



Académie des sciences d'outre-mer

*Les recensions de l'Académie*¹

Philosophies africaines / Séverine Kodjo-Grandvaux
éd. Présence africaine, 2013
cote : 59.122

Le temps est désormais lointain où la toute nouvelle maison d'édition « Présence africaine » choisissait pour premier titre, en 1949, la traduction française d'un ouvrage de 1945 du Père Tempels, préfacé par le fondateur de cette maison, Alioune Diop, et révolutionnaire à l'époque, « La philosophie bantoue »². Ce choix avait un sens profond : sans doute pour la première fois dans le monde occidental, un auteur européen affirmait l'existence d'une philosophie africaine conforme à notre définition de ce qu'est la philosophie, nonobstant les caractéristiques spécifiquement africaines qu'il lui attribuait. Jusqu'alors, ou presque, au-delà des préjugés, parfois paternalistes mais bienveillants, encore assez souvent racistes plus ou moins malveillants, les cultures négro-africaines relevaient des collections de contes, de l'ethnologie, de l'anthropologie, de la science des mythes, voire de la littérature nègre, certainement pas de la philosophie.

Pour révolutionnaire qu'il fût à son époque, ce livre est aujourd'hui d'un autre temps, une vénérable relique pour amateurs éclairés d'histoire des idées. La philosophie *africaine ou en Afrique* – ces deux termes ne sont pas neutres, on va le voir – est servie, depuis, par nombre de penseurs significatifs ; elle fait depuis deux ou trois décennies l'objet de colloques, de débats, mal connus cependant du public français. À titre d'exemples, certes non exhaustifs, on signalera un colloque organisé en 1999 par l'UNESCO à Yamoussoukro et, au printemps 2011, un autre colloque, toujours organisé par l'UNESCO, à l'université Purdue, dans l'Indiana, consacré au dialogue philosophique entre Afrique et Amériques. Il visait à relier « des histoires, des problématiques, des démarches et des approches [...] sans la médiation d'un centre supposé » (sous-entendu de la philosophie occidentale). Toujours à titre d'exemple, en France, le numéro d'août-septembre 2011 de la revue « Critique », intitulé « Philosopher en Afrique ».

L'ouvrage de Séverine Kodjo-Grandvaux fait le point, aujourd'hui, presque trois quarts de siècles après la publication en néerlandais de « La philosophie bantoue ». Il inaugure une collection, « La philosophie en toute lettre », dont l'ambition, dit le philosophe préfacier Souleymane Bachir Diagne, est de se consacrer « à la pensée



Les recensions de l'Académie de [Académie des sciences d'outre-mer](#) est mis à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Paternité - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 non transcrit](#).
Basé(e) sur une oeuvre à www.academieoutremer.fr.

² L'ouvrage ne mentionne le P. Tempels qu'en quelques lignes. Si la démarche de ce dernier est certes dépassée sur plusieurs points, il fut le premier à appeler l'Occident à faire « amende honorable » et à reconnaître l'existence en Afrique Noire d'une véritable philosophie, autre, et selon lui seule capable de guider l'élaboration d'une civilisation bantoue moderne. Ainsi posé, le débat restera d'actualité tout au long des démarches philosophiques décrites par Séverine Kodjo-Grandvaux.



Académie des sciences d'outre-mer

philosophique, dans sa diversité. L'épine dorsale en sera justement ce qui est désigné ici sous l'appellation « *les philosophes africains* ». Et, encore une fois, Séverine Kodjo-Grandvaux nous le précise : cela veut dire *multiplicité* et *kaléidoscope*. »

Celle-ci, docteure en philosophie, rédactrice en chef adjointe des pages « Culture et médias » de *Jeune Afrique*, a donc en principe toute compétence pour traiter du sujet. Pas seulement en principe, la lecture de l'ouvrage en convainc rapidement le lecteur. On notera tout d'abord qu'elle maîtrise, outre la connaissance de ce qui se dit et s'écrit en français sur et à propos de la philosophie africaine, ce qui se dit et s'écrit en anglais, plus abondamment, pour des raisons qu'il faudra bien un jour analyser. Car nombre de philosophes, africains ou non, y compris francophones, enseignent la philosophie africaine dans les universités américaines, alors qu'aucune université française ne l'a inscrite dans ses programmes...

L'ouvrage se conclut notamment par les phrases suivantes qui en résument parfaitement la...philosophie : « Penser la philosophie africaine, c'est d'une certaine manière *nous* penser. C'est penser l'homme dans son inscription au monde. En appréhendant la philosophie telle qu'elle se pratique et se vit en Afrique, telle que les philosophes africains l'éprouvent, le penseur occidental est amené à pratiquer un exercice d'autoréflexion qui lui permet, à rebours, de comprendre les limites et la particularité de l'activité philosophique au sein de sa propre culture. »

Avant que de conclure, cependant, Séverine Kodjo-Grandvaux propose au lecteur une véritable archéologie, puis les étapes d'une histoire des débats et controverses à propos de la philosophie en Afrique, telle que comprise avant et après « La philosophie bantoue ».

Au départ, si l'on parvient à établir l'existence d'une philosophie africaine, c'est le premier enjeu, « alors sera attestée la présence de la Raison en Afrique ». Il en va de la dignité, de l'humanité de l'homme noir, voire de son identité.

Puisque, selon lui, une telle philosophie existe, le Père Tempels entend démontrer que l'Africain, apte à philosopher à sa manière, est parfaitement ouvert à une transcendance, celle de la foi chrétienne. On notera à ce propos que le découvreur de « la philosophie bantoue » se situe très naturellement pour l'époque dans une perspective de progrès des Africains, leur capacité à philosopher devant les conduire sur la voie d'une civilisation supérieure.

On se doute que son hypothèse se heurte rapidement à de nombreuses objections, malgré les tentatives de quelques penseurs africains et européens pour prolonger la réflexion du Père. Objections tout d'abord de bien des philosophes européens, pour qui la philosophie, fondée sur une longue et naturelle maturation depuis les Grecs fondateurs, est le propre de l'Occident. Celles ensuite d'ethnologues tout aussi européens mais encore d'intellectuels africains, pour qui on ne saurait fonder une philosophie d'inspiration universelle sur une extrapolation abusive de croyances, de mythologies, de pratiques, de rites, voire de langues, trop diverses et, pour l'essentiel non écrites avant l'islam et le christianisme, pour se prêter à généralisation de synthèse. C'est un Béninois, Paul Hountondji, qui, en 1969, forge le premier le terme d'« ethnophilosophie » pour désigner « tout ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique, reposant sur une confusion des discours ethnographique et philosophique ».

Les adversaires de l'approche « ethno philosophique » se positionnent, eux, dans un cadre politique et culturel, reprochant à leurs contradicteurs une posture coloniale.



Académie des sciences d'outre-mer

« S'explique ainsi le lien intrinsèque entre les constructions politiques et culturelles d'une identité africaine, voire négro-africaine, et les tentatives autodéfinitionnelles de la philosophie africaine ». On se rapproche par là des discours sur la Négritude tenus, une ou deux décennies plus tôt, par quelques hommes de lettres noirs.

On renverra le lecteur à l'analyse par l'auteure des débats sur ces thèmes entre Africains des années 1960-1970, elle les rapporte avec détails et précision et il serait vain de tenter les résumer en quelques courtes phrases. Mais en conclusion d'une première partie de l'ouvrage consacrée à ce que nous avons appelé « archéologie et histoire des débuts de la philosophie africaine », on constate que même si elle n'emprunte pas les formes de la philosophie occidentale, qui ne saurait être la seule authentique philosophie au monde, elle doit se comprendre comme revendication d'une particularité nécessairement balancée par l'exigence de l'universalité qui sous-tend toute philosophie. On voit apparaître une idée forte que l'on retrouvera, approfondie, dans la suite de l'étude : « La pensée doit s'apprehender au pluriel, elle est à la fois universelle et particulière ». C'est ici la première étape d'une démonstration qui va se poursuivre et se développer dans la partie suivante, « De la compréhension raciale et ethnique de la philosophie africaine ».

L'auteure s'interroge sur le sens et la validité de l'utilisation de la « race » et de l'ethnie en philosophie. Un usage universitaire voudrait, par exemple, qu'il y eût *une* philosophie allemande. Mais qu'y-a-t-il de commun entre Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Freud, hors l'usage de la langue ? « Tout ceci rend pour le moins problématique l'idée même d'une pensée allemande une et unitaire qui serait clairement identifiable comme telle ». Le critère linguistique ne peut rendre compte de la philosophie espagnole qui, pendant des siècles, s'exprima en latin, en arabe, en hébreu, en castillan, en catalan...

Le doute se creuse. La caractérisation nationale ou régionale conduit à des simplifications excessives, en vertu desquelles, par exemple, l'esprit philosophique français aurait comme source et inspiration le *cogito ergo sum*, l'esprit philosophique allemand se caractériserait par un certain nationalisme mais surtout par le sens de l'absolu... Au-delà de ces simplifications, cette démarche de caractérisation a historiquement conduit, en Europe, à une hiérarchisation des pensées humaines selon laquelle *la philosophie* appartiendrait en propre à une partie de l'Europe et au continent nord-américain, la myriade des autres formes de pensée serait fondamentalement hétérogène et irrémédiablement non philosophique, certaines, pour l'essentiel africaines, étant même rejetées hors Raison et donc hors Humanité, ce que Hegel exprime sans détour.

L'auteure décrit le cheminement des philosophes africains dans leur entreprise de la nécessaire « déconstruction », il passe par un présupposé et une analyse à base linguistique : la langue impose ses catégories, ses signifiants, elle influe donc ainsi de façon déterminante sur les concepts, voire les identités.

Osons ici une parenthèse. Ce n'était pas pour la rédactrice l'objet ni le lieu d'en traiter, mais l'on pourrait à ce sujet rappeler que les Africains ne sont pas les premiers à évoquer cette problématique. Bien des auteurs ayant en France cherché à redonner vie, modernité et dynamisme à leurs langues régionales, ont affirmé, sur base d'un argumentaire souvent conséquent, que ces langues traduisaient une façon de voir et de comprendre le monde fort différente de celle reflétée par le français et que les marginaliser, voire les



Académie des sciences d'outre-mer

refouler dans la sphère familiale du jour le jour pour disqualification à exprimer des pensées philosophiques ou conceptuelles, au nom d'une prétendue supériorité intellectuelle, morale et culturelle dudit français, revenait à faire disparaître sans appel des langues riches d'un lointain passé, d'une compréhension du monde, d'une pensée en un mot, aux fondements différents mais tout aussi légitimes. Avant que d'être dévoyée dans le sens que l'on connaît, la linguistique allemande de la fin du XIX^e et du début du XX^e s'était lancée dans le même type d'analyse. Mais fermons cette parenthèse.

Certains philosophes africains, inévitablement formés dans les universités occidentales, selon les concepts disciplinaires de philosophies également occidentales, ont donc cherché à établir si et dans quelle mesure on pouvait exprimer en diverses langues africaines les mêmes idées et concepts qu'en anglais ou en français. En d'autres termes, s'ils devaient et pouvaient philosopher à la manière occidentale en akan, bambara, haoussa ou exprimer à travers ces mêmes langues une philosophie proprement africaine. Ce faisant, « Il n'est plus question de lire les langues ethniques pour déceler une quelconque philosophie ethnique. Il faut au contraire *philosopher* – ce qui ne signifie pas nécessairement écrire – dans ces mêmes langues afin de produire une philosophie qui s'organise autour de catégories considérées comme africaines et de concepts qui n'existent pas dans la pensée européenne ».

Il s'agit donc bien, pour ces critiques de la recherche identitaire ou de l'ethnophilosophie, d'achever une décolonisation « mentale », de « déconstruire » définitivement les systèmes conceptuels des philosophies occidentales, non pas pour les contester aux yeux des philosophes occidentaux mais pour ne plus en dépendre pour philosopher en Afrique et se réapproprier le « discours sur soi ».

Discours assez acrobatique, car dans cette démarche, la philosophie africaine « ne parvient pas à sortir complètement de l'épistème occidentale ». Elle est réactive et, donc, « renferme en elle la philosophie dont elle souhaite s'échapper. Mais dans cette ambiguïté même, pourrait se trouver la voie d'une philosophie à la fois africaine et universelle, liant héritage et création, intégrant l'autre dans la constitution de sa propre identité ».

L'étape suivante de la réflexion sur une philosophie africaine actuelle et de sa maturation se caractérise par le « déplacement de cette notion ». Il convient alors de « repenser les notions d'héritage et de tradition philosophique ». Tout d'abord en organisant une rencontre d'aujourd'hui avec l'Islam et avec la langue arabe également d'aujourd'hui. Car l'Islam n'est pas plus étranger à l'Afrique que ne le sont les diverses chrétiens, il existe un islam « africanisé » comme le sont les diverses églises. Mais ce n'est que l'un des stades du repositionnement de la philosophie africaine. Un autre stade consiste à préciser ce que crée ou doit créer une philosophie que l'on veut vivante, non figée, évolutive. Il ne peut y avoir de réponse simple et unique. Il faut cependant reconnaître que « les philosophes africains s'essoufflent (se perdent ?) ». Suivent les analyses des réflexions et du parcours de plusieurs penseurs africains à ce sujet, à l'issue desquelles il n'est pas possible de donner de



Académie des sciences d'outre-mer

conclusions définitives mais bien de constater que la philosophie africaine est actuellement une « traversée » un « mouvement », un « lieu de rencontre ». Elle doit découvrir ce *par* quoi elle se développe et s'enrichit.

Dans sa conclusion, Séverine Kodjo-Grandvaux rappelle diverses évidences mal connues. Tout d'abord, à l'encontre d'historiens et de philosophes contemporains et occidentaux qui affirment que l'Occident est la seule civilisation qui ait su s'ouvrir au vaste monde et aux autres, elle affirme et démontre que le même Occident, notamment universitaire, a ignoré avec constance d'autres philosophies que la sienne, au motif qu'elles ne se fondaient pas sur des concepts universels, les siens. C'est notamment le cas des philosophies africaines. Elle rappelle à ce sujet qu'à Tombouctou, au XV^e siècle, on commentait l' « Organon » d'Aristote, les universaux en philosophie ; qu'en Afrique de l'Est, un lettré, moins de vingt ans après le « Discours de la méthode », écrivait un traité de philosophie rationaliste justifiant l'usage de la Raison,... Elle souligne que les philosophes africains du XX^e siècle n'ont pu se faire reconnaître qu'en se pliant aux mœurs universitaires françaises et anglo-saxonnes et souvent, avant d'être reconnus, dans l'incapacité de traiter d'une philosophie totalement ignorée des cours et des patrons de mémoires ou de thèses. Il ne s'agit pas là d'un réquisitoire, bien plutôt d'un constat. Elle intitule cette conclusion « Pour une philosophie nomade », titre qui n'appelle pas de glose.

On n'a pu traiter, dans une note de lecture supposée devoir être courte, d'autres aspects fort intéressants de l'ouvrage. On trouve notamment une critique à retenir sur les impasses dans lesquelles certains philosophes africains se sont enfermés dans la *praxis*, par exemple dans leur approche d'une démocratie à l'africaine. D'autre part, il repose sur de longues analyses critiques des parcours et écrits d'environ trente-cinq philosophes ou historiens, en quasi-totalité africains francophones et anglophones (deux exceptions, un Afro-Américain et le Père Tempels qui figure donc, seul véritable étranger, parmi ces philosophes africains), presque inconnus du grand public, à peu d'exceptions près, malgré leur renommée dans un cercle restreint.

Ouvrage dense, qui prête parfois à discussion, par exemple à propos de la dynamique d'une philosophie « en construction » mais qui semble évoluer de préférence hors du continent dont elle affirme l'identité ancienne et en devenir. On interprétera cet appel à discussion comme le signe de la valeur d'un exposé qui ne cherche pas à cacher ses questionnements, malgré une visible et sympathique empathie pour les formes et les dialectiques d'une philosophie en recherche d'identité, d'expression d'une conception philosophique du monde à la fois particulariste et contribuant à l'universalité de la pensée humaine.