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

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

Séminaire Philosophie politique, M2

Paris 1 - Sorbonne

L'Afrique au prisme de la philosophie

Enseignante : Séverine Kodjo-Grandvaux

Séquence 2 : Le débat sur la philosophie africaine

Fin du cours – Partie consacrée à la question de la tradition.

Le débat portant sur la possibilité de philosopher dans un contexte d'oralité a amené certains philosophes à (re)penser **le statut de la tradition**.

Ainsi, Souleymane Bachir Diagne écrit-il :

> « 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

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

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. »

Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, p.74-75

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

Mamoussé Diagne rappelle que la philosophie s'est constituée en Grèce en rupture avec les formes du savoir traditionnel :

> « 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 »
>
> Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, p.67

Dans les cultures orales traditionnelles, le mythe, dit-il, joue « un rôle identique à celui des dogmes dans une civilisation écrite » (*Critique de la raison orale*). Et de préciser, dans *De la philosophie…* (p.75), que :

> « 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. »

Pour Mamoussé Diagne, comme pour Souleymane Bachir Diagne, cette réflexion les conduit à repenser la tradition, non pas comme quelque chose de figé mais comme quelque chose en mouvement qui porte en soi la critique. Ce qui fait par ailleurs que l'on peut dire qu'il existe une tradition philosophique,

par exemple, et que l'on doit interroger l'histoire, la géographie, les filiations et les affiliations en philosophie également.

> « 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 » (Mamoussé, *De la philosophie…*, p.69)

Plusieurs philosophes africains (Mudimbe, Eboussi Boulaga, Hountondji, Wiredu…) ont dénoncé une conception fétichiste, mystificatrice et fixiste de la tradition, notamment dans les travaux anthropologiques (coloniaux), et ont invité à la comprendre davantage comme « discontinuités au travers d'une continuation dynamique » (Mudimbe, *The Invention of Africa*) et comme projet.

Selon Fabien Eboussi-Boulaga, la tradition *africaine* ne naît que dans l'opposition à l'Occident. Avant la colonisation, la tradition était celle des tribus ou des ethnies. La compréhension de l'être-ensemble comme *africain* est une recollection qui a lieu, après l'extrême violence de la colonisation, sous la forme d'une ontologisation de cet être-ensemble.

Ce vivre-ensemble n'a pas été alors pensé en termes d'agir, de projet et de processus. Mais il a été transformé en un « ensemble de comportements ethniques, de caractères indélébiles, sous-jacents à ce qu'on fait », en un «folklore »[1] disqualifié par la modernité.

[1] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 146 et 143.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

C'est dans ce cadre-là qu'ont été pensées les traditions africaines.

Ces traditions sont celles que les discours ethnologiques et/ou anthropologiques ont sublimées et transposées dans leur langage moderne et occidental en une présentation définitive, immobile, essentialiste. Pourtant, les anthropologues ne recueillent que la dernière version de la tradition, qui est le « résultat de toutes les négociations antérieures[2] ».

D'ailleurs, écrit Mamoussé Diagne :

> « 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

[2] Amselle (J.-L.), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, 2e édition, 1999 [1990], p.61.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

> 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. »
>
> (*De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, p.69)

Ce à quoi fait référence Mamoussé Diagne, c'est qu'il n'est pas rare de lire dans des ouvrages ethnologiques ou anthropologiques que l'individu dans les sociétés africaines traditionnelles n'existe pas.

C'est là, selon Henri Lévy-Bruhl (fils de Lucien Lévy-Bruhl), l'un des critères de la « primitivité[3] » des sociétés colonisées. L'individu est un fantôme. Seul est réel le social décliné en groupe, clan, ou ethnie. Ainsi peut-on lire que « les Noirs s'expriment dans le collectif et non dans l'individuel[4] ». Tout acte

[3] Dans l'ouvrage dirigé par Jean Poirier sur *L'Ethnologie générale* (Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1968), Henri Lévy-Bruhl rappelle que les sociétés « primitives » se caractérisent par une faible place accordée à l'individu au sein du groupe, l'unité sociale étant non pas l'individu mais le groupe, et par indifférenciation sociale excluant la division du travail social et les classes sociales. La mentalité primitive se caractérise essentiellement par son mysticisme.
[4] Griaule (M.), *Arts de l'Afrique noire*, p. 85

individuel est alors ramené à un social déterminant traduisant la communauté à partir de laquelle l'individu se comprend.

Ainsi pour Griaule, Ogotemmêli n'est pas un véritable penseur mais bien plus un « répétiteur de la sagesse du groupe[5] ». On est là très proche de ce que disait Tempels.

En 1927, dans *Primitive Man as A Philosopher*, Paul Radin[6] s'était attaché à prouver l'existence d'individus dans les sociétés dites « primitives ». Hountondji constate qu'il « inverse terme pour terme la démarche habituelle de ses confrères[7] », même s'il limite alors l'individualisme à l'existence de classes d'intellectuels en recherche de reconnaissance et de prestige personnel dans les sociétés qu'il a étudiées et en le comprenant sans portée pratique réelle.

→ Pour résumer, l'idée d'une « unanimité primitive », de l'« immersion de l'individu dans le groupe[8] » fonctionne comme un mythe, qui opère au sein des récits coloniaux.

Pour autant, poursuit Mamoussé Diagne :

> 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

[5] Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 92.
[6] V. Radin (P.), *Primitive Man as Philosopher*, 1927 ; cité par Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 92.
[7] Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 94.
[8] Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 96.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

> 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. »
>
> (*De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, p.71)

De plus, il est reproché aux discours ethnophilosophiques d'avoir mis en valeur des aspects de ces traditions sans penser le problème de leur immobilisation-fixation en un certain nombre d'archétypes.

En réaction, les discours philosophiques africains insistent, au contraire, sur une compréhension ouverte de la tradition dont la validité ne viendrait non « pas du fait qu'elle serait une valeur en soi mais plutôt qu'elle est la plage de valeurs que nous pouvons toujours redécouvrir, inventer et peupler de nos lectures (au sujet de nos origines) et de nos revendications (au sujet de notre droit à la liberté et au futur)[9] ». Ce qui incite Fabien Eboussi-Boulaga à « discerner dans la tradition des possibilités créatrices ou recréatrices[10] ».

[9] Mudimbe (V.Y.), *Les Corps Glorieux des mots et des êtres*, Présence africaine, 1994, p.121.
[10] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 152.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

La tradition devient « réévaluation continue[11] », création, projet, « prospective[12] ». Elle est ce qui peut offrir des modèles d'organisation sociale plus humaine, rationnelle et égalitaire. Parce qu'elle encourage aussi à « refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve[13] », la tradition est parfois perçue comme révolutionnaire, aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord.

Ainsi n'est-elle pas, pour Eboussi Boulaga, à penser comme « origine, mais fin toujours à venir[14] ». Elle est ce qui crée et ce qui *se* crée. Elle n'est pas donnée de manière définitive.

Pensée dans son dynamisme, la tradition – qu'il s'agisse de la tradition philosophique ou de ce qu'on appelle les traditions africaines – devient une création se faisant.

Dans cette perspective, le recours à la tradition ne doit pas être appréhendé comme une recherche de l'originel, de l'authentique, de l'immuable, comme un retour sur soi définitif, comme a peut-être eu tendance à le faire l'ethnophilosophie, mais, au contraire, comme ce qui permet de construire le présent et le futur, de *se créer*.

---

[11] Diagne (S.B.), *« Sociétés urbaine en Afrique de l'Ouest : le discours, des valeurs et la corrosion du sens », in* Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile,* acte du Colloque international interdisciplinaire, Abidjan, 13-18 juillet 1998*, Quest,* vol. XII, n°1, p. 157.
[12] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 151.
[13] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 159.
[14] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 158.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

Recourir à la tradition, dans cette dynamique, n'est pas un *retour à* mais un *détour par*. Ce qui fait dire à Alassane Ndaw et à Jean-Godefroy Bidima que 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[15] » mais renouer avec « la dynamique qui anime sa vivacité[16] ».

Dans cette perspective, Simon Obanda écrit qu'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[17] ». Et là quand on parle de tradition philosophique, il faut se souvenir de ce que l'on a dit précédemment avec Paulin Hountondji : la tradition philosophique est pensée ici comme tradition *d'écriture* philosophique.

Hountondji écrit alors que :

> « 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,

[15] Ndaw (A.), *La Pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983, p. 67, cité par Bidima (J.-G.), *« Discours philosophiques africains : où en est le problème du droit ? », Droit et cultures,* 2000, n°40, p. 170.
[16] Bidima (J.-G.), *ibid.*, p. 170.
[17] Obanda (S.), *Re-création de la philosophie Africaine. Rupture avec Temples et Kagame*, Peter Lang, *2002*, p. 162.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

> 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[18] ».

Ainsi comprise la philosophie africaine apparaît-elle à la fois comme création et comme tradition dans la mesure où elle crée et se crée à partir d'un héritage. Elle 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)*[19] ».

La tradition serait alors à comprendre comme fidélité dans le mouvement ; c'est le titre d'ailleurs de l'ouvrage que Souleymane Bachir Diagne consacre à Muhammad Iqbal, penseur de l'Islam qui l'intéresse pour sa pensée de l'ouverture et de la Modernité. La tradition dont il est question ici, dans cet ouvrage, est celle de l'Islam.

Wiredu insiste pour conserver les traditions africaines au sein de la philosophie africaine. Mais il ne s'agit pas d'y recourir de manière aveugle mais d'en faire un usage critique. Selon lui, le philosophe africain doit chercher à dévoiler la philosophie africaine traditionnelle en la clarifiant et en

[18] Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 48.
[19] Bidima (J.-G.), « L'ethnopsychiatrie et ses revers: dire la fragilité de l'Autre », *Diogène*, 2000, n°189, p. 18.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

la reconstruisant, c'est-à-dire en distinguant ce qui, en elle, est toujours vivant ou mérite d'être réanimé[20].

La notion de « mérite » est importante car elle suppose d'opérer un choix éclairé, en fonction de la situation dans laquelle on s'inscrit, afin d'éviter tout « traditionalisme ».

Wiredu partage cette pratique et cette sélection de la tradition avec d'autres philosophes africains comme Eboussi-Boulaga et Hountondji. Eboussi-Boulaga conseille de « valoriser les traditions pour autant qu'elles permettent une critique constructive, qu'elles procurent des modèles en vue de pratiques émancipatrices[21] ».

Quant à Paulin Hountondji, il invite à comprendre que « 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 »[22].

Enfin, pour finir, je voudrais signaler que cette problématique autour de l'oralité et de la tradition posée par les philosophes africains rejoint celle que

[20] Wiredu (K.*), A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, p. 11.
[21] Eboussi-Boulaga (F.), *La Crise du Muntu*, p. 151.
[22] Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine*, p. 228 : pour les deux citations.

Pour un usage strictement personnel – Ne pas diffuser

les historiens se sont posés. Au sein de l'historiographie africaine, il y a eu toute une réflexion sur l'oralité, les archives orales, la tradition qui rejoint celle des philosophes. Si la question vous intéresse, vous pouvez lire le petit ouvrage de Mamadou Diouf, *L'Afrique dans le temps du monde*, qui revient sur ces enjeux.

Ce que la question de la tradition va apporter et qui, en fait, rejoint une des préoccupations des ethnophilosophes, c'est la question des savoirs endogènes que l'on va aborder dans la prochaine séquence autour de la décolonisation des savoirs et de la pluralité épistémique.