

« ETHNOPHILOSOPHIE » : LE MOT ET LA CHOSE

par

Paulin J. HOUNTONDJI
 Université Nationale du Bénin
 Cotonou

1) *Un concept polémique*

Pour beaucoup de lecteurs, mon nom reste attaché à ce que j'ai appelé, à la fin des années 60 et au début des années 70, la critique de l'ethnophilosophie. C'est en effet, dans un article rédigé en 1969, et paru dans *Diogenes* au premier trimestre 1970, que j'ai lancé à la cantonade le mot « ethnophilosophie ». Je voulais ainsi exprimer une déception. Je désignais par ce mot une certaine pratique de la philosophie qui se donnait pour tâche de décrire des visions du monde collectives, pratique qui, à mes yeux, trahissait la vocation première de la philosophie qui est non de décrire, mais de démontrer ; non de reconstituer de manière conjecturale le système de pensée de tel ou tel peuple, de telle ou telle société, de tel ou tel groupe de personnes, mais de prendre soi-même position, de manière responsable, sur les questions posées en acceptant la contrainte de justifier de manière rationnelle ces prises de position (Hountondji 1970).

L'article devait être repris sous un autre titre dans le livre publié en 1977, dont il constituait le premier chapitre.¹ Par son sous-titre même, l'ouvrage annonçait les couleurs : *Critique de l'ethnophilosophie* (Hountondji 1977).

A cette critique, on associe aussi, habituellement, un autre nom : Marcien Towa. Mon collègue camerounais s'est en effet d'abord fait remarquer par un petit livre paru en 1971 à Yaoundé. Par pure coïncidence, et sans aucune concertation préalable entre nous, le même mot y est employé avec la même charge critique et polémique. Marcien Towa oppose lui aussi à la philosophie proprement dite cette discipline hybride, à cheval sur l'ethnologie et la philosophie et qui n'est franchement ni l'une, ni l'autre : l'ethnophilosophie (Towa 1971).

Les deux critiques, à vrai dire, ne se recouvrent pas tout à fait. Marcien Towa s'en prend principalement à un auteur camerounais, au point qu'il donne l'impression, à la limite, de se situer sur le terrain d'un débat national, pour ne pas dire d'un règlement de comptes entre collègues du même pays. Ainsi *La philosophie bantoue* de Tempels ne paraît-elle pas concernée par cette critique. Elle en sort plutôt indemne, comme toute la production des africanistes occidentaux sur les systèmes de pensée africains. Loin d'être mise en cause, cette production se voit au contraire hautement appréciée pour sa contribution à une remise en cause globale de l'eurocentrisme, contribution comparable à celle de Pierre Masson-Oursel dans son ouvrage sur *La philosophie en Orient*. Est mis en cause, par contre, ce que Towa appelle « la philosophie africaine dans le sillage de la négritude. » Sont mis en cause du même coup, pour l'essentiel, les travaux d'auteurs africains qui, dans le prolongement de Tempels et de Kagame, et plus encore dans le sillage de l'idéologie de la négritude - celle de Senghor davantage que celle de Césaire - se sont lancés à corps perdu « dans la quête d'une 'philosophie bantoue', d'une philosophie originale et 'authentiquement africaine', différente de toute philosophie européenne ». La critique est nommément dirigée contre un article du Sénégalais Alassane N'daw, mais plus encore contre une thèse soutenue à Lille en 1967 par un compatriote de Towa, Basile-Juléat Fouda (Tempels, 1945 ; Fouda, 1967 ; Masson-Oursel, 1969 ; Towa, 1971).

¹ Le titre neutre et pour ainsi dire, inoffensif « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », faisait place dans ce nouveau contexte à un titre plus polémique : « Une littérature aliénée ».

La critique de Towa est percutante. Elle porte, pour l'essentiel, sur deux points. D'abord, la démonstration des deux auteurs repose sur une « dilatation » extraordinaire du concept de philosophie, compris pratiquement comme synonyme de culture. Elle ne démontre qu'en apparence l'existence d'une philosophie négro-africaine : cette démonstration est acquise d'emblée dès lors qu'on a commencé par « diluer ... le concept de philosophie dans celui de culture » (p. 28-29.) D'autre part et surtout, la méthode des auteurs en question n'est pas claire :

Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'ethnophilosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine. De la sorte l'ethno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie (ibid. : 31.)

Ce que Towa dénonce sous le vocable d'ethnophilosophie, c'est donc 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.

J'étais profondément d'accord avec cette critique, mais j'allais plus loin. Je mettais en cause non seulement la méthode, mais aussi, mais d'abord l'objet de cette étude. La reconstitution laborieuse de la « philosophie bantoue », de la « philosophie ouolof », de la « philosophie yoruba » ou plus généralement, de la philosophie africaine, ne péchait pas seulement, à mes yeux, par sa méthode hybride. Sa première faiblesse était d'être une étude sans objet. Parce qu'à mes yeux, la 'philosophie africaine', entendue comme système de pensée collectif, ne pouvait être qu'un mythe, une invention du savant exégète qui entreprenait de la reconstituer et qui, croyant de bonne foi restituer un objet préexistant, le constituait en réalité par son acte même. J'en donnais pour preuve les nuances considérables, voire sur certains points, l'opposition tranchée entre l'image de la philosophie bantoue qui ressort de la synthèse de Tempels et celle qui ressort du travail de Kagame. De telles divergences montraient clairement que l'ouvrage du missionnaire belge ne présentait pas vraiment la philosophie des Bantous, mais sa propre philosophie à lui ; et que la doctrine formulée dans *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* n'était pas celle des Rwandais mais celle de Kagame lui-même (Kagame 1956, Hountondji 1970).

Science sans objet, donc. L'ethnophilosophie était à mes yeux un discours fantasmatique qui, loin de s'appliquer à un réel préexistant, devait sans cesse réinventer son objet et se nourrir de ses propres fictions. C'était peut-être aller trop loin. Je comprends parfaitement que Marcien Towa ait cru devoir se démarquer d'une position aussi extrême en publiant, peu après son célèbre *Essai*, une sorte de rectificatif ou de mise au point sous le titre : *L'idée d'une philosophie négro-africaine* (Towa, 1979). L'esprit critique n'est le monopole d'aucune culture. Il est à l'œuvre aussi bien dans les littératures orales d'Afrique noire que dans les plus hautes spéculations de l'Occident. En ce sens oui, la philosophie existe bien dans l'Afrique pré-coloniale. C'est ce que notre collègue a cru devoir rappeler avec insistance, de manière à prévenir tout malentendu sur le sens et la portée de sa critique de l'ethnophilosophie.

En somme, après s'être employé à délégitimer la revendication post-coloniale d'une philosophie africaine déjà-là, il découvre à son tour, dans la littérature orale africaine, à défaut d'une philosophie constituée et d'une doctrine particulière qu'il faudrait à tout prix défendre et promouvoir, ce qui lui paraît la condition première de toute philosophie en général : l'esprit philosophique, entendu comme aptitude à se distancer de l'existant et à le relativiser.

2) Un « ensemble de textes »

Ma démarche était passablement différente. A mes yeux, il ne suffisait pas de montrer l'universalité de l'esprit critique, et grâce à elle, la possibilité d'une philosophie africaine. Je constatais l'existence réelle d'un corpus philosophique africain, avec ses mérites et ses insuffisances, sa grandeur et sa misère. L'article de 1970 partait de là : « J'appelle 'philosophie africaine' un ensemble de textes ». Ainsi commençait la toute première phrase. Aurais-je dû m'en tenir là ? J'ai voulu être plus clair, et en voulant expliquer j'ai, sans le vouloir, suscité la polémique :

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 a cru lire dans cette explication le signe d'une exclusion des textes oraux, et comme l'indice d'une fétichisation de l'écriture. On y a vu en outre une manière bien curieuse d'identifier un texte comme philosophique en le référant simplement à l'intention déclarée de l'auteur, comme s'il suffisait de s'autoproclamer philosophe pour l'être.

A vrai dire, cependant, la question de l'écriture n'était pas directement posée dans cette phrase. On pouvait y remplacer 'écrire' par 'produire' et lire simplement : « l'ensemble des textes produits par des Africains », qu'il s'agisse de textes écrits ou oraux. Le chapitre 4 du livre devait revenir sur cette question en évoquant la figure de Socrate. Celui qui passe aujourd'hui pour être le père de la philosophie serait resté un illustre inconnu, n'était-ce le travail d'écriture de ses disciples, au premier rang desquels Platon. L'oralité ne saurait à elle seule instituer une tradition et donner corps à une discipline au sens strict du mot. Les dizaines, les centaines, les milliers de Socrate, tous ces penseurs sans œuvres qui se sont succédé dans notre histoire ne pouvaient à eux seuls, sans un effort résolu de translittération, donner naissance à une philosophie africaine : à un corpus philosophique africain. On peut donc élargir autant qu'on voudra la notion de littérature pour faire droit à la littérature orale africaine. On devra toujours, malgré tout, reconnaître les limites de l'oralité et le rôle incontournable de l'écrit comme condition de la formation et de la consolidation d'une tradition critique. Le dire, ce n'est pas céder à un quelconque fétichisme. C'est prendre acte des modes de fonctionnement respectifs de l'écriture et de l'oralité et prendre la mesure de nos tâches actuelles.

Le second malentendu est tout aussi facile à lever. Les mots utilisés étaient probablement gauches, maladroits. Ils avaient pour seul but de contourner une difficulté ou à tout le moins, d'en différer l'examen. Qu'est-ce que la philosophie ? On ne pouvait, à ce stade de l'analyse, répondre à cette question. On voulait pour l'instant procéder à un repérage empirique et circonscrire, parmi tous les faits de culture, un fait qu'on pouvait désigner de façon reconnaissable comme la « philosophie africaine ». Pour ce repérage empirique, on pouvait se contenter, dans un premier temps, de prendre acte de la manière dont les discours se qualifiaient eux-mêmes, du genre théorique ou de la discipline dont ils se réclamaient et, dans le cas d'espèce, de leur prétention à être philosophiques - à charge pour l'analyste d'examiner plus tard dans quelle mesure cette prétention est fondée.

Le plus important par contre, dans cette définition liminaire, c'était trois petits mots qui semblent avoir échappé à l'attention de mes critiques : la philosophie africaine, c'était, à mes yeux, la philosophie faite *par des Africains*. On était désormais à mille lieues d'une philosophie attribuée aux Africains par des experts occidentaux, ou par des experts africains discutant avec leurs pairs occidentaux. De l'Afrique-objet, alimentant à loisir le discours savant des africanistes, on était passé à l'Afrique-sujet. Aux lieux et place d'un système de pensée attribué avec plus ou moins de vraisemblance, et au terme d'une reconstitution laborieuse, à une Afrique imaginaire parlant d'une seule et même voix, on recherchait désormais le discours pluriel de l'Afrique réelle, dans sa diversité et ses contradictions.

De cette nouvelle approche, découlait forcément une question : qui est africain, et qui ne l'est pas ? En toute rigueur, un ouvrage comme celui de Tempels ne pouvait être considéré comme faisant partie d'un corpus africain, pas plus que n'importe quel autre texte dû à un africaniste européen ou américain. Par contre, les travaux d'Alexis Kagame et de bien d'autres auteurs originaires de telle ou telle partie du continent étaient par hypothèse partie intégrante de ce corpus, même s'ils étaient influencés à des degrés divers par le travail pionnier du franciscain belge, ou par l'œuvre de tel ou tel autre auteur occidental. L'effet immédiat de cette approche était, dans le cas d'espèce, de rompre le lien ombilical entre la mère et la fille - entre l'ethnophilosophie occidentale et son excroissance africaine, instituant du même coup celle-ci comme individualité à part entière et la percevant désormais comme telle.

Il y a plus. Dès lors qu'était ainsi instituée la philosophie africaine comme corpus autonome vivant de sa propre vie et se mouvant de sa propre histoire, dès lors qu'était créé ce cadre nouveau qu'il ne restait plus qu'à remplir, il suffisait d'observer avec un peu d'attention la production existante pour constater qu'en dehors de l'ethnophilosophie héritée de l'Occident, en dehors des travaux d'anthropologie culturelle sur les systèmes de pensée de tel ou tel groupe, la philosophie africaine comprenait bien d'autres courants : qu'elle incluait aussi bien des textes mettant en cause l'ethnophilosophie que des travaux sans rapport aucun avec cette problématique d'une pensée collective, dont certains sont de très loin antérieurs à cette problématique même.

Pouvait ainsi naître le projet d'une histoire générale de la philosophie africaine. L'idée d'une telle histoire a été libérée, précisément, par la critique de l'ethnophilosophie. L'insistance toute nouvelle sur le discours, et singulièrement le discours explicite, la définition même de la philosophie africaine comme un corpus spécifique de textes africains, a immédiatement suscité chez plus d'un l'idée d'établir des bibliographies, des anthologies ou des recueils de textes philosophiques africains (Smet, 1975, 1978 ; Azombo-Menda et Enobo-Kosso, 1978). Mieux, plusieurs ouvrages devaient paraître sur l'histoire de la philosophie ou de la pensée africaine, et ces ouvrages, parfois d'une grande érudition, sont, dans l'ensemble, postérieurs à 1970. Toutes ces publications, me semble-t-il, n'auraient pas été possibles sans ce nettoyage préalable qui dégagait l'horizon et faisait voler en éclats les limites d'une pensée que l'on croyait close. Les travaux remarquables d'Alphonse Smet, Oleko Nkombe, Claude Sumner, Théophile Obenga, Grégoire Biyogo et d'autres encore témoignent, sans le dire, de cet effet libérateur de la critique de l'ethnophilosophie (Smet, 1975-1977 ; Nkombe, 1977 ; Sumner, 1982, 1985 ; Obenga, 1990 ; Biyogo, 2006).

3) **Le projet de Kwame Nkrumah**

J'ai longuement évoqué, dans *Combats pour le sens*, les enjeux théoriques et politiques de cette critique. Il n'est donc pas nécessaire d'y revenir ici (Hountondji, 1997). A ce point, cependant, 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. Je devais apprendre d'un ancien collaborateur de Nkrumah, William Abraham, que j'ai eu plaisir à rencontrer à Düsseldorf en 1982,² que Nkrumah

² Brillant intellectuel et alors chef du département de philosophie de l'Université du Ghana à Legon, Accra, William Abraham était membre du *braintrust* du président Nkrumah. On lira avec intérêt son grand ouvrage de synthèse, *The Mind of Africa : the Nature of Human Society* (Abraham, 1962).

avait effectivement rédigé cette thèse, sans avoir le temps d'y apporter les ultimes corrections, en vue de la soutenance, avant son départ pour l'Angleterre en 1945. Abraham était alors en poste à l'Université de Californie à San Francisco. C'est à lui que je dois d'avoir reçu, au cours d'un voyage aux Etats-Unis quatorze ans plus tard, en 1996, une photocopie complète de ce manuscrit. La thèse dactylographiée avait été répertoriée aux Archives nationales du Ghana à Accra, mais William Abraham doutait qu'elle s'y trouvât encore, étant donné les manifestations d'hostilité qui avaient suivi la chute de l'*Osagyefo* en 1964.

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 de 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.³

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 fondamentales et les plus profondes qui sous-tendent toute culture, en sorte qu'elle atteigne une *Weltanschauung* culturelle de base par laquelle l'humanité reconnaîtrait 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*. »

Le mot existait donc bien avant les années soixante-dix.⁴ Towa et moi ne l'avons 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.

D'autres avaient d'ailleurs, avant nous, rejeté cette pratique même, sans la désigner d'un nom spécial. On se plaît parfois à rattacher notre critique à celle du philosophe belge Franz Crahay, auteur d'une conférence prononcée en 1965 à l'Institut Goethe de Léopoldville (rebaptisée aujourd'hui Kinshasa), où elle avait connu un grand succès local (Crahay, 1965 ; Maurier, 1976 ; Diagne, 1980). En réalité, on sait, grâce aux travaux de Smet, que les premières critiques de Tempels remontent aux lendemains immédiats de la première édition de *La philosophie bantoue*. Le père Edmond-Eloi Boelart prenait déjà très tôt ses distances, dans un commentaire équilibré de l'ouvrage (Boelart, 1946). D'autres critiques ont suivi la réédition du livre par « Présence africaine » en 1949 : celle de Léon de Souseberghe, par exemple, et la critique politique de Césaire, qui reste un modèle du genre (Césaire, 1950 ; Souseberghe, 1951). Ces critiques remettaient fort heureusement à leur juste place ou, à tout le moins, rééquilibraient les appréciations parfois étonnamment élogieuses que faisaient de *La philosophie bantoue* des philosophes, écrivains et anthropologues comme Bachelard, Camus, Lavelle, Gabriel Marcel,

³ On lira avec intérêt l'article que j'ai consacré à cette question (Hountondji, 1998). 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. Je n'ai pas voulu la faire trop vite, compte tenu de la manière d'écrire de Nkrumah, qui ne se met pas toujours en peine de mettre ses citations entre guillemets - ce qui était probablement admis dans les habitudes universitaires de l'époque.

⁴ D. A. Masolo estime, sans doute à juste titre, qu'il vaut mieux renoncer à chercher l'origine précise du mot « ethnophilosophie », tellement il va de soi pour désigner le genre de travail qu'effectue Tempels. L'auteur de *African Philosophy in Search of Identity* (Masolo, 1994) assure en tout cas avoir lu dans la maison-mère des Pères blancs à Rome un échange de correspondances inédit entre Tempels et Emile Possoz, où ce dernier suggère précisément à son ami que le mot 'ethnophilosophie' serait le plus adéquat pour qualifier ce genre de recherche.

Chombard de Lauwe, Jean Wahl, et d'autres encore, dans un numéro spécial de la revue *Présence africaine* (« Témoignages », 1949).⁵

La paternité de Franz Crahay n'est donc pas aussi évidente qu'on l'a dit. Si je devais, pour ma part, me choisir un père, ce serait plutôt Césaire, et ceci pour des raisons évidentes.

Il est clair, en tout cas, que ni le mot « ethnophilosophie », ni la critique de la pratique désignée sous ce nom, ne sont dus à Towa et moi-même. Nous n'avons inventé ni le mot ni la chose, pas plus que nous n'avons été les premiers à suspecter la chose. Mais notre originalité a été d'appliquer le mot à la chose, dans le mouvement même par lequel nous la déclarions globalement suspecte, donnant ainsi à ce mot, du même coup, une connotation péjorative qu'il n'avait pas au départ.

4) *Réhabiliter l'ethnophilosophie ?*

La question, maintenant, est celle-ci : devons-nous toujours, aujourd'hui, maintenir cette connotation ? Il faudra toujours se souvenir des raisons très fortes de notre critique, garder à l'esprit, notamment, l'exigence qui la fonde, et qui veut que la philosophie proprement dite soit toujours et partout une pensée responsable, un discours capable de décliner lui-même ses titres de validité, au lieu de se réfugier paresseusement derrière l'opinion des ancêtres ou les réflexes du groupe (Towa, 1971 ; Hountondji, 1996). Mais une fois qu'on a dit cela, une fois pleinement assimilée cette exigence de responsabilité intellectuelle, on ne peut nier l'existence d'un ensemble d'idées littéralement pré-conçues, d'un ensemble de « pré-concepts » et de « pré-jugés » véhiculé par la culture collective, pas plus qu'on ne peut refuser toute légitimité à une étude qui entreprendrait d'identifier, d'examiner méthodiquement ce système de « pré-concepts ».

Mieux : ce qui apparaît comme un « pré-concept » par rapport au penseur individuel peut être bel et bien, par rapport à la culture collective, un concept achevé, rigoureusement articulé à d'autres concepts. On a ainsi affaire à un système de pensée pré-personnel, un héritage que le penseur actuel n'invente pas mais reçoit d'abord passivement, tel un legs intellectuel dont il n'est pas lui-même d'emblée conscient. Cette situation appelle et justifie une discipline spéciale qui aurait pour mission de rendre conscient ce legs inconscient, de reconstituer méthodiquement, pour le formuler de manière explicite, ce qui, dans l'héritage collectif, n'était qu'implicite et sous-entendu. Les modèles de comportement proposés par la société, les normes, les valeurs, les idées communes sur l'origine et l'ordre du monde, les croyances partagées sur les divinités et leur pouvoir, les idées sur la nature humaine, les relations entre l'homme et la femme, l'ordre social et le destin collectif, la classification des couleurs, des plantes, des animaux, les taxinomies implicites véhiculées par la langue, l'enseignement inhérent aux traditions orales, tout cela constitue une matière originale qui mérite d'être prise en compte et rigoureusement étudiée.

Je ne vois pas d'inconvénient à ce qu'une telle étude soit appelée ethnophilosophie, à condition de reconnaître que dans ce mot composé, le vocable « philosophie » est employé dans un sens très général, pour désigner la composante intellectuelle d'une culture que l'on se contente de décrire ou de restituer sans prétendre en aucune façon la légitimer, à la différence de la philosophie *stricto sensu* qui s'entend comme une discipline rigoureuse, exigeante, toujours soucieuse de justifier ses affirmations.

Il y a donc place pour une ethnophilosophie comprise en ce sens très général. On pourrait la définir comme l'étude des représentations collectives dans une société donnée, ou plus exactement, en suivant une suggestion de Marc Augé, l'étude de la logique des représentations collectives, l'étude de « l'idéo-logique » d'une société donnée (Augé, 1975 ; Hountondji, 2008). Une telle étude est décisive lorsqu'on a affaire à des sociétés dites sans écriture, ou plus exactement, comme l'écrit Maurice Houis, à des « civilisations de

⁵ « Présence africaine » est, on le sait, à la fois le titre d'une revue et le nom de la maison d'édition créée autour de cette revue.

l'oralité » (Houis, 1971). Elle est décisive parce que ce matériau oral est le seul, ou quasiment le seul, dont dispose l'anthropologue soucieux de pénétrer les arcanes les plus secrets de la société étudiée, tandis que dans les civilisations de l'écrit, l'étude des mentalités et des systèmes de pensée peut en outre s'appuyer sur des textes écrits.

Voilà pourquoi, justement, on est tenté de prendre l'ethnophilosophie pour la philosophie des sociétés orales. L'ethnophilosophie devient ainsi la philosophie du pauvre. Plus exactement, étant l'étude des « idéo-logiques », on est tenté d'y voir l'étude de ce qui, dans les civilisations de l'oralité, peut être considéré comme l'équivalent exact de ce qu'on appelle, en Occident, la philosophie. Mais il faut convenir qu'en fait, l'idéo-logique n'est pas le monopole des sociétés orales, et qu'il y a lieu d'étudier aussi les représentations collectives des sociétés de l'écrit. L'ethnophilosophie apparaît alors comme l'étude des systèmes de pensée collectifs en général, et pas seulement, ni forcément, dans les sociétés orales. Du coup, si l'on entreprend d'étudier la logique de ces représentations collectives dans des sociétés qui disposent par ailleurs d'une tradition philosophique écrite, la tentation signalée plus haut s'évanouit d'elle-même, et l'ethnophilosophie est remise à sa juste place.

Pour en revenir à mon itinéraire personnel, voici plus de vingt-cinq ans que je me vois confronté à cette réalité incontournable de l'impensé collectif. Deux articles ont fortement exprimé, à l'occasion, cette préoccupation : une réflexion rapide, à partir de Herder et Wilhelm von Humboldt, sur l'hypothèse de la relativité linguistique formulée par Sapir et Whorf ; puis une contribution à un ouvrage collectif sur l'anthropologue britannique Robin Horton (Hountondji, 1982, 1990). Cartésien jusqu'au bout des ongles, et peut-être, dans un sens, plus cartésien que Descartes, je voyais dans cet impensé un véritable défi dont le seul intérêt était, somme toute, de provoquer par contrecoup une pensée responsable qui le mettrait en cause, ou en d'autres termes, de mettre à nu ce *contre quoi* une véritable philosophie pouvait s'élaborer.

Peut-être faut-il maintenant aller plus loin. La pensée même la plus personnelle est portée par une histoire qui la déborde de toutes parts. Et cette histoire n'est pas qu'individuelle, elle est d'abord collective. Il faut donc, dans un sens, renverser les perspectives, et considérer l'individu comme un détail au regard de cette pensée pré-personnelle qui le porte, au regard de la tradition, au regard de la culture. On ne fait ainsi, cependant, que déplacer le problème. Car, une fois reconnus ces déterminants culturels et leur impact profond sur la personnalité, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'à un certain niveau la tradition elle-même est plurielle et propose toujours, de ce fait, un vaste éventail de possibilités qui oblige l'individu à se déterminer à son tour, le plaçant ainsi, toujours et encore, devant une incontournable responsabilité (Hountondji, 2008).

Références bibliographiques

ABRAHAM, William, *The Mind of Africa : the Nature of Human Society*, London / Chicago : Weidenfeld and Nicolson / University of Chicago Press, 1962.

AUGE, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris : Hermann, 1975.

AZOMBO-MENDA, S. et M. ENOBO-KOSSO, *Les philosophes africains par les textes*. Paris : Nathan, 1978.

BOELART, Edmond-Eloi, « La philosophie bantoue selon le R. P. Placide Tempels » in *Aequatoria* n° 9, 1946 : pp. 81-90. Repris dans A. J. SMET, *Philosophie africaine : Textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa, 1975 : pp. 274-287.

BIYOGO, Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*. Paris : L'Harmattan, 2006.

CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*. Paris : Réclame, 1950. Repris dans *Présence africaine*.

CRAHAY, Franz, "Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue », *Diogène*, n° 52 : 61-84.

DIAGNE, Pathé, *L'euro-philosophie face à la pensée du Négro-africain*. Dakar : Sankoré, 1980.

FOUDA, Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence*. Lille : Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1967 (*Pro manuscripto*).

HOUIS, Maurice, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris : P.U.F., 1971.

HOUNTONDJI, Paulin J., « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène* (Paris), 71, 1970 : p. 120-140.

HOUNTONDJI, Paulin J., *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*. Paris : François Maspero, 1977.

HOUNTONDJI, Paulin J., « Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste » in *Les études philosophiques* n° 4/1982 : 393 – 406.

HOUNTONDJI, Paulin J., "Pour une sociologie des représentations collectives" in Horton et al., *La pensée métisse : croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris/Genève, PUF/Cahiers de l'IUED, 1990 : 187-192.

HOUNTONDJI, Paulin J., "Intellectual Responsibility: Implications for Thought and Action today", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark), vol. 70, n° 2, 1996 : 77-92 ["distinguished lecture" prononcée devant le congrès annuel de l'association américaine de philosophie à Chicago].

HOUNTONDJI, Paulin J., *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, Flamboyant, 1997.

HOUNTONDJI, Paulin J., « From the ethnosciences to ethnophilosophy : the thesis project of Kwame Nkrumah », *Research in African literatures* (Bloomington), XXVIII 4, 1998, special issue on *Multiculturalism*: pp. 112-120.

HOUNTONDJI, Paulin J., « Une pensée pré-personnelle: Note sur 'Ethnophilosophie et idéologique' de Marc Augé » in *L'Homme*, n° 185-186, 2008. Spécial sur *L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé*, pp. 343-364.

KAGAME, Alexis, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles : ARSC, 1957.

MASOLO, D. A., *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

MASSON-OURSEL, Pierre, *La philosophie en Orient*. Paris : P.U.F., 1969.

MAURIER, Henri, *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn : Verlag des Anthropos-Instituts, 1976.

NKOMBE, Oleko, « Etat actuel de la philosophie en Afrique », in *Science et sagesse*, Kinshasa 1977 : pp. 78-93.

NKOMBE, Oleko et A. J. SMET, "Panorama de la philosophie africaine contemporaine", in *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1978 : pp. 263-282.

NKRUMAH, Kwame, *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*. Dactylog., s.l., s.d.. Répertorié aux "National Archives of Ghana, Accra" sous la référence JOB N° P. 129/63-64.

NKRUMAH, Kwame, *Ghana : the Autobiography of Kwame Nkrumah*. Londres : Nelson, 1957.

OBENGA, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*. Paris : L'Harmattan, 1990.

SMET, A. J., « Bibliographie sélective » in SMET, A. J., *Philosophie africaine: textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa : Presses universitaires du Zaïre, 1975 : pp. 479-496.

SMET, A. J., Notes d'histoire de la pensée africaine. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1975-1977.

SMET, A. J., "Bibliographie sélective de la philosophie africaine: répertoire chronologique" in *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1978 : pp. 181-261.

De SOUSBERGHE, Léon, « A propos de 'La philosophie bantoue' », Zaïre (Bruxelles) n° 5, 1951 : pp. 821-828. Repris dans A. J. SMET, *Philosophie africaine : Textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa, 1975 : pp. 289-297.

SUMNER, Claude, *Ethiopian Philosophy*, 5 vol.. Addis-Ababa: Central Printing Press, 1974-1982.

SUMNER, Claude, *Classical Ethiopian Philosophy*. Addis-Ababa: Commercial Printing Press, 1985.

"Témoignages sur *La philosophie bantoue* du Père Tempels » in *Présence africaine*, n° 7, 1949.

TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé : Clé, 1971.

TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Yaoundé : Clé, 1979.