UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

******

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

****

MEMOIRE DE LICENCE

LE CONCEPT DE PHILOSOPHIE DANS *SUR LA "PHILOSOPHIE AFRICAINE" : CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE* DE PAULIN J. HOUNTONDJI

Réalisé par :

Gédéon O. AKODIGNAN

Sous la direction de :

Paul C. KITI

Maître-Assistant des Universités du CAMES

Année académique : 2020-2021

SOMMAIRE

INTRODUCTION **1**

CHAPITRE I : Hountondji et la critique de la "philosophie africaine……3

CHAPITRE II : Analyse critique 17

CONCLUSION 24

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 26

TABLE DES MATIERES 27

A

Mon très cher papa, Dossa Pierre AKODIGNA.

REMERCIEMENTS

J’exprime ma gratitude à :

- ✓ Dieu le Tout-Puissant qui m’a inspiré durant ce travail ;
- ✓ Mon Directeur de mémoire Monsieur Paul Christian KITI ;
- ✓ Tous les membres du jury ;
- ✓ Tous les enseignants du Département de philosophie.

RESUME

Sur la "philosophie africaine" : critique de l'ethnophilosophie [1980] de Paulin J. Hountondji est venu apporter une lumière sur les interrogations qui se posent sur la philosophie africaine. En quoi consiste le concept de philosophie africaine chez Hountondji ? La philosophie africaine a-t-elle le même mode de fonctionnement que celle de l'Occident ? En quoi consiste la critique de l'ethnophilosophie chez Hountondji ? Quel regard critique pouvons-nous jeter sur l'approche que Hountondji a de la philosophie africaine ?

Pour Hountondji, la philosophie africaine existe bel et bien, mais en un sens nouveau : au sens d'une littérature produite par des Africains et traitant des problèmes philosophique. Or ce que dénonce Hountondji sous le vocable d'ethnophilosophie est avant tout la confusion des méthodes. Une confusion des discours ethnographiques et philosophiques. Il présente l'ethnophilosophie comme la recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous forme inconsciente. Hountondji a largement critiqué l'ethnophilosophie.
L'attitude de Hountondji vis-à-vis de l'ethnophilosophie paraît comme une ingratitude aux yeux de ses détracteurs. Ils y trouvent deux poids deux mesures. Car la philosophie selon le Kenyan Odera Oruka[1], est « *une réflexion rationnelle et critique sur l'homme, la société et la nature* ». En tant que tel, sous tous les cieux et à toutes les époques, avec l'oralité ou l'écriture, on peut avoir un point de vue critique et rationnel sur l'homme, la société et la nature. On peut donc critiquer sans l'écriture. D'ailleurs. L'écriture, à en croire Rousseau, est : « *un artifice qui avilit la pensée, et la bibliothèque est pour lui, le poison de l'esprit* ». La philosophie n'est donc pas l'apanage exclusif des peuples qui ont vite connu l'écriture.

Abstract

On this subject, J. Hountondji came to bring a light on the interrogations, which are posed on the African philosophy. What does the concept of African philosophy consist of according to Hountondji? Does African philosophy have the same mode of functioning as that of the West? What does Hountondji's critique of ethnophilosophy consist of? What critical look can we take at Ho*untondji'*s approach to African philosophy? For Hountondji, African philosophy does exist, but in a new sense: in the sense of a literature produced by Africans and dealing with philosophical problems. However, what Hountondji denounces under the term ethnophilosophy is above all about the confusion of methods. A confusion of ethnographic and philosophical discourses. He presents ethnophilosophy as the imaginary search for a collective, unchanging and common philosophy to all Africans, albeit in an unconscious form. Hountondji has widely criticized ethnophilosophy. Hountondji's attitude towards ethnophilosophy seems like ingratitude to his detractors. They find it a double standard because philosophy, according to Kenyan Odera Oruka, is "a rational and critical reflection on man, society and nature". As such, under all skies and at all times, with orality or writing, one can have a critical and rational point of view on man, society and nature.

One can thus criticize without writing. Moreover, writing, according to Rousseau, is "an artifice which debases the thought; and the library is for him, the poison of the spirit". Philosophy is thus not the exclusive prerogative of the people who quickly knew the writing.

[1] KADJO-GRANDVAUX Sévérine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013, p. 56

INTRODUCTION

L'idée de philosophie, en même temps qu'elle est une réalité, est devenue un mythe dans les sociétés africaines. Le débat relatif à l'existence ou non d'une philosophie africaine a mobilisé plusieurs intellectuels dès les années 1950. Au regard de l'image qu'on se faisait du noir, et plus généralement du primitif, l'idée d'une philosophie africaine aurait paru tout simplement ridicule et fantaisiste, à telle enseigne qu'on n'aurait pas tort de mettre l'expression philosophie africaine entre guillemets.

La réflexion sur la philosophie dite africaine pose quelques problèmes : existe-il ou non une philosophie spécifiquement africaine ? Selon Pierre Bamony, « il faudrait savoir si la conception ou l'idée même de philosophie en Occident peut s'appliquer dans un autre monde culturel, comme par exemple, le monde africain ». Ce qui signifie une analyse préalable de la définition de ce concept dans son milieu originaire. Or le concept de philosophie a subi une évolution dans sa propre définition, dans sa propre histoire depuis sa genèse antique (VI-VIIe) siècle avant Jésus-Christ). Pour recentrer le débat, Mamoussé DIAGNE pose deux questions. 1- Existe-t-il ou non une philosophie africaine au sens d'une philosophie traditionnelle. 2- Quelle tâche ou ensemble de tâches, identifiables selon des critères à définir, se propose d'affronter ici et maintenant, quelqu'un qui entreprend de philosopher dans et sur les sociétés et les cultures africaines à travers leur expression multiforme ? Pour apporter une lumière sur ces interrogations, nous avons porté notre choix sur le thème : « *Le* concept de philosophie dans *Sur la "philosophie africaine" : Critique de l'ethnophilosophie de Paulin Hountondji* » Ce choix se justifie par notre engagement à faire connaître les problèmes du décollage de la philosophie africaine d'une part, et à montrer comment elle devait être pratiquée pour se hisser au rang de la philosophie internationale d'autre part.

En quoi donc consiste le concept de philosophie africaine chez Hountondji ? La philosophie africaine a-t-elle le même mode de fonctionnement que celle de l'Occident ? En quoi consiste la critique de l'ethnophilosophie chez Hountondji ? Quel regard critique pouvons-nous jeter sur la pensée de Hountondji ? Telles sont les interrogations auxquelles le présent mémoire s'attachera à donner suite.

Ce mémoire est axé sur le concept de ″philosophie africaine" de Paulin J. Hountondji. Le premier chapitre porte sur « Hountondji et la critique de la "philosophie africaine". Le second porte « sur l'analyse critique ». Tels sont les deux axes de cette étude.

CHAPITRE I : Hountondji et la critique de la "philosophie africaine"

Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Paris, agrégé de philosophie, Paulin Hountondji a soutenu une thèse du 3ème cycle sur Husserl et a publié notamment dans Diogène, présence africaine, les cahiers philosophiques africains (Lubumbashi), tough and practice (Nairobi), Ouest (LUSAKA), Genève-Afrique, la Revue Sénégalaise de philosophie. Auteur de *Sur la "philosophie africaine" : critique de l'ethnophilosophie*, l'ouvrage, objet de notre étude traduit en anglais, en Serbo-croate et en allemand. Il a enseigné à l'Université de Besançon (France, à l'Université nationale du zaïre (actuel RDC), à l'Université Lovanium de Kinshasa. Il a également enseigné à l'Université nationale du Bénin (actuelle université d'Abomey-Calavi) où il a été doyen de la Faculté des Lettres de 1974 à 1975. Ici, la critique de la philosophie africaine a donné naissance à un néologisme d'ethnophilosophie. Il importe de retenir que Hountondji n'a jamais nié l'existence de la philosophie africaine.

1-1- L'ethnophilosophie dans son contexte historique

Si l'on s'en tient à la définition de la philosophie en tant que savoir scientifiquement organisé, il n'est pas étonnant que les Occidentaux ; jusqu'à une époque récente, refusent à toutes les démarches intellectuelles des élites africaines, l'application du terme philosophie. En effet, les civilisations africaines, productrices de cultures orales, ou plus exactement fondé sur des cultures orales n'ont pas cet exercice intellectuel qui conduit à une rigueur d'analyse et des points de vue sur les phénomènes physiques, morales ou psychiques. Ce refus que l'on prétend objectivement défendable et valable, il convient de le remarquer, avait un arrière fond de préjugé : l'incapacité manifeste des Noirs à raisonner de façon logique, c'est-à-dire scientifique. D'où l'idée d'une supériorité intellectuelle des occidentaux par rapport aux populations issues du continent noir.

Dans la mesure où la philosophie a conduit la civilisation euro-américaine à cet extraordinaire progrès des idées que l'on sert aujourd'hui, à cette accumulation culturelle gigantesque à ce grand développement technique et industrielle et dans la mesure où cette réalité est spécifiquement occidentale, il n'est donc pas possible que les civilisations africaines puissent avoir la maîtrise de la philosophie. Il n'est même

pas concevable que les Noirs puissent être philosophes ou hommes de science, dans l'acception rigoureuse de ce terme. (Rappeler Lucien Lévy-Bruhl).

C'est sans doute pour répondre à ces jugements négatifs sur les Noirs que des Occidentaux entreprennent d'écrire des ouvrages habillés du caractère philosophique relatifs aux cultures africaines. L'exemple le plus patent est le livre de R.P. placide Tempels. Ce livre qui a fait couler beaucoup d'encre en son temps et qui continue aujourd'hui encore de susciter de nombreuses controverses, s'inscrit dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler communément, l'ethnophilosophie. Quelle idéologie véhicule intrinsèquement cette sorte de philosophie ?

Selon le philosophe béninois, Paulin Hountondji qui, dans un premier temps, s'acharne à réfuter le bien-fondé de l'ethnophilosophie, celle-ci a l'origine, a pour but d'instaurer la possibilité d'un dialogue entre les doctes européens. Même si elle est fondée sur l'analyse des traditions de population typiquement africaine, en l'occurrence les Bantou, elle s'adresse d'abord et surtout aux administrations coloniales et aux missionnaires chargés de l'éducation et de la civilisation des peuples non occidentaux. Ainsi, la culture bantoue n'est pas une finalité en soi. D'après Paulin J. Hountondji (1980 :14), la philosophie bantoue de Tempels n'est pas une œuvre philosophique à proprement parler, « *en fait il s'agit d'un ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique ou, plus simplement, si on nous permet ce néologisme d'ethnophilosophie* ». On n'accorde même pas d'intérêt aux Bantous eux-mêmes, producteurs de cette dite philosophie. Tout se passe au-dessus et hors d'eux. Un discours intellectuel est instauré par leurs biais et à leur propos, mais ils ne sauraient constituer des interlocuteurs, d'autant plus qu'ils sont malgré eux créateurs de cette dite philosophie. Ils la vivent en la produisant culturellement mais ils s'avèrent incapable de la comprendre en la créant.

Pour certains, le néologisme d'ethnophilosophie, est inventé par Hountondji. Sévérine Kodjo-Grandvaux (2013 : 26) est de la part de ces derniers. Elle écrit à cet effet, « *en 1969, le philosophe béninois Paulin Hountondji forge le vocable d'ethnophilosophie* » pour désigner tout « *ouvrage à prétention philosophique* » (P. J. Hountondji, *op. cit.*, 14). Ce vocable repose sur une confusion des discours ethnographiques et philosophiques. Il a été repris par la suite aussi bien par les

philosophes africains que par quelques intellectuels occidentaux à tel point qu'il est même utilisé par certains spécialistes de philosophie chinoise. Hountondji (*op. cit.*, 21) présente l'ethnophilosophie comme la « *recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente* ». Or, ce que Hountondji dénonce sous le vocable d'ethnophilosophie, c'est avant tout la confusion des méthodes, le glissement subreptice d'un discours descriptif à un discours apologétique, cette sorte de mauvaise foi qui consiste à faire endosser par les ancêtres et la culture collective ses propres opinions, en croyant échapper ainsi à l'obligation de les justifier, de les fonder. Pour éclairer donc les lecteurs qui pensent que "ethnophilosophie" est son invention, il répond en écrivant :

> Il nous faut ouvrir une parenthèse : le mot « ethnophilosophie » ne vient ni de Towa, ni de moi. En ce qui me concerne, j'ai cru devoir le forger dans la foulée d'une critique de Tempels. Je ne me suis pas souvenu, sur le coup, que je l'avais déjà rencontré dans mes lectures, sous la plume d'un auteur qui était loin de l'employer dans un sens péjoratif : Kwame Nkrumah. Dans son autobiographie publiée en 1957, ce dernier racontait en effet comment, après avoir obtenu son Master en 1943 à l'Université de Pennsylvanie, il s'était inscrit aussitôt pour préparer « une thèse en ethnophilosophie », et comment cette thèse était restée inachevée jusqu'à son départ pour Londres en 1945 (Nkrumah, 1957). Le mot était lâché sans aucune explication, et paraissait désigner une discipline existante (Hountondji, 1970 : 4)

En clair, tel que certains le pensent, le mot « ethnophilosophie » n'est pas une invention du philosophe béninois, « *Le mot existait donc bien avant les années soixante-dix. Towa et moi ne l'avions pas forgé. Notre seule originalité était de l'utiliser dans un sens péjoratif et polémique pour stigmatiser une pratique que nous rejetions, alors qu'il était jusque-là, quand il était employé, le nom d'un projet consciemment revendiqué* » (Paulin Hountondji, *idem*, 5).

L'hypothèse la plus simple et la plus économique, en l'état actuel de notre information, serait d'admettre que le néologisme ethno-philosophy a été forgé par Nkrumah lui-même. Cette hypothèse n'est toujours pas exclue, disait P. J. Hountondji (*loc. cit.*, 5) :

> Le mot ethno-philosophy figurait en toutes lettres dans le sous-titre (Nkrumah, 1945). On aurait pu s'attendre à ce que

> ce terme soit « amené », c'est-à-dire historiquement situé et justifié dans le corps et la thèse. Mais on ne trouve rien de tel. Nkrumah utilise le mot comme s'il allait de soi, sans citer l'auteur ou les auteurs à qui il l'emprunte. Je devais donc formuler l'hypothèse que l'ethnophilosophie, replacée dans son contexte historique, était une de ces disciplines nées aux Etats-Unis dans la foulée des ethnosciences, qui s'étaient elles-mêmes développées à partir de l'étude ethnolinguistique des langues et cultures amérindiennes : ethnobotanique, ethnozoologie, etc. L'originalité du chercheur africain qu'était Nkrumah était donc d'appliquer à sa propre société la théorie et la méthodologie de cette discipline déjà reconnue. L'objectif de Nkrumah est clair. L'anthropologie doit pouvoir, estime-t-il, au-delà de ses thématiques traditionnelles, mettre en place « une ethnophilosophie synthétique » par laquelle elle « s'efforcerait de pénétrer les significations les plus profondes qui sous-tendent toute culture, en sorte qu'elle atteigne une Weltanschauung culturelle de base par laquelle l'humanité reconnaitrait que, malgré les différences de race, de langue et de culture, elle est une en ce sens qu'il n'y a qu'une race : L'Homo Sapiens.

Il est important de noter que la critique de l'ethnophilosophie n'est pas sans enjeux théoriques et politiques.

1-2- Enjeux théoriques et politiques de la critique de l'ethnophilosophie

Les études sur l'Afrique ont fait l'objet d'investissements particuliers et n'ont pas toujours répondu aux seuls impératifs scientifiques. Loin de là. La production d'un savoir consacré à ce continent a une origine particulière qui l'a déterminé en propre pendant des décennies. Nous ne pouvons occulter les évènements qui ont affecté les relations Afrique-Occident. Pendant des siècles, le continent africain a été avili, exploité, dominé, colonisé par les sociétés européennes. Cette histoire n'a pas seulement modelé les relations Afrique-Europe-Amérique et fortement imprégné les sociétés africaines. Cela a aussi des répercussions dans la manière même d'appréhender les sociétés africaines en Occident. Les entreprises de traite négrière et de colonisation ont produit une idéologie qui les caractérise et qui est présente autant dans les conceptions populaires, politiques que dans les discours scientifiques. La naissance d'un savoir spécifique consacré à l'Afrique, pendant un temps nommé africanisme, essentiellement centré autour du savoir anthropologique, ainsi que le développement de l'ethnologie et de l'anthropologie s'enracinent dans ces périodes de découverte, d'esclavagisme et de conquête coloniale. Ce savoir était à prétention

pratique et servait une politique d'asservissement, de domination et d'exploitation. Les catégories qu'il a produite étaient, et sont toujours, remplies de préjugés, d'enjeux déguisées, d'idéologies sous-jacentes, qu'il s'agit de recevoir de manière critique et de déconstruire. Parce que notre réflexion est produite à partir d'un lieu particulier, avec un arrière-plan historique culturel et philosophique surdéterminé, le risque d'ethnocentrisme est permanent. Peut-être est-il même, d'une certaine manière, inévitable. Comment ne pas proposer une lecture occidentale des réalités africaines ?

Il est utopique de chercher à formuler un discours scientifique qui se situerait hors des contingences historiques, économiques, sociales et qui se penserait au-dessus des cultures. Nous ne pouvons que proposer une lecture occidentale des réalités africaines. Tout discours, quelle que soit sa provenance et en fonction de celle-ci, est susceptible de recourir à des catégories produites afin de répondre à des exigences idéologiques qui lui sont extérieures. Le discours philosophique ne saurait être neutre. Un concept ou une œuvre philosophique sont toujours crées dans un contexte particulier qui les détermine directement ou indirectement. Tâchons donc de comprendre et de dessiner le contexte politique, historique, économique, des discours philosophiques africains. Tel que nous l'avions mentionné plus haut, la critique de l'ethnophilosophie n'est pas sans enjeux théoriques et politiques. Å cet effet, une approche globale de la question interpelle Aimé Césaire :

> La philosophie bantoue est une tentative de diversion. Elle détourne l'attention des problèmes politiques fondamentaux des peuples bantous pour la fixer à un niveau fantasmatique, décalé par rapport à la réalité brulante de l'explication coloniale. Le respect de la ″ philosophie ″ et des valeurs spirituelles bantu, dont Tempels fait le remède universel à tous les maux du Congo alors belge, est d'une abstraction étonnante (ou plutôt parfaitement compréhensible eu égard à l'appartenance politique de l'auteur) par rapport à la situation historique concrète de ce pays. Quand on sait par ailleurs que « Le Blanc, phénomène nouveau surgissant dans le monde bantou, ne pouvait être aperçu que suivant les catégories de la philosophie traditionnelle des Bantous », qu'il « fut donc incorporé dans l'univers des forces, à la place qui lui revenait suivant la logique d'un système ontologique bantou », c'est-à-dire comme « un aîné, une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout Noir (Hountondji, *op. cit.*, 19).

Si la fameuse sentence senghorienne selon laquelle « *l'émotion est nègre comme la raison hellène* » répond au besoin du supplément d'âme de l'Occident, elle ne reprend pas moins à son compte la thèse du primitivisme :

> Le Nègre […] est d'abord sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs […]. Il sent plus qu'il ne voit : il se sent […] c'est-à-dire que le Nègre, traditionnellement, n'est pas dénué de raison, comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. […] La raison blanche est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation (Lévy-Bruhl cité par Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, 42) .

Le manque de débats autour de la philosophie africaine, ralentit le décollage d'une activité philosophique sur ladite philosophie et crée une mauvaise politique des philosophies africaines. En revanche, Paulin J. Hountondji (1997 :134-135), en réplique aux critiques que lui avait formulées Yaï (1978 : 71) sur la question de la philosophie africaine affirme dans son ouvrage intitulé *Combats pour le sens : Un itinéraire africain,* ce qui suit *:*

> La fuite du débat sur le contenu de la philosophie africaine est significative de la pauvreté philosophique et politique du discours de nos philosophes abstraits. Que vaut une philosophie pour se réfugier commodément dans la géographie ? (…) Eh bien non, le critère géographique conduit à une imposture.

L'histoire de la philosophie africaine jusqu'ici, n'est que l'histoire des interprétations successives d'une "philosophie" collective, d'une vision commune du monde. En appui au préjugé raciste qui fait voir les Noirs comme une race inférieure, la théorie de la mentalité primitive considérant les "primitifs" en général et les Africains en particulier, comme des esprits végétatifs, consubstantiellement et irrémédiablement inaptes à l'exercice de l'abstraction, inapte à passer des choses aux concepts, inaptes à la pensée logique, ce qui signifie qu'ils sont inaptes aussi à toute production scientifique ou philosophique (Lévy Bruhl).

Dans la même veine le philosophe béninois cite à nouveau l'humaniste Aimé Césaire dans une ironie :

> La pensée des Bantous étant ontologique, les Bantous ne demandent de satisfaction que d'ordre ontologique. Salaires décents ! Logements confortables ! Nourriture ! Ces bantous

> sont de purs esprits, vous dis-je. ″Ce qu'ils désirent avant tout et par – dessus tout, ce n'est l'amélioration de leur situation économique ou matérielle, mais bien la reconnaissance par le Blanc et son respect pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine″. En somme, un coup de chapeau à la force vitale bantoue, un clin d'œil à l'âme immortelle bantoue. Et vous êtes quitte. Avouez que c'est à bon compte. (P. J. Hountondji, *op. cit*., 20)

De tout ce qui précède, il importe de retenir que les enjeux théoriques et politiques de la critique de l'ethnophilosophie, constituent d'énormes problèmes aux philosophes africains, disait-il :

> Les philosophes africains se sont, pour la plupart, méconnus eux-mêmes. 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. La philosophie africaine n'a été jusqu'ici, pour l'essentiel, qu'une ethnophilosophie : recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente P. J. Hountondji, idem, 21)

Plus loin, P. J. Hountondji (*ibid*., 147) conclut dans son *Combats pour le sens : Un itinéraire Africain* que la critique de l'ethnophilosophie a conduit les philosophes africains à une extraversion : « *L'ethnophilosophie est fille de l'extraversion. La critique de l'ethnophilosophie débouchait donc forcément sur une critique de l'extraversion* ». En sus, Hountondji *(ibid,* 150) montre que l'idée de philosophie dans le consciencisme de Nkrumah permet « *La réinsertion de la pensée dans le mouvement réel de l'histoire devait permettre à la fois de reconnaitre la spécificité des œuvres de la spéculation et leur rapport au contexte économique, social et politique aux différentes époques* ». Pour sa part, Hountondji considère l'ethnophilosophie comme un produit, non de la négritude, mais du regard de l'anthropologie occidentale sur les sociétés dites primitives :

> L'histoire réelle de l'ethnophilosophie devait ainsi permettre, d'emblée, de faire justice de l'obligation imaginaire faite au philosophe africain de rendre compte d'une philosophie africaine à l'exclusion de toute autre préoccupation théorique, comme elle devait permettre de lever l'interdiction non moins imaginaire de toute incursion dans les arcanes conceptuels de la philosophie occidentale (Hountondji, *ibid,* 92).

Eu égard de tout ce qui précède, que pouvons-nous retenir de la critique de l'ethnophilosophie ?

1-3- La critique de l'ethnophilosophie

La thèse de Tempels, ainsi que la démarche qui consiste à restaurer ou plutôt à identifier et systématiser une « philosophie bantoue », une philosophie africaine, a suscité aussi de vives critiques. Les critiques les plus percutantes et probablement les plus cohérentes ont été formulées par le béninois Paulin J. Hountondji et les camerounais Marcien Towa et Fabien Eboussi Boulaga.

De la pensée de Husserl, Hountondji retient quelques éléments essentiels : la possibilité de l'universalité de la rationalité du discours humain, la philosophie comme science rigoureuse et l'exigence de l'écriture comme canal de transmission de cette science. A cet héritage husserlien, il faudra ajouter un élément caractéristique de la pensée de Hountondji lui-même : le rejet de l'extraversion scientifique sous toutes ses formes.

Pour Hountondji et Towa, la démarche de Tempels et de tous ceux qui, comme lui, prétendent identifier une philosophie africaine derrière les formes de culture, n'est pas à proprement parler philosophique ; elle renvoie plutôt à une « ethnophilosophie ». Qu'entendent ces deux auteurs par ethnophilosophie ?

L'ethnophilosophie est une discipline hybride, à mi-chemin entre l'ethnologie et la philosophie ; elle revient à rechercher dans les cultures primitives, des traces ou éléments de philosophie des sociétés primitives, philosophie qui ne serait autre chose que le système des représentations que ces primitifs se font du monde, des hommes, des choses… Soit dit en passant, l'ethnologie est cette discipline qui se donne pour tâche d'étudier les sociétés dites primitives. On l'appelle également ″anthropologie″ ou ″anthropologie culturelle″.

Il faut dire que les critiques formulées à l'encontre de l'ethnophilosophie ont été parfois dénaturées. Les précisions apportées et les mises au point successives faites par Hountondji, pour ne citer que cet auteur, n'ont pas suffi à écarter les malentendus générés par ces dénaturations, ces mauvaises interprétations. La plus grossière et la plus curieuse de ces dénaturations est d'affirmer que selon Hountondji et Towa, la philosophie africaine n'existe pas. Il s'agit là d'une contre vérité, pour faire court.

L'ouvrage célèbre de Hountondji (*op. cit*., 11), *Sur La "Philosophie africaine" : critique de l'ethnophilosophie*, commence tout de même par une définition de la philosophie africaine : « *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* ». On peut ne pas être d'accord avec l'auteur sur cette définition ; mais celle-ci indique par le simple fait d'avoir été formulée, que son auteur reconnait l'existence d'une philosophie africaine. On peut lire cette affirmation aux pages 77 et 127 du même ouvrage. Le vrai problème, la différence entre Hountondji et Les « ethnophilosophes » dont il critique la posture, ne portent pas en réalité sur l'existence de la philosophie africaine, mais sur sa définition, sur ce qu'elle est : « *La philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite et collective, elle se développe objectivement sous la forme d'une littérature* » (Hountondji, *op. cit*., 77).

On l'aura compris, pour Hountondji, la philosophie africaine, à l'image de la philosophie occidentale, ne se révèle et ne se donne que dans et par l'élément de la littérature, et précisément, de la littérature écrite. Passons maintenant à l'essentiel des critiques formulées à l'encontre de la posture ethnophilosophie.

Pour Towa et Hountondji l'ethnophilosophie donne lieu à une confusion des genres. Il faut bien distinguer la philosophie du mythe, du chant, de la poésie, il faut éviter le glissement sémantique facile qui consiste à rendre à la philosophie synonyme de culture. Cette distinction repose, on s'en doute, sur le sens que l'on donne, que l'on devrait donner au mot philosophie, s'ils contestent à Tempels, à Kagamé et aux autres, le droit d'élever à la dignité de la philosophie, des pensées ou représentations implicites extraites des contes de d'autres formes de culture, c'est qu'ils ne se font pas la même idée de philosophie que ces derniers. Il y a donc une question que l'on peut appeler préjudicielle, question que Hountondji et Towa n'éludent pas d'ailleurs : ″qu'est-ce que la philosophie ?″

La réponse à cette question amène ces deux auteurs à distinguer deux usages de la philosophie. Le premier revient à considérer la philosophie comme ″conception du monde″. De ce point de vue, tous les hommes ont une philosophie du moment qu'on ne saurait imaginer une personne qui n'aurait pas une certaine vision du monde. De

même, tout élément de la culture est porteur d'une philosophie implicite étant entendu qu'il traduit une vision du monde. Le second usage du mot philosophie (usage que valorisent Hountondji et Towa) renvoie à l'idée d'une discipline intellectuelle dont l'exercice repose sur des règles et une méthode définie, et dont la pratique renvoie aussi à un vocabulaire spécifique, en un mot, une tradition intellectuelle précise. De ce point de vue évidemment toute pensée n'est pas automatiquement philosophe. De ce point de vue, tout homme n'est pas automatiquement philosophie. Et même si la philosophie n'est pas un ensemble de connaissances qu'il s'agit d'apprendre, son exercice exige que l'on s'approprie la démarche particulière qui la caractérise. Si on ne peut pas apprendre la philosophie, on apprend à philosopher. C'est au regard de cette tradition intellectuelle que Hountondji définit la philosophie africaine comme un « ensemble de textes », c'est parce que la philosophie est par tradition, un ensemble de textes, que la philosophie africaine ne peut pas être autre chose. Soit dit en passant, Towa (1979 :7) s'accorde parfaitement avec Hountondji sur le fait que la philosophie est, avant tout, une littérature. Exprimant cette idée sur le monde du constat, il affirme : « *La philosophie existe. Elle se présente comme un ensemble d'ouvrages dits philosophiques* ».

L'ethnophilosophie est, en quelque sorte, une négation de la philosophie. Nous partirons de la citation suivante :

> Ce n'est pas en contournant la tradition philosophique existante que nous élaborerons une philosophie africaine authentique, une philosophie qui soit vraiment une philosophie, et qui soit, aussi vraiment africaine. Ce n'est pas en contournant et encore moins en ignorant l'héritage philosophique international que nous philosopherons vraiment, c'est au contraire en l'assimilant pour mieux la dépasser (Hountondji, *op. cit.,* 82)

C'est donc clair, on ne peut prétendre de philosopher en se soustrayant aux principes qui définissent la philosophie comme telle. Au nombre de ces principes ou exigences, l'esprit critique. Or en présentant par exemple la philosophie bantoue comme la conception que les Bantu (tous les Bantus, d'hier et d'aujourd'hui) se font des êtres et du monde, Tempels fait croire qu'il s'agit d'une vision soustraite à la critique et donc à l'histoire et au progrès. Si une telle vision immuable existait, elle ne saurait prétendre, selon Hountondji et Towa, à la dignité de philosophie. Å cet effet,

Towa (1971 : 5) écrit : « *Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher… La philosophie ne commence pas qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance… En fait, est essentiellement sacrilège.* ».

Dans la même foulée, Hountondji dénonce ce qu'il appelle le ″mythe de l'unanimisme″. Accepter l'idée d'une philosophie africaine qui serait une conception du monde et des êtres, partagée par tous les Africains, c'est accepter l'idée d'une philosophie collective, ce qui est contraire au monde habituel, traditionnel d'exercice de la philosophie réflexion personnelle, libre et responsable). L'idée d'une philosophie africaine comprise comme vision collective du monde que partageraient tous les Africains est par ailleurs un non-sens dans la mesure elle renvoie à un unanimisme plutôt imaginaire.

Critiquant la démarche des ethnophilosophes, Hountondji dénonce ce qu'il appelle la ″philosophie à la troisième personne″, une philosophie rapportée plutôt que pensée par les ethnophilosophes, une philosophie dont ils ne seraient pas auteurs mais qu'ils se contenteraient d'exprimer et de révéler aux lieu et place des vrais auteurs, mais des auteurs incapables de dire en quoi consiste précisément leur propre philosophie, des auteurs qui philosopheraient même sans le savoir, de façon inconsciente. Hountondji (*op. cit.*, 54) peut écrire :

> Le Noir est ici considéré, selon le mot d'Eboussi-Boulaga, comme ″Le Monsieur Jourdain de la philosophie″. Philosophe sans le savoir, il rivalise en niaiserie avec le personnage célèbre de Molière qui faisait de la prose sans le savoir. Ignorant de ses propres pensées, il a besoin d'un interprète qui les lui traduise…

Au fond, Hountondji ne croit pas que les ethnophilosophes révèlent la vision des populations dont ils se présentent comme les porte-voix. En croisant deux textes qui sont censés rendre compte de la philosophie des Bantu, à savoir le livre de Tempels et celui de Kagamé, Hountondji découvre des contradictions. Cela lui permet de montrer qu'en réalité, les ethnophilosophes sont les vrais auteurs des pensées qu'ils développent sous prétexte de rapporter la vision des Africains :

> L'ethnophilosophie apparait alors sous son vrai jour… Tempels peut alors soutenir que pour les Bantu, l'être est force, et Kagamé se convaincre du contraire, nous n'aurons aucun moyen de les

> départager : La ″philosophie bantu″ de l'un n'est pas la philosophie des bantu, mais celle de Kagamé lui-même. L'un et l'autre n'utilisent les traditions et la littérature orale africaine que pour y protéger leurs propres croyances philosophiques (Hountondji, *op. cit*., 54).

Venons-en maintenant à un élément important de la critique de Hountondji. Considérant que la philosophie occidentale à laquelle tous se réfèrent, d'une manière ou d'une autre, existe sous la forme de textes, de livres, et pour tout dire, sous la forme d'une littérature, Hountondji affirme qu'il ne saurait y avoir d'exception. Mais il va au-delà du constat, pour montrer que l'exercice de la philosophie ne peut véritablement se passer de l'écriture. A cette critique, on peut facilement opposer un contre-exemple historique : Socrate. Il ne viendrait à l'esprit de personne de dire que ce dernier n'est pas philosophe. Cependant, et c'est ce que rappelle Hountondji, si Platon n'avait pas pris la peine de transcrire les discussions entre Socrate et ses interlocuteurs, les thèses de Socrate auraient été inaccessibles. Sans l'écriture, les discussions, les débats d'idées qui sont indispensables en philosophie ne pourraient se faire que dans le cadre de l'allocution directe. En rendant disponible à perpétuité les pensées philosophiques et les arguments qui les valident, l'écriture en permet la critique avec les auteurs.

Revenons à la définition que donne Paulin Hountondji de la philosophie africaine, afin d'en tirer une ou deux leçons : « j'appelle philosophie africaine une ensemble de textes, l'ensemble précisément des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques. »

Avec cette définition, la philosophie africaine n'est pas, comme le pensent les ethnophilosophes, sur l'Afrique. Ce qui fait l'africanité d'une œuvre philosophique, en tout cas selon Hountondji, ce n'est pas le thème abordé mais la nationalité, l'attache géographique de son auteur. De cette façon, une analyse philosophique qui porterait sur la culture ou la politique en Afrique ferait partie de la philosophie européenne si cette analyse était l'œuvre d'un Européen, alors qu'une thèse sur Platon renverrait à la philosophie africaine, si l'auteur de ladite thèse était un Africain.

En présentant et en commentant une œuvre de Antoine Guillaume Amo, ″un philosophe ghanéen dans l'Allemagne du XVIII^{ème} siècle″, Hountondji apporte la preuve que la philosophie africaine n'a pas commencé avec Tempels, encore que de

son point de vue, Tempels n'a même pas fait de la philosophie africaine. Il montre par la même occasion qu'il n'était nullement besoin de la réduire à une vision collective implicite et immuable (comme l'ont fait les ethnophilosophes) pour démontrer que cette philosophie existe. Il suffisait de prendre la peine de faire le constat de cette existence. Avec Hountondji :

> L'ethnophilosophie est une préphilosophie qui se prend à tort pour de la métaphilosophie ; une philosophie qui, plutôt que de fournir ses propres justifications rationnelle, se réfugie paresseusement derrière l'autorité d'une tradition et projette dans cette tradition ses propres thèses, ses propres croyances (Hountondji, *op. cit*., 66).

D'après la même source, on lira : « *La métaphilosophie signifie plutôt réflexion philosophique sur des discours eux-mêmes ouvertement, consciemment philosophiques. L'ethnophilosophie, par contre, se prétend la discipline d'une vision du monde implicite et inexprimée, laquelle n'existait en réalité nulle part ailleurs que dans l'imagination de l'anthropologie*. »

Hountondji considère l'ethnophilosophie comme un produit non de la négritude, mais du regard de l'anthropologie occidentale sur les sociétés dites primitives. Il écrit ce qui suit dans ses *Combats pour le sens : un itinéraire africain* :

> L'histoire réelle de l'ethnophilosophie devait ainsi permettre, d'emblée, de faire justice de l'obligation imaginaire faite au philosophe africain de rendre compte d'une philosophie africaine, à l'exclusion de toute autre préoccupation théorique, comme elle devrait permettre de lever l'interdiction non moins imaginaire de toute incursion dans les arcanes conceptuelle de la philosophie occidentale (Hountondji, *idem*, 92)

Å la suite du passage ci-dessus, Hountondji (*ibidem*, 130) affirme :

« *La critique de l'ethnophilosophie s'élargissait du même coup en une critique de ce que je devais appeler plus tard l'idéologisme : usage de l'idéologie à des fins d'asservissement et de mystification politique* ». De là, la nécessité de la libération de l'avenir : « *libérer l'avenir signifie aussi redonner à l'individu ses droits et ses responsabilités, faire en sorte qu'il réapprenne à penser par lui-même au lieu de se réfugier paresseusement, comme l'ethnophilosophie l'y invite derrière la pensée des ancêtres* » (Hountondji, *op. cit*, 138). Malgré la pertinence des arguments avancés par

Hountondji pour soutenir sa thèse, il est à se demander si sa position échappe à toute critique.

CHAPITRE II : Analyse critique

Dans cette dernière partie de notre mémoire, il consistera à donner de la valeur aux écrits de Hountondji d'une part, tenter de montrer que ses écrits aussi présentent des failles ou non dires d'autre part et enfin exposer comment il pense corriger l'avenir.

2-1- Mérite

Hountondji est le premier agrégé de philosophie que le Bénin ait connu. Ministre de l'Education au lendemain de la Conférence Nationale de 1990, puis de la Culture et de la Communication (1991-1993) et chargé de mission auprès du président de la République (1993-1995). De 1998 à 2002, il a été Vice-président du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH) de l'Unesco et Vice-président du conseil pour le développement de la recherche en science sociales en Afrique (CODESRIA). Il a fondé et dirige toujours le Centre Africain des Hautes Etudes de Porto-Novo. Auteur de : *Sur la "philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie* (1977) ; *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche* (1994) ; *Combats pour le sens : un itinéraire africain* (1997) ; *Economie et Société au Bénin* (2000) et, en outre, depuis 1990, une cinquantaine d'articles d'anthropologie, Sociologie et science politique".

En 1984, l'œuvre, objet de notre mémoire *Sur La "philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie"* a reçu le prix Herskovits de l'African Studies Association.

Alioune Diop, à travers Présence Africaine, offrit à Hountondji, l'opportunité de se faire connaitre de la plupart des intellectuels africains de l'époque. Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, John Mbiti, Engelbert Mveng, Pathé Diagne, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor furent de ces intellectuels qui n'ont pas laissé Hountondji indifférent. Sur la recommandation d'Alioune Diop, les organisateurs d'un colloque qui s'est tenu en 1967 à Copenhague demandèrent à Hountondji de faire une communication sur *"Sagesse africaine et philosophie moderne"*. Par rapport à l'intitulé de la communication qui lui avait été proposée, le jeune philosophe béninois prend un recul critique : Pourquoi ne compare-t-on pas la sagesse africaine à la sagesse européenne ? Pourquoi éprouve-t-on le besoin de comparer nécessairement la sagesse

africaine à la philosophie moderne ? On ne pouvait pas répondre à ces interrogations sans faire référence à Placide Tempels et à Alexis Kagamé. Tout en reconnaissant à Tempels le mérite d'avoir pris le contre-pied des théoriciens de la mentalité primitive, Hountondji déclare ″irrecevable″ la tentative d'ériger le passé africain en norme close et stérile pour toutes les générations futures d'Africains. Hountondji trouvait par contre séduisant l'effort théorique de Kagamé qui consiste à s'inspirer de la philosophie aristotélicienne de l'être pour élaborer une philosophie bantu-rwandaise de l'être. Il revient avec plus de franchise et de nuance sur les critiques à lui adressées. Hountondji parle avec beaucoup d'affection de l'élégance, de l'effort indéniable et de la tolérance des pères parmi lesquels il compte Cheikh Anta Diop, Alexis Kagamé et Alassane N'Daw. Il regrette également que d'autre aient tenté de brouiller les repères du début sur la philosophie africaine en faisant recours, comme Koffi Niamkey et Abou Touré à un discours terroriste. Ainsi, Hountondji affirme ce qui suit dans ses *Combats pour le sens : un itinéraire africain* :

> On avait affaire, visiblement, à un discours terroriste, un discours d'intimidation visant à faire peur et brandissant, à cet effet, les pires menaces, sollicitant la complexité du lecteur pour une ″mise à mort″… symbolique (faute de mieux), s'acharnant à discréditer à défaut de pouvoir rejeter (Hountondji, *op. cit*., 175)

Mieux Hountondji apprend à apprécier le positif des travaux de ceux qu'il avait autrefois critiqués sans pitié. Sans renoncer à ses analyses de base, il refait une lecture plus modérée de l'ethnophilosophie :

> L'ethnophilosophie a ses raisons qui sont parfois de bonnes raisons. Il fallait apprendre à les entendre faire droit à leur pertinence et à leur légitimité propre. Il fallait prendre au sérieux la culture collective, la fierté légitime d'appartenir à une communauté humaine dont on partage forcément au départ, même sans rendre compte, les valeurs et les traditions ; admettre que l'individualité se constitue à partir de cette personnalité de base, même lorsqu'elle en vient à la mettre en cause (Hountondji, *idem*, 201)

Tempels et Kagamé sont tour à tour appréciés pour leur grande contribution à l'émancipation tant intellectuelle que politique de l'Afrique. Hountondji reconnait également qu'il n'avait pas prêté aux corpus oraux toute l'attention qu'il aurait dû leur prêter.

En 1990, Hountondji fit une entrée imprévue en politique. Or, la plupart des philosophes entrés en politique en sont souvent sortis intellectuellement morts. Chose

étonnante, Paulin Hountondji s'y est échappé à cette mort intellectuelle et nous lui avions tirés coup de chapeau. Cependant, quel regard critique pouvons-nous jeter sur la pensée de Hountondji ?

2-2- Limites et perspectives

Certains ont vu dans la critique de l'ethnophilosophie, exagération et même imposture. Dans un article publié dans la revue Présence Africaine, article intitulé « *Eloge de l'"ethnophilosophie"* » au numéro 123, Année 1982, le philosophe Camerounais Meinrad Hebga met en perspective la critique, trop sévère selon lui, dont l'ethnophilosophie a fait l'objet de la part de Hountondji, Towa et Boulaga. Le titre même de l'article fait savoir au lecteur qu'il s'agit de rendre justice à l'œuvre de ceux-là même que Hountondji et Towa qualifient du nom péjoratif d'ethnophilosophes. Hebga estime qu'il faut, au contraire, saluer cette œuvre qu'il considère toutefois comme un début de l'aventure philosophique en Afrique. La philosophie occidentale que Hountondji et Towa érigent en référence n'aurait d'ailleurs pas commencé autrement. Les premiers philosophes grecs sont partis des mythes. Ce n'est pas tout. La métaphysique d'Aristote provient d'un traitement philosophique des catégories de sa langue, langue grecque. C'est en s'adonnant au même exercice, cette fois-ci à partir de la culture et de la langue rwandaise, que Kagamé (1956) a écrit *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Mais, curieusement, alors que la démarche d'Aristote est considérée comme relevant de la philosophie, on a pu dire que Kagamé a plutôt fait de l' « ethnophilosophie ». Il s'agit là, selon Hebga, d'un « deux poids deux mesures flagrants ». La critique particulièrement sévère de Hountondji et de Towa, traduirait même aux yeux de Hebga une ingratitude dans la mesure où sans cette ″ethnophilosophie″, ils n'auraient rien eu à se mettre sous la dent et n'auraient pas eu la chance d'être connus.

Ce n'est pas tout. Hebga considère que certains problèmes qui, sans être forcément une spécificité absolue du continent africain, se posent avec une certaine gravité dans nos sociétés et appellent de la part des philosophes africains, de façon plus particulière, un effort de réflexion et de théorisation. Un de ces problèmes, c'est la sorcellerie : et Hebga s'en est préoccupé tant du point de vue du philosophe, que de

celui du théologien même plus précisément encore du prêtre exorciste. On peut citer deux ouvrages consacrés à ce sujet par le philosophe camerounais : *La sorcellerie, chimère dangereuse ?* Puis *Rationalité d'un discours africain sur le paranormal*.

A propos de l'écriture considérée par Hountondji comme une exigence de l'exercice de la philosophie, les travaux du philosophe Sénégalais Mamoussé Diagne apportant un éclairage nouveau et décisif. Dans son ouvrage *Critique de la raison orale*, Mamoussé examine avec soin et finesse, l'oralité ; il met en lumière les contraintes liées à l'expression orale. Son propos peut être résumé ainsi :

> Le contexte de l'oralité impose, de toute façon, à l'idée qui veut s'y exprimer, les règles d'un jeu auquel il est difficile, voire impossible d'échapper. Ce jeu qui impose sa rigueur dès l'en- deçà de l'énonciateur, de tout vouloir-dire, contraint l'idée à ne s'exprimer que par la médiation d'une théâtralisation organisée à cette fin (Mamoussé Diagne, 2006 :121).

La dramatisation ou, ce qui revient au même, la mise en scène, serait donc la caractéristique fondamentale de l'expression orale : qui choisit le mode oral d'expression s'y plie. Et justement, en raison de cette caractéristique propre au contexte oral, en raison de cette contrainte spécifique et incompressible, l'oralité n'est pas propice à permettre la systématicité et qui est précisément propre à la philosophie. De cette sorte, on peut conclure que pour Diagne, la philosophie n'aurait pas pu naître ou émerger dans un contexte exclusivement caractérisé par la communication orale. Confondre le discours ethno/anthropologique et mythologique avec le discours philosophique revient, selon Henry Odera Oruka [cité par Kodjo-Grandvaux (*op.cit*., 52)], à créer un obstacle au progrès et au développement. Ces discours n'aident en rien à sortir de l'ignorance. Ils se tournent exclusivement vers le passé et se terrent derrière l'autorité de la tradition ; c'est là faire le jeu du néocolonialisme. Odera Oruka écrit ce qui suit :

« *Il n'est donc, semble-t-il, pas de définition de la philosophie suffisamment rigoureuse et précise pour dresser un fossé entre ethnophilosophie et philosophie* » Odera Oruka maintient cette exigence jusqu'à reprocher à Hountondji la largesse de sa définition de la philosophie africaine comme étant « l'ensemble […] des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de ″philosophiques″ ». Cette définition ne reposant que sur la nationalité des auteurs et leur prétention à la

philosophie n'est pas suffisamment précise ; en témoigne l'insertion, par Hountondji lui-même, dans le corpus de la philosophie africaine de deux auteurs. Fanon et Césaire qui ne prétendent pas à un discours philosophique et qui ne sont pas africains, mêmes s'ils descendent d'esclaves africains.

Dans les années 1970, quelques philosophes africains dont Odera Oruka et Kwassi Wiredu pour échapper à l'emprise de l'ethnophilosophie, conçoivent la philosophie et la science comme recherches de la vérité fondées sur des principes garantis objectivement et rationnellement. La philosophie bien comprise doit alors se concevoir selon un modèle scientifique et dépend même quelque fois du développement de la science en Afrique. Hountondji, se référant à Althusser, affirme qu'il n'y aura pas de véritable philosophie en Afrique sans science. La pratique philosophique est inséparable et conditionnée par celle de la science. Bidima constate que Hountondji fait preuve d'une confiance aveugle et non critique envers la science. Il lui reproche une ″attitude de foi″ et une compréhension positiviste et dix-neuvièmiste qui dote la science d'une fonction salvatrice. Son propos ne présente aucune autoréflexivité quant à la notion de progrès ou bien concernant les techno-sciences. De fait, la philosophie est présentée dans les textes de P. Hountondji comme une réflexion critique et systémique. Or cette compréhension de la philosophie n'a pas toujours fait l'unanimité au sein de la philosophie occidentale. C'est au XIX^{è} siècle que la philosophie occidentale a connu une évolution importante : elle s'est institutionnalisée au sein de l'université, ce qui a engendré une modification de son discours. Se professionnalisant, elle est devenue affaire de spécialistes mais surtout elle s'est faite essentiellement discours. La dimension pratique de la philosophie a été mise de côté et cette dernière a cherché devenir un discours scientifique, rigoureux et systémique. Ceci dit que ce qui s'est passé avec la philosophie occidentale peut aussi se faire avec la philosophie africaine. Donc chercher à ne plus commettre d'erreurs, c'est cela la plus grande erreur car il n'y a pas de progrès que par erreur. Dès lors, la méthode qui caractérise la philosophie n'est autre que celle d'un bon usage de la raison (il n'y a pas une méthode propre à l'activité philosophique) ; elle n'est véritablement technique et nous éloigne de la conception selon laquelle la philosophie serait une discipline qui requiert « une terminologie, un vocabulaire et tout un appareil

conceptuel légués par la tradition philosophique » et que l'on ne peut philosopher sans ces « connaissances préalables ».

Mais, en fait, à travers la science, Hountondji convoque l'écriture parce qu'elle libère la mémoire du souci de conservation et de fidélité, l'écriture est ce par quoi la réflexion philosophique est possible. Condition *sine qua non* mais non suffisante. L'écriture n'est pas égale à la philosophie. En un sens exact, écrit Odera Oruka [cité par Kodjo-Grandvaux, *op. cit.*, .56] : « *La philosophie est une réflexion rationnelle et critique sur l'homme, la société et la nature* » c'est-à-dire donc que l'oralité aussi a des capacités pour la critique. On peut donc critiquer sans l'écriture. Toujours à propos de l'écriture, Rousseau [cité par Hountondji] déclare :

> Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche. Pour le Français, « l'écriture est le fruit de la civilisation et pour conclure qu'il faut donc éviter de lire : il faut empêcher l'enfant de lire si on veut lui conserver toute sa naïveté et toute sa sincérité, parce que les livres mentent, les livres font passer le mensonge pour vérité ; or les livres à nos yeux et aux yeux de l'enfant ont toujours raison (Hountondji, 1994 : 261).

Rousseau désigne l'écriture comme un artifice qui avilit la pensée, et la bibliothèque est pour lui le poison de l'esprit. Si philosopher revient à soutenir clairement, vivre selon la raison, c'est-à-dire penser au quotidien, selon les règles rationnelles de la déduction et de l'induction, on pourrait donc dire sans hésiter que la philosophie n'est pas non seulement une réflexion critique, elle est aussi une manière de vivre. Les vrais philosophes, selon Juluisz Domanski (1996 : 14), « *ne s'occupent de rien que pour mourir et de ne plus vivre et ils se comportent ainsi pour pouvoir parvenir à garder l'être véritable* ».

Pour se hisser au rang de la philosophie internationale, Hountondji donne quelques directives. Contre l'extraversion philosophique et scientifique de l'Afrique, Hountondji propose[2] à la fin de son itinéraire, ce qu'il appelle ″réappropriation″. Face au constat que les économies, les industries et la recherche dans les ex-colonies fonctionnent de façon périphérique, c'est-à-dire comme fournisseuses de matières

[2]Dans ses *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, 1997.

premières aux métropoles, le besoin se fait urgent de créer en Afrique des institutions autonomes, des institutions qui répondent à des problématiques qui proviennent de l'intérieur de l'Afrique elle-même :

> Au total écrit-il, je relève dans la pratique scientifique africaine, quatre faiblesses essentielles qui l'empêchent de se mettre véritablement au service des peuples africains : la dépendance financière vis-à-vis de l'étranger, la dépendance institutionnelle vis-à-vis de laboratoires et de centres de recherche du Nord, la primauté des échanges scientifiques verticaux Sud/Nord sur les échanges horizontaux Sud/Sud, entrainant l'extraversion même des publications scientifiques locales, enfin, du fait cette extraversion et de la dépendance institutionnelle, la subordination intellectuelle aux questions et aux attentes du public savant d'occident (P. Hountondji, *op. cit*., 237).

La réappropriation passe par une prise de distance nécessaire par rapport à l'occident et par une sorte de reprogrammation et de personnalisation à l'intérieur du système capitaliste de ce dont nous ne pouvons plus nous déconnecter.

CONCLUSION

Dès lors, postuler à priori l'existence d'une philosophie africaine paraît absurde. Rien ne la prouve ; rien concrètement ne la fonde également. Pour ce faire, il n'existe pas de philosophie africaine à la manière occidentale. En revanche, il existe des philosophies qu'il faut aller chercher dans l'essence des cultures africaines orales, dans la profondeur de ces mythes pour fonder la philosophie africaine en tant qu'elle est l'expression, en son sommet, de l'ensemble des connaissances propres aux cultures des Africains. Pour Jean-Godefroy Bidima qui rappelle le contexte et les cadres théoriques des débats d'une époque, « il n'y a pas une philosophie négro-africaine, on ne peut parler que des philosophies négro-africaines ».

A cet effet, deux perspectives se présentent aux philosophes africains d'aujourd'hui (ce terme désignant les auteurs d'essais critiques et d'ouvrages d'expression philosophique) : d'abord, formés à l'école occidentale dans les principes, la logique et la rationalité de la philosophie spécifiquement occidentale, ils peuvent suivre, par des traités et des essais, comme leurs collègues de l'occident, la progression, l'évolution et le mouvement général des idées et de la pensée occidentale. Car ils ont les mêmes aptitudes à manier les concepts, ils ont acquis le pouvoir de se mouvoir avec aisance dans la rationalité philosophique occidentale. L'exemple du philosophe ghanéen du XVIII^{e} siècle, Antoine Guillaume Amo, élevé dans la culture allemande qui a été auteur d'œuvres philosophiques au même titre que les philosophes allemands de cette époque, prouve bien que n'importe quel homme, originaire de n'importe quelle culture, formé dans les mêmes conditions, peut accéder aux mêmes capacités de la création ou d'invention. Ensuite et de façon plus intéressante, ils peuvent s'immerger dans les profondeurs de leurs propres cultures d'où ils tireront les fondements d'une philosophie vraie, réelle et nouvelle. Ils peuvent enfin acheminer la philo-orthodoxie ou cette philosophie dite africaine que Hountondji appelle la ″métaphysique″ vers son achèvement toujours temporaire.

Somme toute, la philosophie africaine, est qualifiée par Hountondji d'ethnophilosophie. Et celle-ci est largement critiquée par l'auteur. Malgré la critique de Hountondji, certains auteurs comme Bidima, Hebga et autres ont à leur tour, critiqué la critique de Hountondji même, à l'égard de l'ethnophilosophie. Toujours

cartésien, le philosophe béninois, sans oublier ses analyses philosophiques de base, est revenu de la manière la plus belle pour apprécier le travail de ceux qu'il avait entre-temps critiqués sans charité chrétienne.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- **Ouvrages d'auteurs**

1. DIAGNE Mamoussé, *Critique de la raison orale*, Paris, Karthala, 2006.
2. DIAGNE Mamoussé, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2006.
3. DOMANSKI Juluisz, *La philosophie théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Avec la préface de Pierre HADOT 1996.
4. HOUNTONDJI Paulin, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994
5. HOUNTONDJI Paulin, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, les éditions du Flamboyant, 1997.
6. HOUNTONDJI Paulin, sur la "P*hilosophie Africaine" : critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, clé 1980.
7. KAGAME Alexis, *la philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles, Académie royale des sciences 1956.
8. KADJO-GRANDVAUX Sévérine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013.
9. TEMPLES Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.
10. TOWA marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
11. TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé 1979.

- **Articles d'auteurs**

12. HEBGA P. Meinrad, « Eloge de l'ethnophilosophie », Paris, in *Présence Africaine*, N°123, 1982.
13. HOUNTONDJI Paulin, « Ethnophilosophie » : le mot et la chose dans « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in Diogène Paris, 74, 1970 : P.120-140.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE i

REMERCIEMENTS iii

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I : Hountondji et la critique de la "philosophie africaine" 3

1-1- L'ethnophilosophie dans son contexte historique 3

1-2- Enjeux théoriques et politiques de la critique de l'ethnophilosophie 6

1-3- La critique de l'ethnophilosophie 10

CHAPITRE II : Analyse critique 17

2-1- Mérite 17

2-2- Limites et perspectives 19

CONCLUSION 24

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 26

TABLE DES MATIERES 27