

occidentalisme, élitisme : ré



Qu'on me permette de faire en quelques mots, et dans le style le plus direct, une mise au point sur le sens, la portée et l'enjeu de ma critique de l'ethnophilosophie (*). Je suis ainsi amené à pratiquer un exercice que je n'aime pas : répondre point par point (pour ne pas dire : poing par poing, selon la boutade d'un ami que je ne puis ici nommer) à des critiques qui ressemblent parfois, à s'y méprendre, à des attaques en règle. Mais je le fais d'autant plus volontiers que, par delà ces critiques « ad hominem », fondées davantage sur des procès d'intention et la ferme volonté de ne pas comprendre que sur un réel souci de la vérité, il en est heureusement beaucoup d'autres qui, tout en faisant justice aux problèmes posés, ont en outre le mérite de désigner du doigt des difficultés théoriques réelles et, à l'occasion, des imprécisions et autres lacunes dans mes propres formulations.

Je parlerai pour moi, par simple prudence, bien que la critique de l'ethnophilosophie ait été aussi élaborée, développée, continuée ou simplement, le cas échéant, acceptée par d'autres, et bien que ses motivations profondes me paraissent essentiellement les mêmes chez les différents auteurs.

Chose absolument remarquable, nous assistons depuis quelques années dans le domaine de la philosophie, à un phénomène nouveau : la naissance d'une ethnophilosophie savante, qui ne se

(*) Ce texte était déjà rédigé quand nous est parvenu, tardivement, l'annonce du décès, survenu le 2 décembre 1981 à Nairobi, d'Alexis Kagame, présenté ici comme « le père de l'ethnophilosophie africaine. » Je tiens à dire tout mon respect pour cet homme, dont l'érudition n'avait d'égale que sa bonté, son affabilité et son profond enracinement dans la culture africaine.

Je l'ai rencontré pour la première fois en 1973, au campus universitaire de Lubumbashi, où nous étions tous les deux invités, lui par le département d'Histoire, moi par le département de Philosophie. Nous nous sommes revus depuis, plusieurs fois, notamment à Addis-Abeba en 1976, à Cotonou, puis à Düsseldorf en 1978 (au seizième congrès mondial de philosophie).

L'œuvre de Kagame, dois-je le rappeler, ne se réduit pas à ses travaux sur la « philosophie bantu. » Elle comprend de nombreuses autres recherches portant notamment sur les traditions orales de son pays. La postérité gardera de lui le souvenir d'un homme droit, d'une volonté scientifique robuste, qui s'est consacrée, à sa manière mais avec la plus grande sincérité, à la réhabilitation de la culture africaine.

éponse à deux critiques

contente plus de décrire des visions du monde en les présentant « naïvement » comme autant de philosophies, mais qui tente de justifier de manière subtile et extrêmement raffinée, par référence aux doctrines les plus modernes, cette démarche. L'ethnographie de papa, lourdaude, bon enfant, qui ne se sentait à l'aise que dans l'enquête empirique et évitait prudemment toute discussion sur ses propres fondements théoriques, trouve désormais un puissant renfort dans une ethnographie de pointe, agressive, résolue, férue de science, de philosophie, de psychanalyse, de politique, armée des concepts les plus tranchés, prête non seulement à justifier l'immersion de la philosophie dans l'ethnographie, mais à démontrer par une argumentation sans appel, que cette pratique de la philosophie est aujourd'hui la seule valable en Afrique noire.

D'avoir, entre autres effets, suscité un tel discours, d'avoir provoqué l'ethnophilosophie à s'interroger sur elle-même et sur son propre statut théorique en produisant, pour sa survie, une contre-critique de la critique qui la prenait pour cible, prouve bien, s'il en était besoin, la fécondité de cette critique elle-même. Rien n'est plus désormais comme avant. Si le père de l'ethnophilosophie africaine, Alexis Kagame, peut encore publier, imperturbable, vingt ans après sa **Philosophie bantu-rwandaise de l'être**, et alors que les premières critiques théoriques de l'ethnophilosophie étaient déjà largement connues, une **Philosophie bantu comparée** (1) qui généralise, sans se préoccuper de les fonder conceptuellement, les conclusions de sa première analyse (2), les « jeunes Turcs » de l'ethnophilosophie renouée n'ont de cesse, quant à eux, qu'ils n'aient démolì, à leur manière, ce qui se donnait pour une critique de l'ethnophilosophie. Résultat : cette critique, loin de mettre fin à l'ethnophilosophie, aura au contraire donné à celle-ci un regain de vigueur, l'amenant à se doubler d'une **défense théorique** de l'ethnophilosophie, d'un **essai de fondation**, de **justification conceptuelle** de cette forme particulière de pratique philosophique, à travers une contre-attaque énergique qui la mettait en cause.

L'axe de la discussion s'est ainsi sensiblement déplacé. Ce qui fait problème, désormais, c'est moins l'existence ou la non-existence d'une philo-

sophie africaine que la nature, le sens, les conditions de possibilité de la philosophie en général, et par voie de conséquence, les tâches du philosophe africain d'aujourd'hui, puisque l'on reproche, pour l'essentiel, à la critique de l'ethnophilosophie de s'en tenir à un concept européen, élitiste, aristocratique, idéaliste, etc., de la philosophie, et que l'on tente de promouvoir à la place, pour justifier la pratique ethnophilosophique, un concept alternatif. Quelle que soit l'issue de cette nouvelle discussion, je tiens pour l'un des effets les plus positifs de la critique de l'ethnophilosophie de l'avoir imposée, en attirant sur son propre terrain, celui d'une discussion sur le sens, des adeptes d'une pratique intellectuelle qui ne s'était guère avisée, jusque là, de présenter ses titres de validité théorique.

Cela dit, il nous faut examiner de plus près les arguments de cette contre-critique. Celle-ci s'exprime, faut-il le répéter, sur les tons les plus divers, allant du plus serein au plus agressif. Je n'insisterai pas ici sur certaines formules purement rhétoriques, aussi irresponsables qu'efficaces, dont la seule fonction est de défouler à bon compte celui qui les emploie, ou de mettre, à l'occasion le rieur de son côté. Niamkey Koffi, par exemple, se donne l'air de vouloir en finir, physiquement, avec tous les critiques de l'ethnophilosophie, et invite, pour ce faire, à « mettre à mort les archontes (3) ». Mais il tient si mal son fusil qu'on a plutôt peur que celui-ci ne se retourne contre lui. Le sociologue Abdou Touré, qui sait, à l'occasion, être un brillant pamphlétaire, paraît heureux de pouvoir, à l'appui de son reproche d'élitisme, fustiger « notre philosophe, qui se sait agrégé de philosophie (4) » et, d'une manière générale, tous les Africains « agrégés par le conclave du sacré collège des agrégés et docteurs en philosophie (5) » : les docteurs en sociologie, apparemment, ne tiendraient leurs titres que des « masses populaires » ; il faut, pour le prétendre, une bonne dose de mépris pour ces « masses populaires. »

(1) cf Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles 1956 ; *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976.

(2) Les catégories de l'être étaient établies, dans le premier ouvrage, à partir et en fonction d'une langue, le kinyarwanda. *La philosophie bantu comparée* étend l'enquête à 180 langues, dont la liste est donnée au chapitre I.

(3) Niamkey Koffi, « Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine », *Koré, revue ivoirienne de philosophie et de culture*, n° 5, 6, 7, 8, 1977 (p.m. archonte : magistrat chargé, dans les cités grecques, des plus hautes fonctions. NDLR).

(4) Abdou Touré, *Le marxisme-léninisme comme idéologie. Critique de trois théoriciens africains* ; A.A. Dieng, P. Hountondji et M. Towa, Abidjan, Février 1980 (exemplaires ronéotés). p. 17.

(5) Niamkey Koffi et Touré Abdou « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine », in Claude Sumner ed, *African Philosophy. La philosophie africaine*, printed for the Addis-Ababa University by Chamber Printing House, Addis-Ababa, 1980, p. 197 (L'ouvrage reproduit, dans l'ordre alphabétique des auteurs, les communications présentées à l'occasion d'un séminaire international organisé du 1^{er} au 3 décembre 1976 par l'Université d'Addis-Abeba, sur le thème : « Problématique de la philosophie africaine »).

Mais le mieux encore est d'aller au-delà de cette rhétorique facile, pour examiner les vrais problèmes. Si j'opère à travers les différentes critiques, des coupes horizontales faisant ressortir les principales questions, je puis regrouper celles-ci sous six rubriques à savoir : les reproches d'occidentalisme, d'élitisme, d'idéalisme, de scientisme, la question du statut respectif de l'écriture et de l'oralité, la question de la genèse, collective ou individuelle, des idées philosophiques. Dans l'impossibilité d'examiner ici toutes ces questions, je me bornerai, dans les limites du présent article, aux deux premières.

le reproche d'occidentalisme

La critique de l'ethnophilosophie paraît à beaucoup découler d'une acceptation sans critique du « concept européen de philosophie. » Pour Abdou Touré et Niamkey Koffi, on aurait affaire, « de Towa à Hountondji », à une « hagiographie de la philosophie élitiste occidentale », une façon de « militer consciemment ou non en faveur du néo-assimilationnisme culturel, corollaire achevé du néo-colonialisme (6) ». Pour Olabiyi B. Yaï, qui reprend la même critique, « il est évident que dès lors qu'on pose comme donnée première la philosophie européenne promue à la dignité de philosophie tout court (...) et qu'on intime à la philosophie africaine hypothétique l'ordre de s'y conformer pour être, la réponse à la question d'existence est connue à l'avance (...). Poser, à partir d'une définition nécessairement culturelle de la philosophie, la question d'existence de la philosophie africaine, comme de toute autre discipline, c'est renouveler l'intolérante interrogation du personnage de Montesquieu : « Comment peut-on être Persan ? » (7). Dans un ouvrage actuellement sous presse, Pathé Diagne, avec sa verve habituelle, fustige longuement ce qu'il appelle « l'euro-philosophie », terme qui cristallise l'essentiel de ses critiques contre les critiques de l'ethnophilosophie (8).

Ce reproche d'occidentalisme n'est pas seulement le fait d'intellectuels africains. Il est partagé par bon nombre d'Européens, comme on a pu le voir au cours de la table ronde dont le texte est publié ici même, dans ce numéro de **Recherche, Pédagogie et Culture**. On a cru pouvoir rapprocher la critique africaine de l'ethnophilosophie de

la thèse sophistique de Heidegger affirmant que la philosophie est européenne, non de manière accidentelle et par l'effet d'un concours de circonstances historiques, mais en son essence même, et comme en vertu d'une nécessité intrinsèque dont ce concours de circonstances devait naturellement découler, si bien qu'on ne devrait plus parler, sauf à faire une tautologie, de la « philosophie occidentale-européenne. » (9)

Un tel rapprochement, j'ai eu à le montrer, confond en réalité deux choses : la volonté, manifeste chez Heidegger, de revendiquer la philosophie comme un attribut essentiel de la civilisation européenne, entraînant le rejet, en tant que **contradictio in adjecto**, de l'idée d'une philosophie non européenne, la tentative, par conséquent, d'incorporer à la définition même de la philosophie une détermination géographique **a priori**, d'une part, et d'autre part l'effort de clarification conceptuelle qui distingue une question de droit et une question de fait, en affirmant, contre Heidegger et d'autres idéologues occidentaux (10), que ni la philosophie, ni la science ne sont, en droit, l'apanage de la civilisation occidentale, et en mettant en garde, dans le même temps, contre une nationalisme culturel à courte vue qui croirait déjà réalisées, accomplies une fois pour toutes dans nos civilisations dites traditionnelles, une philosophie, une science, une technologie africaines que nous n'aurions plus, aujourd'hui, qu'à exhumers. Les deux positions se confondent si peu que la critique de l'ethnophilosophie s'est explicitement donné pour préalable, dès le départ, une dénonciation extrêmement précise de l'ethnocentrisme européen, justement illustré, à ses yeux, par la démarche sophistique de Heidegger dans **Qu'est-ce que la philosophie ?** (11). Marcien Towa commence en effet son **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle** (12) par une critique en règle de cet opuscule, ainsi que des bavardages de Hegel sur l'Afrique noire. J'avais déjà moi-même, dans divers exposés oraux, consacré au sophisme de Heidegger une critique non moins sévère, avant de mettre en cause ce que je considérais, dans les textes de Tempels et de ses disciples africains, comme une mauvaise réponse à ce même sophisme (13).

Il convient aujourd'hui de souligner ce point, par souci de clarté. L'occidentalisme en matière de philosophie, ce n'est pas cette volonté de rigueur conceptuelle qu'on paraît reprocher aux critiques de l'ethnophilosophie. L'occidentalisme, ici, c'est la thèse idéologique que la philosophie serait, en droit, et par une mystérieuse nécessité, d'essence européenne, la projection fantastique des réussites accidentelles de l'histoire européenne dans un ordre intemporel qui en fournirait l'explication dernière, le télescopage sophistique du fait sur le droit. Ce qui peut et doit être dénoncé comme européocentrisme, c'est l'espace idéologique dans lequel s'inscrivent, entre autres, les propos de Hegel sur l'Afrique noire, de Lévy-Bruhl sur la « mentalité primitive », de Husserl sur le Papou, de Heidegger sur l'essence européenne de la philosophie, et de bien d'autres penseurs, européens ou non, qui croient à la supériorité om-

(6) Niamkey Koffi et Touré Abdou, art. cit. p. 192 et 196.

(7) Olabiyi Babalola Yaï, « Théorie et pratique en philosophie africaine : Misère de la philosophie spéculative (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres) », *présence africaine*, n° 108, quatrième trimestre 1978, p. 70. L'article de Yaï a fait l'objet d'un débat contradictoire organisé aux universités d'Ifé (Nigéria) et de Cotonou (Bénin) les 4 mai et 23 août 1978. La version anglaise en a été publiée dans *Second order*, vol. II, n° 2, Ifé. 1977, et dans *Positive review*, vol. I, n° 2, Ibadan 1978.

(8) Pathé Diagne, *L'euro-philosophie et la pensée du négro-africain, suivi de : Problématique néo-pharaonique et épistémologie du réel*, à paraître aux éd. Sankoré Dakar, fin 1981 ou début 1982.

(9) Cf supra « Table ronde sur la philosophie en Afrique » (interventions de L.V. Thomas). Comparer avec Niamkey Koffi, « L'impensé de Towa et de Hountondji » in Claude Sumner ed., *African Philosophy. La philosophie africaine*, op. cit. p. 185 ; « Que la philosophie telle qu'elle nous a été enseignée soit exclusivement occidentale (...) n'autorise pas nécessairement à la considérer dans son essence comme l'apanage de l'Occident. »

nilatérale de la civilisation occidentale comme telle et déprécient par rapport à elle les autres civilisations : démarche qui n'est possible, si l'on y regarde de près, qu'à hypostasier la civilisation occidentale elle-même, en projetant massivement, derrière la suite ininterrompue d'accidents au travers desquels s'est forgée sa configuration actuelle, quelque chose comme une forme originaire antérieure à cette configuration, et en neutralisant d'avance les surprises, encore imprévisibles, de son histoire future.

Or, s'il en est ainsi, ce n'est pas en hypostasiant à notre tour nos cultures historiques que nous viendrons à bout de l'occidentalisme. Ce n'est pas non plus en essayant d'y retrouver à tout prix les mêmes modes de création, les mêmes formes spirituelles que dans les cultures européennes. C'est en les redécouvrant dans leur réalité nue, dans leur richesse et leur complexité propres, dans leur force et leur faiblesse. Ce n'est donc pas en manipulant, en truquant, en déformant les concepts forgés par l'Europe au cours de son histoire pour désigner tel ou tel de ses modes spécifiques de création, ce n'est pas, par exemple, en dilatant inconsiderément la notion de philosophie pour y faire entrer, de force, les productions intellectuelles de nos peuples, que nous revaloriserons ces productions. C'est au contraire en respectant à la fois l'originalité de leur contenu et de leur forme, les modalités spécifiques de leur existence sociale, de leur genèse et de leur fonctionnement.

Je n'ai donc jamais prétendu, pour ma part, que l'Afrique précoloniale était intellectuellement une table rase. J'ai dit au contraire très explicitement, et suis prêt à redire, qu'il existe bien en Afrique,

comme dans toutes les sociétés du monde, des traditions de pensée millénaires, qui ne le cèdent en rien, pour ce qui est de la cohérence et de la profondeur, aux traditions de pensée occidentales. J'ai cependant ajouté que toute tradition de pensée n'est pas forcément une philosophie, et que c'est trahir la richesse, la complexité et l'histoire réelles de la pensée africaine précoloniale que de la dénommer précipitamment philosophie, de la traiter, de la déterminer en fonction des attentes suggérées par le seul usage du mot « philosophie ». J'ai dit, et suis prêt à redire, que l'application inconsidérée de ce mot, dont tout le monde (y compris les adeptes les plus acharnés de l'ethnophilosophie) s'accorde à reconnaître l'origine européenne, aux productions intellectuelles de notre sous-continent n'a été possible qu'au prix d'un truquage de son sens habituel, et a pu conduire, ce qui est encore plus grave, à un aplatissement, à une vision particulièrement simpliste et appauvrie, de la pensée africaine (14).

Je ne vois, dans cette critique, rien qui ressemble, de près ou de loin, à ce « mépris » de la culture africaine qu'on me reproche. Par contre, ce qui me paraît clair, c'est que la problématique comparatiste dans laquelle s'enferment les ethnophilosophes, cette volonté de caractériser à tout prix la pensée africaine comme philosophie et d'en définir les ressemblances et les différences avec ce qu'on nomme, de manière également schématique, la philosophie occidentale au singulier, procède d'une attitude européocentrique qui érige en modèle, en mesure universelle de toute pensée, cette forme particulière de pensée produite dans l'histoire de l'Occident : la philosophie.

Simple querelle de mots ? On pourrait être tenté de le croire. Mais le fait est là : le placage inconsidéré du vocable « philosophie » sur nos traditions de pensée a eu des conséquences très précises sur la façon même d'interpréter ces traditions ; il a conduit notamment, comme j'ai tenté de le montrer dans mes travaux, à en donner une interprétation unanime et idéaliste, en les vidant de leur dynamisme et de leur complexité réels, en les isolant du contexte économique, social, politique, qui leur donne sens. L'enjeu du débat n'est donc pas seulement terminologique. Le vrai problème est un problème de méthode. Qu'un critique comme Niamkey Koffi souligne aujourd'hui à son tour « la diversité et l'hétérogénéité des manifestations culturelles et des pratiques intellectuelles contradictoires de nos sociétés », reprochant à la notion idéologique de « tradition », pensée comme le contraire de la modernité, d'autoriser « la représentation des sociétés africaines précoloniales comme des sociétés harmonieuses et unanimes, sans contradictions, sans oppressions : espèce d'Eden imaginaire des accords extatiques perdus » (15), qu'il reconnaisse avec Abdou Touré, en s'appuyant sur le solide travail d'Emmanuel Terray, que dans la société africaine dite traditionnelle, on voit apparaître « sur le sol juridique, économique et politique (...), des inflorescences idéologiques (...) qui vont exalter le principe de la solidarité clanique, ethnique et fraternelle » et qui ne sont rien d'autre, en fait, que l'expression de la

(10) Heidegger, sur ce point, n'est évidemment qu'un exemple parmi d'autres. Tous les philosophes de l'histoire ou de la culture européennes, tous ceux qui ont tenté, directement ou indirectement, de penser le destin de l'Occident comme destin singulier déterminé par une vocation spécifique et à nulle autre comparable, ont succombé, à des degrés divers, à la tentation d'attribuer à des aspects accidentels de cette histoire, de cette culture, de ce destin, une illusoire nécessité. Témoins, entre mille autres, ces textes de la *Krisis* où Husserl, méditant « la crise de l'humanité européenne », en vient à considérer la science et la philosophie comme un projet essentiellement européen, tâche infinie qui informe de l'intérieur l'histoire de l'Occident et où il faut voir, à la limite, la condition de possibilité de l'historicité comme telle, considérée comme un mode d'être spécifique de l'Occident. De même que le Papou, comme être raisonnable, inaugure un nouveau mode d'être dans la règne animal, de même il existerait, à en croire Husserl, une différence de nature et pas seulement de degré entre la raison scientifique et la raison primitive. Cf. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », trad. Paul Ricœur, *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, p. 225-258.

(11) Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Gallimard, Paris.

(12) Marcien Towa, *Essai sur la problématique dans l'Afrique actuelle*, éd. Clé, Yaoundé, 1971.

(13) P. Hountondji, « Sagesse africaine et philosophie moderne », in *Humanisme africain, Culture scandinave : un dialogue*, Copenhague, 1970. (Actes d'un colloque tenu en août 1967).

(14) Je faisais déjà cette mise au point dans « Sur la philosophie africaine » Maspéro, Paris 1977, notamment p. 250 sq. du « post-scriptum ». Je l'ai refaite dans une communication présentée en décembre 1976 au séminaire d'Addis Abeba. Cf. P. Hountondji, « Sens du mot philosophie dans l'expression philosophie africaine », *Koré*, n° 5, 6, 7, 8, 1977, et Claude Sumner éd., op. cit., p. 81-92. Cf. aussi P. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », in Alwin Diemer éd. *Philosophy in the present situation of Africa*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, et *Présence Africaine*, n° 119, troisième trimestre 1981.

(15) Niamkey Koffi, « L'impensé... », art. cit., p. 172.

pensée du groupe social dominant, coexistant et luttant avec d'autres courants de pensée qui deviennent ainsi marginaux (16), est une manière d'enfoncer, avec force rhétorique, une porte ouverte, justement par la critique de l'ethnophilosophie. Abdou Touré et Niamkey Koffi ne paraissent pas se rendre compte que la reconnaissance, la description, l'analyse d'une telle lutte des idées dans les sociétés dites claniques, sont précisément impensables dans l'horizon théorique et méthodologique de l'ethnophilosophie (17). Ils ne semblent pas voir qu'une étude comme celle d'Emmanuel Terray (18), qu'ils ont bien fait de lire, mais qu'ils auraient peut-être dû mieux lire, loin de répondre au vieux projet d'une restauration de la « philosophie » ou des « philosophies primitives », n'a été possible, au contraire, qu'au prix d'une rupture amenant à privilégier, par rapport aux superstructures idéologiques, la base matérielle des sociétés étudiées. Bien sûr, la même rupture est possible dans l'étude des sociétés aujourd'hui industrialisées, et notamment dans la lecture et l'interprétation de ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire de la philosophie occidentale. Je n'ai pas insisté, je ne pouvais pas insister spécialement sur ce point dans *Sur la « philosophie africaine »*, parce que, tout simplement, ce n'était pas mon objet. J'ai cru devoir souligner, par contre, que si l'histoire de la philosophie, dans les sociétés mêmes où celle-ci prend corps dans une littérature écrite qui lui donne l'apparence d'une réalité culturelle auto-centrée, ne jouit, en fait, que d'une autonomie très relative par rapport à l'histoire réelle de la lutte pour l'existence matérielle, il est illusoire, à plus forte raison, et théoriquement ruineux, de prétendre isoler, dans les sociétés de tradition orale, une instance spécifique, autonome, détachée de la vie concrète, qu'on pourrait baptiser : la philosophie africaine, au singulier. J'ai montré que cette « philosophie » n'était qu'une abstraction, le résultat, non d'un anoblissement, mais au contraire d'un abâtardissement, non d'un enrichissement, mais d'une dénomination artificielle à un plus petit commun dénominateur, des courants multiples et contradictoires de la pensée africaine réelle.

Par ailleurs, il fallait interroger l'histoire même du projet ethnophilosophique, comme projet de reconstitution de la « philosophie africaine », et, plus généralement, des « philosophies primitives. » La plupart des critiques formulées contre mes travaux laissent échapper, précisément, cette dimension du problème et ne voient pas, par conséquent, à quel point l'ethnophilosophie est liée, comme projet, à l'histoire de la pensée occidentale, à quel point, en particulier, l'ethnophilosophie africaine, expression parmi d'autres, d'un

nationalisme culturel historiquement justifié, renvoie, comme pratique scientifique, à une longue tradition développée en Europe. Faut-il le rappeler ? Les travaux sur la « philosophie africaine » menés aujourd'hui par les Africains eux-mêmes s'inscrivent directement dans une problématique ouverte par des auteurs comme Tempels et Griaule, et prennent place ainsi, indirectement, dans un débat qui remonte, de proche en proche, à Lévy-Bruhl, Frazer, Taylor, Auguste Comte, peut-être même au mouvement des Lumières, et plus loin encore. L'originalité prétendue de ces travaux est donc illusoire. Et si occidentalisme il y a, il n'en est pas de pire que celui qui consiste à croire que l'on récuse le modèle occidental au moment même où l'on fonce, tête baissée, dans les voies et avenues tracées par l'Occident au cours de son histoire.

Qu'on lise, par exemple, le réquisitoire indigné de Yaï contre ceux qu'il appelle les « tenants de la philosophie spéculative-abstraite, qui prétendent constater en Afrique un vide philosophique », et l'on verra jusqu'où peut conduire cet oubli de l'histoire réelle de la problématique ethnophilosophique. Par rapport à ceux qui « rétorquent » (sic) à ces « philosophes abstraits » en donnant en exemple des « philosophes concrets », il voudrait adopter une « démarche (...) plus radicale », consistant à « mettre en question la question même de l'existence d'une philosophie africaine. » « A la question : existe-t-il une philosophie africaine ? ingénument posée par Towa (...) et qu'acquiescent les guillemets de Hountondji et de bien d'autres dans leur mouvance, nous rétorquons, dit-il, par cette autre : Quel est le lieu d'où surgit une telle interrogation ? Qui, aujourd'hui, s'arroge le droit de poser une telle question, innocente seulement en apparence ? Nos philosophes spéculatifs ne s'aperçoivent pas qu'une telle question ne peut venir que d'une éminence. » (19)

Par où Yaï fait écho à Niamkey Koffi et Abdou Touré qui, trouvant insupportable qu'on mette en cause l'ethnophilosophie, posaient déjà, quelque deux années plus tôt, « la question du lieu d'où parlent Towa et Hountondji » (20), et pouvaient se délivrer à eux-mêmes un certificat d'authenticité révolutionnaire en décrivant ces derniers comme des « chiens de garde » du néo-colonialisme défendant leurs positions sociales d'intellectuels assimilés.

Il n'y a qu'une chose qui soit ici passée sous silence : la question sacrilège, le doute impie qui soulève la sainte indignation des soi-disant défenseurs de la pensée africaine, n'ont pas été inventés *ex nihilo* par les « philosophes abstraits », mais leur ont été imposés, comme malgré eux, par une abondante littérature qui remonte au moins à l'opuscule de Tempels et même, comme je viens de le rappeler, à la fin du XIX^e siècle, et au-delà. Le réquisitoire de Yaï, en particulier, se fonde d'un bout à l'autre sur une véritable inversion des rapports temporels, un « hysteron - posteron », comme disent les hellénistes : en fait, les « philosophes concrets » n'ont pas été, au départ, données en exemple pour « rétorquer » aux

(16) Niamkey Koffi et Touré-Abdou, *art. cit.* p. 211-212.

(17) Pathé Diagne souligne, de même, dans son livre actuellement sous presse, qu'il y avait, à tout prendre, dans la société dogon présentée par Griaule (*Dieu d'eau*, éd. du Chêne, Paris, 1948), des Ogotemméli, des anti-Ogotemméli, et d'autres courants de pensée. Mais outre que cette façon de voir est nouvelle par rapport au point de vue de Griaule (qui admettait, quant à lui, la parfaite représentativité d'Ogotemméli), elle ne met pas en cause, comme le croit Pathé Diagne, mais confirme, tout au contraire, ma critique de l'ethnophilosophie.

(18) Cf. Emmanuel Terray, *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, éd. Maspéro, Paris 1972.

« philosophes abstraits », elles l'ont été beaucoup plus tôt, longtemps avant l'apparition de ces prétendus philosophes abstraits ; c'est justement parce que la littérature abondante ainsi produite commençait à devenir envahissante que quelques esprits exigeants se sont avisés, à leurs risques et périls, d'en interroger les postulats. Si une telle interrogation « ne peut venir que d'une éminence », alors l'éminence, ici, c'est le lecteur, n'importe quel lecteur qui, exerçant son droit de libre appréciation, refuse de s'en laisser conter comme à un petit enfant, et ose demander des preuves.

Yaï écrit aussi, ironique : « La réhabilitation à chaque fois nous est venue d'ailleurs. Que demain quelque philosophe américain ou européen blasé, « dogonneux », découvre un parallèle entre sa nouvelle philosophie et la « conception du monde » de quelque nation africaine, et nous aurons également droit à une philosophie » (21). Ce qu'il imagine ainsi pour l'avenir, il ne voit pas que cela s'est déjà massivement produit. Voici plus de trente ans que l'occidental « dogonneux » a fait son apparition dans notre histoire, plus de cent ans qu'est entré en scène le personnage ambigu de l'africaniste généreux, et que nous tirons parti, selon des modalités diverses, de son apport. Ma critique de l'ethnophilosophie tend à montrer, précisément, que **cette** pratique de la philosophie, qui est en même temps une certaine pratique de l'ethnographie, est une des pires façons de prendre en charge l'héritage théorique de l'africanisme.

J'ajouterai encore un mot. Le reproche d'occidentalisme méconnaît ceci : la critique de l'ethnophilosophie, telle qu'elle se développe depuis plusieurs années, a toujours été subordonnée à une interrogation sur les tâches de la philosophie et du philosophe dans l'Afrique d'aujourd'hui. Les réponses à cette question varient d'un auteur à l'autre : c'est normal. Mais l'interrogation elle-même montre à quel point l'Afrique est ici au centre des préoccupations, à quel point le reproche d'occidentalisme est, par conséquent, non pertinent. Car le problème posé ne concerne plus la valeur comparée des modes de pensée européen et africain, qu'il s'agirait d'apprécier ou de déprécier l'un par rapport à l'autre. Le problème posé

concerne le présent et le futur, en un mot, le destin de l'Afrique : problème politique, au sens le plus fondamental du terme, et dont la solution exige que nous dépassions une bonne fois l'alternative truquée entre traditionnalisme et modernisme, nationalisme culturel et assimilationnisme, originalité et aliénation, authenticité et occidentalisme, etc., pour entretenir avec notre propre passé, et avec le passé des autres peuples, un rapport critique et libre.

Or, j'ai précisément souligné, en réponse à ce problème politique, et sans vouloir préjuger de la nature des questions qui devaient désormais alimenter la réflexion des philosophes africains, qu'il était urgent que cette réflexion, pour assurer son propre progrès, sa pertinence par rapport aux problèmes de nos sociétés, décroche du débat philosophique occidental où elle est, pour l'instant, noyée, qu'elle cesse de s'étioler dans le dialogue vertical de chaque philosophe africain avec ses pairs européens pour se déployer désormais, suivant un axe horizontal, comme débat interne à nos sociétés autour de problèmes philosophiques réels, rigoureusement articulés à nos préoccupations actuelles (22). J'ai montré que l'ethnophilosophie africaine, telle qu'elle s'est historiquement développée, n'a été qu'une prise en charge massive, par les Africains eux-mêmes, d'un discours sur l'Afrique initialement produit en Europe, et que la limitation à cette unique problématique imposait à notre pratique philosophique une extraversion artificielle, réplique scientifique de l'extraversion de nos économies dominées. J'ai dit qu'il fallait mettre fin à cette extraversion, penser désormais pour nous-mêmes et pas pour les autres et produire, ce faisant, des problématiques nouvelles enracinées dans le sol concret de notre histoire d'aujourd'hui. Est-ce encore de l'occidentalisme ? Est-ce là ce qu'on appelle euro-péocentrisme ? C'est tout juste, me semble-t-il, le contraire.

le reproche d'élitisme

Ce reproche d'occidentalisme est parfois associé à un autre, massif et redoutable dans son simplisme même : le reproche d'élitisme.

Pour Abdou Touré et Niamkey Koffi, par exemple, ni Towa, ni Hountondji, ces « hagiographes (*) de la philosophie élitiste-occidentale », n'ont pu, à aucun moment, placer le concept de philosophie dans la théorie marxienne de la pratique philosophique. Ce faisant, ils ont manqué de saisir le rapport existant entre leur propres productions philosophiques et leurs positions sociales d'intellectuels refusant le titre de philosophie aux pensées de provenance populaire (...), ils ont (...) adopté les idéologies élitistes de l'intelligenstia noire (...).

« La distinction entre philosophie spontanée et philosophie tout court (...) (est) hégémonique-élitiste, c'est-à-dire que cette distinction relève de la volonté qu'un groupe social a de dominer la tota-

(19) Olabiya B. Yaï, *art. cit.*, p. 70.

(20) Niamkey Koffi et Touré Abdou, *art. cit.*, p. 195.

(21) Olabiya B. Yaï, *art. cit.*, p. 83-84.

(22) Dans leur article cité, Niamkey Koffi et Abdou Touré parlent curieusement « de la philosophie occidentale considérée comme « vraie philosophie » dans laquelle Hountondji nous invite à inscrire notre œuvre philosophique à l'instar d'Amo dont l'œuvre théorique s'est « inscrite, d'un bout à l'autre, à l'intérieur et dans les termes d'un débat européen... », et ils renvoient à cet effet, à mon opuscule, *Libertés : contribution à la révolution dahoméenne*, Librairie Renaissance, Cotonou 1973, p. 39 (cf. Niamkey Koffi et Touré Abdou, *art. cit.*, p. 196). Étrange ! un simple coup d'œil sur le texte incriminé montre qu'il dit exactement le contraire : je trouvais décevant, je regrettais que l'œuvre d'Amo se soit ainsi inscrite dans un débat exclusivement européen, j'y voyais un signe manifeste de son échec comme philosophe, je disais qu'il nous fallait rompre, aujourd'hui, avec cette monstrueuse extraversion. Le texte de *Libertés* n'était d'ailleurs que la reprise, sous forme journalistique, d'un article de 1970 reproduit au chapitre 5 de *Sur la philosophie africaine*, et où était déjà exprimée la même idée (voir *Sur la philosophie africaine*, p. 168-170). Il n'est que trop facile, hélas, de tronquer une citation pour en dénaturer le sens.

(*) hagiographe : celui qui écrit sur des sujets sacrés

lité sociale en la soumettant à son idéologie dominante promue au rang de « bonne » pensée ou pensée systématique et rigoureuse (...)

(...) Ces attitudes à l'égard (des) pensées dites fossiles relèvent d'une position d'intellectuel méprisant les productions intellectuelles des non-intellectuels (...). Les attributs « vraies » et « fausses » dissimulent et désignent à la fois la lutte entre les idées officielles et les idées subalternes, les premières étant dominantes, les secondes dominées (...). Ce cautionnement de l'hégémonie est explicite chez Towa et Hountondji dans la mesure où ils confèrent aux pensées africaines les attributs dépréciatifs suivants : mythe, inconscience, implicite, collectif, a-systématique, mythologie spontanée. En purs intellectuels, ils ne font que reproduire la division institutionnelle de la société : une philosophie savante pour « ceux d'en haut », l'élite ; et une autre (religion en dernière instance) pour « ceux d'en bas », les masses. Ils demeurent des constructeurs d'idéologies pour gouverner les autres en bons intellectuels traditionnels » (23).

Se refusant, pour leur part, à « cautionner ce préjugé élitiste dont l'enjeu est la direction du corps social », (24) nos deux collègues ivoiriens s'emploient à montrer, d'une part, que la rigueur prétendue de la philosophie académique « n'est qu'une parodie de la rigueur scientifique », et d'autre part, que les « pensées des masses populaires, loin d'être incohérentes, fragmentaires, a-systématiques, sont parfaitement « ajustées à elles-mêmes » et renferment, par conséquent, une logique propre (25).

Niamkey Koffi reprend le même thème dans « l'impensé de Towa et de Hountondji. » Dénonçant le « mépris » qui amène à démarquer « la vision du monde » par rapport à la « philosophie », il « constate » que « pour Towa et Hountondji on ne saurait parler de philosophie africaine ou de philosophie tout court que dans la mesure où le penseur africain s'assoiera, en tant qu'agrégé par le conclave philosophique, à la table occidentale du banquet socratique. » Pour lui, la distinction entre modernité et tradition, philosophie et vision du monde, science et non-science « cache et manifeste à la fois la lutte sourde pour le pouvoir, une lutte de domination de la « science » sur la « pseudo-science », une lutte de la philosophie contre la vision du monde. Cette lutte est, en dernière instance, l'expression de la volonté des porteurs du savoir de renverser l'autorité des prétendus porteurs de faux savoirs pour s'en approprier (...).

« Toute définition de la philosophie répond à une objectivité de point de vue de classe (...). Towa et Hountondji (ont) adopté une position politique conforme à leur « philosophie » c'est-à-dire en dernière instance à leur position de classe d'intellectuels élitistes (...). C'est (...) une position qui

relève du mépris séculaire des professionnels de la pensée à l'égard des pensées autres. Il y a ici une lutte pour la domination (...). Towa et Hountondji prennent (...) position pour les pensées en domination contre les pensées sous domination » (26).

Olabiya B. Yaï reprend la même critique. Pour lui aussi, la « fuite en avant dans le scientisme, l'élitisme et la vaine spéculation » n'a de sens qu'en égard à la position sociale des « sujets des discours philosophiques abstraits (...). Intellectuels des pays colonisés, ils constituent l'élite par définition. Philosophes, ils deviennent l'élite de l'élite, piédestal dont ils tiennent à ne pas descendre, pour s'essayer aux tâches jugées humiliantes de recherches empiriques au contact des masses. D'où la séduction du scientisme, du philosophisme (...). Le choix de la tendance spéculative abstraite en philosophie est une stratégie de classe (...). Le mépris bruyant à l'encontre des « philosophies pré-scientifiques » ou « idéologies pratiques » est le glas qu'on sonne de la fin des pouvoirs traditionnels, ainsi que l'introduction du dossier du philosophe bien pensant pour le partage du nouveau pouvoir néo-colonial (...). Le théoricisme peut mener également vers cette douce mitoyenneté entre la chaire universitaire et le strapontin politique, position confortable qui permet au philosophe d'avoir une praxis de droite et un discours de gauche. Position qui, objectivement en tout cas fait de lui, en attendant mieux, « le commis du groupe dominant pour les fonctions subalternes de l'hégémonie » (Gramsci) ». (27)

Le plus difficile, ici, est de répondre à ces critiques hautement idéologiques où se mêlent si confusément l'argument rhétorique, l'agression politique et le procès d'intention, sans donner soi-même dans la pure rhétorique. Mais venons-en aux faits. Qu'est-ce donc qui a déclenché toute cette polémique ? L'objection de Towa contre le procédé qui consiste à distendre le concept européen de philosophie pour y inclure les modes de pensée africains ; la distinction opérée par moi-même entre un sens large et un sens étroit, entre un usage populaire et un usage rigoureux du mot « philosophie » : distinction, à vrai dire, banale, et qui court les rues, mais que j'ai seulement tenté d'appliquer en toute rigueur au contexte africain en forgeant, par delà le « concept vulgaire » de philosophie africaine, un « nouveau concept » fondé sur l'usage le plus strict du mot « philosophie » (28).

Voilà sur quoi se fonde l'accusation de « mépris », d'aristocratie hautain. Contre-sens exemplaire. Mais où, diable, a-t-on pu voir, dans toute la critique de l'ethnophilosophie, le moindre « mépris » de la pensée populaire ? En qualifiant de « vulgaire » un certain « concept de philosophie africaine », on n'a jamais prétendu que la pensée africaine fût elle-même vulgaire. On s'en prenait, bien au contraire, à une certaine exploitation de cette pensée, à son traitement théorique dans et par l'ethnophilosophie. La vulgarité, ici, n'est pas du penseur « traditionnel », ni de ce qu'il est convenu d'appeler, d'un terme élitiste s'il en

(23) Niamkey Koffi et Touré Abdou, *art. op.*, p. 194-195-199.

(24) *Id.*, *ibid.*, p. 200.

(25) *Id.*, *ibid.*, p. 203-204.

est, les « masses populaires. » La vulgarité est celle de l'intellectuel qui théorise sans vergogne sur les « masses », à leurs dépens et dans leur dos, s'improvisant leur porte-parole et l'interprète autorisé de leur « philosophie », avec le secret espoir qu'elles n'auront jamais les moyens, ni l'occasion de le contredire. La vulgarité est celle d'un concept ou, plus exactement, d'une notion idéologique résultant de l'application, à l'Afrique, du sens le plus large - donc le plus trivial - d'un mot éminemment équivoque, au moment même où l'on applique à l'Europe son sens le plus étroit. La vulgarité, c'est de faire ainsi deux poids, deux mesures, de confronter à une norme donnée les réalités culturelles de l'Europe et, tout en prétendant maintenir cette norme, de la relâcher secrètement, de la truquer, à seule fin de pouvoir l'appliquer à un autre continent.

O.H. Oruka dénonçait avec humour en 1972, à Nairobi, cette manipulation des concepts :

« On présente comme « religion africaine » ce qui n'est peut-être qu'une superstition, et on attend du monde blanc qu'il admette que c'est en effet une religion, mais une religion africaine. On présente comme « philosophie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une mythologie, et une fois de plus, la culture blanche est invitée à admettre que c'est en effet une philosophie, mais une philosophie africaine. On présente comme « démocratie africaine » ce qui a toutes les apparences d'une dictature, et l'on attend de la culture blanche qu'elle admette qu'il en est ainsi. Et ce qui est de toute évidence un anti-développement (a de-development) ou un pseudo-développement est décrit comme le développement ; et, de nouveau, le monde blanc est invité à admettre que c'est du développement, mais naturellement, un « développement africain » (29).

Je ne m'attarderai pas ici sur les notions de religion, de démocratie, de développement. Je ferai seulement observer que le mépris, si mépris il y a, n'est pas du côté de celui qui appelle à la rigueur conceptuelle, mais de celui pour qui l'Afrique, et singulièrement ses « masses populaires », ne peuvent supporter, comme sujets, que des prédicats dilatés au maximum, appauvris, vidés de leur substance, celui qui entreprend, pour cette raison,

de falsifier les normes, d'avachir les concepts pour les « adapter » à ce sujet rebelle et rendre ainsi possible la prédication. Respecter l'Afrique, c'est, en l'occurrence, employer, pour la décrire, les mots les plus simples, et les plus adéquats, ne pas projeter sur elle par pur artifice, ou pour le seul plaisir de la comparer à d'autres continents, des notions excessivement chargées. Respecter la pensée des « masses », c'est la prendre pour ce qu'elle est, sans déformation ni falsification, ne pas tenter de la transfigurer ou de l'idéaliser, mais en reconnaître la force et les faiblesses autant que le pouvoir interne d'auto-dépassement, enfin, dans la mesure où l'on se sait soi-même partie intégrante de ces « masses », participer en toute conscience et de manière responsable, au développement de cette pensée.

Ce n'est pas tout. Il faut encore aller plus loin, traquer jusque dans ses derniers repaires et identifier clairement ce qui se cache derrière ce reproche d'élitisme. Disons le mot : la position de Yaï, comme celle de Niamkey Koffi et d'Abdou Toure, est une forme manifeste de ce qu'il faut bien appeler le **populisme**. Car s'ils ont raison de signaler non seulement l'existence, mais la valeur insoupçonnée, la richesse multiforme de cette pensée africaine précoloniale que nous connaissons encore si mal, s'ils ont raison d'exiger de la nouvelle intelligentsia africaine, formée à l'école de l'Occident, qu'elle redécouvre cet héritage et renoue avec l'intelligentsia dite traditionnelle, s'ils font bien de souligner, plus généralement, la créativité des « masses » dans tous les domaines, y compris celui du savoir (autant de thèmes qui, soit dit en passant, étaient déjà présents, directement ou indirectement, dans *Sur la « philosophie africaine »*), ils ne peuvent cependant prétendre, sans démagogie, que cet héritage spirituel contienne tout et se suffise pleinement à lui-même, ni faire semblant de croire que la tâche prioritaire, voire la seule tâche de la nouvelle intelligentsia soit de l'exhumer, de le reconstruire, de le recueillir, de le défendre globalement et sans nuances.

Or, c'est ce que tentent de montrer, en fait, nos trois critiques, et ils invoquent, à l'appui de leur démarche, l'autorité de Gramsci. Ce qu'ils disent du révolutionnaire italien, ou plutôt ce qu'ils lui font dire, la manière éminemment tendancieuse dont ils interprètent, sollicitent et parfois falsifient son texte en y superposant une idéologie populiste qui lui est étrangère, méritent qu'on s'y arrête un instant. Abdou Touré et Niamkey Koffi citent en effet quelques phrases de Gramsci glanées çà et là dans un numéro de revue consacré à l'œuvre du marxiste italien (30). Yaï cite des citations empruntées à Maria-Antoinetta Macchiocchi (31). On ne peut reprocher sérieusement ni à l'un, ni aux autres, de ne citer que des citations de seconde main, dans la mesure où cette œuvre inachevée, dont les morceaux épars ont été regroupés par les éditeurs italiens selon un ordre arbitraire, n'est, de surcroît, que partiellement disponible en traduction française. Par contre, on ne peut s'empêcher de relever avec quelle désinvolture tous trois manipulent les quelques textes cités pour en extraire à leur gré une condamna-

(26) Niamkey Koffi, art. cit. p. 166-167, 171, 173, 184-185, 187-188.

(27) Olabiyi B. Yaï, art. cit. p. 82-84.

(28) Marcien Towa, *Essai...*, op. cit. ; P. Hountondji, « Histoire d'un mythe » (1970), « African philosophy, myth and reality » (1973), textes reproduits sous forme remaniée aux chapitres 2 et 3 de *Sur la « philosophie africaine »*.

(29) Henry Oruka Odera, « Mythologies as african philosophy », *East Africa Journal*, Vol IX, N° 10, octobre 1972. Cf id., « Mythologies et philosophie africaine : une confusion », trad. P. Grâce et P. Hountondji, *Conséquence*, n° 1, janvier-juin 1974. Je signale au passage que l'auteur signe désormais Odera H. Oruka.

(30) Niamkey Koffi et Touré Abdou, art. cit., notamment p. 197-199, 204 ; Gramsci est cité d'après les articles de Jean Thibaut, « Premières notes sur les écrits de prison de Gramsci pour placer la littérature dans la théorie marxiste », et d'Alberto M. Cirese, « Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore », dans *Dialectiques*, n° 4-5, de mars 1974, p. 57-82 et 83-100.

(31) Yaï, art. cit., p. 76, cite Gramsci d'après Maria-Antoinetta Macchiocchi, *Pour Gramsci*, coll. Points, Seuil, Paris, 1974, p. 217-218. Les références données dans le texte de Yaï (Gramsci : 1949, 120 et 125) sont celles de l'édition de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* utilisée par Macchiocchi.

tion sans appel de ce qu'ils nomment, eux, l'élitisme (32). Ce n'est pas ici le lieu d'étudier pour elle-même l'œuvre si passionnante de Gramsci. Qu'il suffise, pour notre propos, de la double observation suivante :

• Gramsci est bien, d'une certaine manière, un défenseur du « sens commun », de la « philosophie spontanée », du « folklore. »

C'est bien lui, en effet, qui invoque, en la reprenant à son compte, cette « vérité du sens commun » selon laquelle « tous les hommes sont philosophes » (33). C'est lui qui écrit, dès la première page du recueil publié sous le titre **Le matérialisme historique** : « Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile, et l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de spécialistes ou de philosophes professionnels et systématiques. Il faut démontrer... que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractéristiques de cette « philosophie spontanée », propre à « tout le monde » (34). Gramsci est un révolutionnaire profondément démocrate, qui croit à l'intelligence réelle du peuple, à son dynamisme, à sa faculté de se surpasser, à la dépendance obligée de l'intellectuel à l'égard d'une classe sociale donnée, à la nécessité pour lui de devenir consciemment, et pas seulement de manière passive, un « intellectuel organique. »

(32) Par exemple, Niamkey Koffi et Abdou Touré, dénonçant le « cautionnement de l'hégémonie (...) chez Towa et Hountondji » et les « attributs dépréciatifs » conférés par ces derniers aux pensées africaines précoloniales, leur opposent Gramsci, pour qui « l'assignation de ces qualificatifs est étroitement liée à la notion même de peuple entendue comme l'ensemble des couches sociales subalternes et instrumentales. En effet, il en résulte « par définition » que « le peuple ne peut avoir de conceptions élaborées, systématiques, politiquement organisées et centralisées » (Cf. *Dialectiques* n° 4-5, p. 89) » (Niamkey Koffi et Touré Abdou, art. cit., p. 199-200).

Les auteurs ne remarquent pas que Gramsci parle ici sans ironie, qu'il ne rapporte pas les propos des élitistes et autres aristocrates, mais qu'il pense lui-même, effectivement, que les conceptions du peuple ne peuvent avoir, au départ, ces qualités d'élaboration, de systématisme, de centralisation, et ne peuvent les acquérir que progressivement, au cours d'un processus qui n'est autre que celui de la conquête de l'hégémonie. L'article d'Alberto M. Cirese est d'ailleurs parfaitement clair à ce sujet.

Yai falsifie aussi de manière fort subtile, par une interpolation apparemment innocente, un texte de Gramsci cité d'après M.A. Macciocchi : « ... La philosophie de masse, la philosophie de la praxis ne peut être conçue que sous la forme d'une lutte, d'un perpétuel combat. Mais il faut prendre pour point de départ le sens commun, philosophie spontanée des masses, qu'il s'agit de rendre idéologiquement homogène (...). Son mérite (de la philosophie spontanée des masses - sic) ... ne réside pas seulement dans le fait que le sens commun fait appel, quoiqu'implicitement, au principe de causalité, mais dans le fait que, d'une façon beaucoup plus précise, il sait reconnaître... » (Yai, art. cit. p. 76). L'interpolation veut faire entendre que, dans ce texte, « son mérite » désigne « le mérite de la philosophie spontanée des masses », alors qu'une lecture non prévenue fait voir qu'il s'agit, en fait, du mérite du sens commun. Yai peut alors conclure triomphalement : « Gramsci pose comme un point de départ nécessaire cela même qui donnerait la chair de poule à nos philosophes abstraits et qu'ils craignent le plus : la philosophie spontanée des masses » (art. cit. p. 77).

Ce qui donne non seulement la chair de poule, mais le vertige, c'est la gymnastique intellectuelle par laquelle on en vient à substituer au « sens commun », désigné par Gramsci comme point de départ, cette « philosophie spontanée des masses » dont la seule fonction grammaticale, dans le texte commenté, était d'être une apposition à l'objet « sens commun », donc une façon métaphorique de qualifier ce sens commun, par anticipation sur cette « philosophie de masse » (ou « philosophie de la praxis ») qu'il doit permettre de constituer, et qui, elle, est encore à venir.

(33) Antonio Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Genova, 1971, p. 27. Voir le commentaire d'Alberto M. Cirese, *Dialectiques*, op. cit. p. 97.

(34) Antonio Gramsci, *ibid.*, p. 3 Cf Alberto Cirese, art. cit., p. 97-98.

• Mais Gramsci reste, malgré cela, tout le contraire d'un populiste. A aucun moment il ne prétend que le « sens commun » se suffise à lui-même. S'il désigne celui-ci comme la « philosophie spontanée des masses », il met généralement l'expression entre guillemets, pour bien en montrer le caractère métaphorique, soulignant ainsi que cette quasi-philosophie ne vaut que comme point de départ, condition originaire de possibilité d'une « philosophie de la praxis » qui reste à fonder, d'une « philosophie de masse » qui, loin de prolonger simplement cette « philosophie spontanée », se développe d'abord, au contraire, comme une critique et un dépassement du sens commun. C'est toute la différence, écrit Gramsci, entre la philosophie de la praxis et le catholicisme : « La philosophie de la praxis, loin de confirmer les « gens simples » dans la philosophie primitive du sens commun, les amène, au contraire, à une conception supérieure de l'existence. Si elle affirme comme nécessaire le contact entre intellectuels et gens simples, ce n'est pas pour réduire l'activité scientifique et maintenir l'unité au plus bas niveau des masses, mais précisément pour édifier un bloc intellectuel-moral, rendant politiquement possible un progrès intellectuel des masses et pas seulement de quelques groupes d'intellectuels » (35).

De même, si Gramsci s'intéresse particulièrement au folklore, s'il invite à y voir « une chose très sérieuse et qui doit être prise au sérieux », l'expression « d'une conception du monde et de la vie » particulière au peuple et en opposition avec les conceptions « officielles », propres aux « couches cultivées » et aux « classes dirigeantes », c'est encore le même Gramsci qui souligne très sérieusement, dans le même texte, que les conceptions folkloriques sont « implicites dans une grande mesure », « non-élaborées », « a-systématiques », « agglomérat indigeste de fragments de toutes les conceptions du monde et de la vie qui se sont succédé dans l'histoire, et dont pour la plupart les traces mutilées et contaminées ne subsistent que dans le folklore » (36).

Signe que la prise au sérieux du folklore et des modes de pensée populaires n'a jamais conduit le penseur italien à une validation aveugle et démagogique, mais, de manière beaucoup plus lucide, au projet d'une étude critique destinée à montrer, entre autres choses, ce qui, dans ces formes culturelles, devait être dépassé en vue d'une réelle émancipation du peuple.

Il y aurait encore beaucoup à tirer de Gramsci sur la question qui nous occupe. Ce n'est hélas, ni le lieu, ni le moment. Ce qui est sûr, c'est que la pensée du révolutionnaire italien est beaucoup plus subtile et nuancée que ne le laissent croire ceux de nos critiques qui l'invoquent à l'appui de leur défense de la « philosophie africaine. » La critique de l'ethnophilosophie s'écarte sans doute, sur plusieurs points importants, des thèses de Gramsci : elle ne répond pas aux mêmes problèmes et ne s'est pas développée dans le même contexte (37). Mais sur la question précise de la

« philosophie folklorique », elle va visiblement dans le même sens, par delà les accents différents mis sur tel ou tel aspect.

On peut maintenant apprécier à sa juste valeur le volet proprement politique du reproche d'élitisme : l'accusation d'hégémonisme, l'idée que la distinction entre un sens trivial et un sens strict du mot « philosophie » renvoie, consciemment ou inconsciemment, à une stratégie de classe visant la domination des masses populaires par les intellectuels en général et les philosophes professionnels en particulier. J'ai déjà observé ailleurs, qu'à ce compte, Marx et Engels seraient aussi des intellectuels élitistes, puisqu'un ouvrage comme *L'idéologie allemande* est d'un bout à l'autre une déclaration de rupture avec ce qu'ils appellent dédaigneusement « l'idéologie », et que le matérialisme historique, tel qu'ils en ont posé les fondements, n'a été possible qu'au prix d'une telle rupture (38). Mais le vrai problème n'est pas là. Le vrai problème est que la référence à l'inconscient d'autrui, dans un débat qui se veut à la fois théorique et politique, peut fonctionner, dans certaines conditions déterminées, comme une ruse purement rhétorique, visant à camoufler l'absence de véritables arguments. Je crains que ce ne soit le cas chez nos trois critiques ivoiriens et béninois.

(35) Il *materialismo storico*, op. cit., p. 12 ; également cité par M.A. Macciocchi, op. cit., p. 218-219.

(36) Gramsci, « Observations sur le folklore », in *Littérature et vie nationale*, cité par Alberto M. Cirese, art. cit., p. 86.

(37) Je crois, en particulier, que ma critique de l'unanimité, en tant que critique politique (et pas seulement théorique) contredit, au moins au niveau de certaines formulations, les thèses de Gramsci sur le consensus idéologique, la nécessité de rendre « homogène » la pensée des masses, les conditions intellectuelles de l'hégémonie, le rôle de l'intellectuel organique du prolétariat. Ce qui est en cause, c'est toute la question du rapport entre théorie et pratique, philosophie et politique, toute la question de l'essence, du pouvoir et des modalités d'intervention d'une « philosophie de la praxis ». On verra dans mon article : « Que peut la philosophie ? » (op. cit.), quelques-unes des raisons de ma position. Mais ceci est un autre problème, et n'entame en rien les convergences essentielles.

(38) Voir P. Hountondji, « Sens du mot philosophie dans l'expression philosophie africaine », art. cit.

(39) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, édition Réclame, Paris 1950. Réédité ensuite plusieurs fois par Présence Africaine.

(40) ... Lequel s'en prenait prudemment, « non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire », *Discours sur le colonialisme*, quatrième édition, Présence Africaine, Paris 1962, p. 44.

(41) Nos amis anthropologues aiment à rappeler que cette hypothèse, loin d'être nouvelle, remonte, dans leur discipline, à une bonne douzaine d'années au moins, et a déjà donné lieu à d'importants travaux. Le philosophe, comme d'habitude, arrive ici trop tard, et paraît enfoncer avec fracas des portes largement ouvertes : « ... L'ethnologie moderne, sœur de la sociologie dont elle reçoit la stimulation et les corrections de perspective, tout en échangeant avec elle des méthodes, ... (perçoit) les différences, les conflits, les dysfonctionnements sociaux dans le cadre des rapports de dualisme ou de pluralisme maintes fois analysés depuis une dizaine d'années. Trop souvent, le pur philosophe, en retard d'une décennie, ignore cette socio-ethnologie des changements, sans illusion sur la pseudo-unanimité des pensées ou des volontés politiques » (Claude Rivière, « Les destins associés de la philosophie et des sciences sociales en Afrique », *Ethnopsychologie*, 34^e année, n° 1, Le Havre, janvier 1979, p. 93).

Je répondrai ailleurs à la brillante critique de Claude Rivière. Qu'il suffise ici d'observer que, si la reconnaissance des clivages sociaux et culturels remonte en effet assez loin (et même plus loin, je crois, que ne le dit Rivière) dans l'histoire de l'anthropologie, elle n'avait guère été appliquée, jusqu'à une époque très récente, à l'analyse des superstructures idéologiques dans les sociétés à tradition orale, encore moins à une critique théorique et méthodologique systématique de l'énorme littérature consacrée à ces superstructures. D'où le bonheur tranquille de l'ethnophilosophie.

(42) Les trois dernières phrases sont empruntées, presque mot pour mot, à mon article précité, « Sens du mot philosophie dans l'expression philosophie africaine ».

La critique de l'ethnophilosophie n'est pas politiquement neutre, c'est certain. Ce n'est pas un hasard si Césaire a cru devoir, dès 1950, s'en prendre à *La Philosophie bantoue* de Tempels, dans un texte qui se donnait expressément pour un pamphlet politique, le *Discours sur le colonialisme* (39). Radicalisant d'une certaine manière l'inspiration de ce texte (40), la critique de l'ethnophilosophie poursuit à son tour, en prenant les choses par l'autre bout, celui d'une discussion théorique, un but indirectement politique. Je puis dire en tout cas, pour ce qui me concerne, qu'en identifiant, au fondement des travaux sur la « philosophie africaine », un présupposé unanimiste théoriquement insoutenable, en tâchant d'y substituer, à titre de principe méthodologique, l'hypothèse d'un pluralisme idéologique dans les sociétés africaines précoloniales comme dans toute société en général (41), en décrivant la philosophie comme un débat contradictoire où doivent pouvoir s'exprimer les pensées les plus diverses, je poursuivais un but qui n'était pas seulement scientifique.

Cela dit, j'ai moi-même indiqué assez clairement quel était ce but, pour qu'on n'y superpose pas arbitrairement d'autres enjeux, prétendument inconscients. Ce que je dénonce dans et à travers l'ethnophilosophie, et que je retrouve curieusement derrière l'apparence révolutionnaire du discours populiste de nos nouveaux critiques, c'est l'idéologie de la domination du groupe, ou, plus exactement, d'une certaine idée du groupe imposée par une poignée d'intellectuels et de rhéteurs, l'idéologie de l'écrasement de l'individu, et du même coup, toutes les formes, de la plus subtile à la plus grossière, du fascisme et du néo-fascisme. Ce qui est en cause, aujourd'hui, dans la critique de l'unanimité, c'est, d'une part, la possibilité pour nos peuples d'évoluer, de se transformer, en surmontant, par un mouvement autonome de dépassement, les faiblesses multiples qui ont rendu possible, à un moment donné, leur défaite devant l'Occident. C'est aussi, d'autre part, le statut de l'individu dans la société africaine moderne, la question des libertés démocratiques, et en particulier, de la liberté d'expression (42). Je ne puis empêcher personne de voir dans cette double exigence, s'il le désire, la manifestation d'une « lutte pour la domination ». Il faudrait cependant au moins préciser que cette lutte, si lutte il y a, n'oppose pas, comme on a voulu le faire croire, les « philosophes professionnels », d'un côté, aux « masses populaires » de l'autre, mais se déroule, pour l'instant, entre intellectuels, tous aussi « acculturés », aussi occidentalisés, aussi petits-bourgeois les uns que les autres. L'enjeu politique de cette « lutte », c'est assurément, en dernière analyse, le destin de nos peuples. Il n'est pas évident, cependant, que le meilleur moyen d'assurer ce destin soit de tenir aux « masses » le discours mystificateur de l'ethnophilosophie. Car, comme le disait justement Gramsci, « seule la vérité est révolutionnaire ».

Paulin J. Hountondji

Université nationale du Bénin, Cotonou