuel ! Car avait-on oublié l'importance des séquences mythiques dans la plupart des dialogues de Platon ?” A vrai dire, Laleyê signale, non sans raison, l'existence des mythes jusque dans la pensée contemporaine. » (p.54-55)

la philosophie : « elle se distingue des dogmes de la religion et de la parole du mythe, mais également des sagesses et des visions du monde traditionnelles en général » (p.67)

« le mythe est un discours non discursif, au sens où il n’instaure pas une interlocution contradictoire fondée sur l’argumentation rationnelle. Ce que d’aucuns nomment “décollage conceptuel” est difficilement pensable, voire impossible, tant qu’on demeure dans l’univers régi par son ordre. » (p.75)

« Dans la mesure où le principe d'autorité s'efface, au moins en droit, devant celui de libre examen, il n'y a, en définitive, de tradition reconnue en ce sens que dans la constante remise en question de ce qui la fonde » (p.69)

« Il arrive souvent qu'on avance l'idée selon laquelle les enseignements de la tradition orale sont consignés dans des récits sans auteurs. Ce qui se présente comme une variante de la thèse de l'anonymat ou de l'unanimisme des visions du monde traditionnelles est naturellement insoutenable, *stricto sensu* : il faut bien qu'un jour, un individu singulier conçoive, le premier, une idée, reprise à leur compte par d'autres. Le prétendu "unanimisme" de la tradition est le produit d'une certaine vision de l'ethnologue. Nous sommes d'accord avec Goody, pour dire que "le savoir ethnologique tend à faire disparaître non seulement les conditions pratiques de l'énonciation, mais aussi les auteurs mêmes des énoncés [...] Dans les écrits des ethnologues, les sociétés primitives deviennent des sociétés sans auteurs". Il faut soutenir, même s'il est parfois difficile de le prouver directement, qu'à un niveau microsociologique ce sont des postures, singulières dans leur diversité, qui se trouvent en présence. Jusqu'à ce que la tradition en consacre quelques-unes et les retienne comme paradigmatiques. De telle sorte qu'il faut en revenir à ce que n'avons cessé d'affirmer, à savoir que la tradition est un résultat, une pause plus ou moins durable dans une querelle. L'illusion rétrospective de l'unanimisme est le fruit d'une hégémonie arrivant à faire oublier le procès de sa genèse. L'acte de partage, qui dépasse la solitude du premier récitant, est celui-là même qui peut engendrer son anonymat. » (p.69)

il « n'y a, selon nous, de cogito véritablement philosophique qu'à la première personne du singulier. Ce qui revient à soutenir que, même si on devait affirmer l'existence d'une philosophie africaine traditionnelle, nonobstant les autres arguments développés, ce n'est pas dans ce qu'on appelle la "sagesse populaire" commune qu'il faudrait la chercher. Et, lorsque des pensées plus ou moins systématiques attribuées à des individus sont considérées comme philosophiques, il faut dégager en toute clarté les critères à partir desquels ce statut leur est conféré. En n'oubliant pas, ce faisant, ce que nous avons dit sur la constitution des "agrégats" et sur la part de conjecture venant du chercheur lui-même. » (p.71)

Alassane Ndaw, *La Pensée africaine,* Dakar, NEA, 1983

le « détour par la métaphysique traditionnelle ne doit pas être conçu comme la phase ultime, mais comme un moment de la création philosophique actuelle […], acquérir l'intelligence de la tradition, ce n'est pas la penser comme une réalité fixe et définitive » (p.170)

Simon Obanda, *Re-création de la philosophie africaine. Rupture avec Tepels et Kagame,* Peter Lang, 2002

il faut « avoir le courage en philosophie africaine de dire et de reconnaître qu'il n'y a pas encore une vraie tradition philosophique, parce qu'elle est une activité encore très récente ; elle est en train de se mettre sur pied ». (p.162)

Jean-Godefroy Bidima, « L'ethnopsychiatrie et ses revers : dire la fragilité de l'Autre », *Diogène*, n°189, 2000, p. 89-109

La philosophie africaine n'est pas « une œuvre *déjà-faite (opus operatum)* [comme le disait Tempels], mais une modalité du signifier humain *en train de s'accomplir (modus operandum)* ».