
NOTES DE LECTURE

Paulin J. Hountondji
ou
La “psychanalyse” de la conscience
ethnophilosophique

HOUNTONDJI Paulin J. (1976) *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspero, 259 p. (« Textes à l'appui »)

Il semble qu'après la parution (et la lecture à laquelle nous sommes tous conviés – Africains ou non) du livre de Paulin J. Hountondji, l'énoncé : « Philosophie africaine » ne puisse plus être produit sans qu'on hésite sur la nécessité ou non de le flanquer de guillemets. Hountondji nous met, dès que nous parlons de « philosophie africaine », en demeure d'exhiber la nature et le statut théorique d'un tel discours. L'analyse serrée à laquelle il soumet un concept hybride, lieu d'une équivocité savamment entretenue et qui bouche l'horizon théorique dans lequel nous intervenons philosophiquement en Afrique Noire, désigne son projet comme celui d'une libération du discours sur notre continent, bref comme un discours pour la libération du discours.

L'ouvrage (si on excepte la dernière partie intitulée « post-scriptum ») réunit un ensemble d'articles et de textes de conférences et se présente donc dans sa trame comme une sédimentation de strates s'étendant sur quatre ans (1969-1973). Donc des textes datés, entretenant les uns avec les autres des rapports complexes de reprise, de révision et de dépassement. Chacun d'eux – et c'est à noter – a été révisé ou même entièrement réécrit (c'est le cas du texte 3 intitulé « L'idée de philosophie ») en vue de la publication de cet ouvrage : retour et circularité théoriques qui, au-delà de la nécessaire remise en perspective, révèlent une probité et une honnêteté intellectuelles garantes de la responsabilité par rapport aux destinataires.

I. – CE QU'EST LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ET CE QU'ELLE N'EST PAS

A. – *Question de méthode*

Ce que nous venons de dire nous fonde dans l'idée qu'une présentation linéaire (article par article) serait sans grand intérêt en ce qu'elle ne

peut, selon nous, rendre compte du projet fondamental qui sous-tend la réflexion de Hountondji. Nous avons procédé autrement, en essayant de dégager les thèses maîtresses de l'auteur et leur articulation au projet global qui les sous-tend et qui se traduit matériellement dans la présentation de l'ouvrage comme un diptyque : la première partie est consacrée à l'exposé d'un certain nombre « d'arguments » (jusqu'à la p. 136) et /p. 444/ la seconde, un peu plus réduite à l'analyse de productions philosophiques qu'il s'agisse de celui du philosophe africain Amo professeur dans l'Allemagne du XVII^e siècle ou de Kwame N'Krumah.

D'entrée de jeu (dès la première phrase) intervient une définition dont l'allure rappelle un geste récurrent dans la *Critique de la Raison Pure* de Kant et qui situe le projet Hountondji comme une « critique de la raison ethnophilosophique » (le terme est de lui p. 64) : « 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 » (p. 11). Cette expression se renforce en ce que certains sous titres (exemple : p. 14 « Archéologie : l'ethnophilosophie occidentale » – noter les résonances foucaaldiennes) indiquent une lecture en profondeur, une problématique de « soupçon » qui, au-delà de ce qui est manifesté, avoué, tente de mettre au jour ce qui es tu et qui en sa latence de non-dit commande et ordonne ce qui est dit.

Ce qui est dit (et souvent dit) par certains philosophes, que Hountondji appelle « ethnophilosophes » c'est qu'il existe une 'philosophie africaine' entendue comme le système de pensée qu'auraient eu en partage nos ancêtres, et qu'il ne s'agit plus dès lors que de remettre au jour par une exhumation minutieuse, celle-là même à laquelle le projet de l'« ethnologie africaine » nous a habitué.

B. – *Une équivocité et son histoire*

Hountondji souligne qu'une équivocité fondamentale travaille (est à l'œuvre) dans cette expression de « philosophie africaine », et plus exactement dans le projet global de ceux qui en sont les tenants aujourd'hui. Pour cette raison « ce discours était, dès le départ, vicié » (p. 241).

À cet égard le texte n° 3 intitulé « L'idée de philosophie » est essentiel en ce qu'il reprend et précise théoriquement ce qui fait l'objet du texte 1 intitulé « Une littérature aliénée ». Au chapitre 1 du texte n° 3 intitulé « Le concept vulgaire de philosophie africaine » (p. 53) succède un autre intitulé « Vers un nouveau concept de "philosophie africaine" » (p. 65). C'est dans la distance théorique qui sépare ces deux concepts que nous voyons

l'épine dorsale de l'ouvrage, en ce qu'elle indique une tâche à accomplir, la libération de l'initiative théorique en Afrique Noire, seule garantie d'une intervention philosophique authentique parce qu'assumée théoriquement. « Le concept vulgaire de philosophie africaine » est celui là dont nous avons déjà parlé : celui qui ramasse et propose (d'une manière a-critique) les prétendues pensées collectives et unanimes de nos ancêtres, immense manteau qui les recouvrirait et nous recouvrirait tous du voile d'un confortable anonymat, loin de toute responsabilité théorique, de toute volonté de création personnelles.

Ici, « tout se passe comme si le mot (de philosophie) changeait automatiquement de sens dès qu'il cesse de s'appliquer à l'Europe ou à l'Amérique pour s'appliquer à l'Afrique » (p. 61). Ce qui est en jeu, c'est la volonté de retrouver une certaine spécificité chez l'Africain, une *mens africana* » (p. 89) qu'on brandirait dans une dialectique aliénée de recherche de la connaissance par l'Autre. Sur ce monisme de l'essence échappant à l'espace et au temps reposerait un unanimité supposé dans la production de cette « *mens africana* ».

Face à une telle position le nouveau concept de philosophie africaine propose une compréhension radicalement différente de l'africanité : celle-ci ne résidera plus dans une « spécificité » irréductible du contenu mais /p. 445/ simplement dans l'origine géographique des auteurs, concernés au même titre que tous les autres par l'élaboration et l'analyse de l'héritage international de la pensée humaine » (p. 77).

C'est pour rompre l'étau, l'impasse théorique dans laquelle nous enferme l'Ethnophilosophie que Hountondji insiste sur le caractère de part en part historique de la production philosophique à l'instar de toute production. Exemple à cet égard est le chapitre 4 intitulé : « La philosophie et ses évolutions » où, à la suite d'Althusser, Hountondji définit la philosophie comme discours « qui s'ordonne en toute rigueur au discours scientifique » (p. 123).

Thème récurrent dans tous les textes (p. 80, 79, 125, etc.) que cette affirmation selon laquelle la science étant une des conditions essentielles de la philosophie, la création et l'essor de celle-ci dépend de la création et de l'essor de celle-là. Car cette forme particulière de la pratique théorique qu'on appelle la philosophie est inséparable de cette autre forme de pratique théorique qu'on appelle la science » (p. 124). Et c'est pour cette raison que l'ancien élève de l'École Normale appelle de tous ses vœux « le développement d'une véritable tradition scientifique en Afrique (id.),

et invalide par là même la prétention de l'ethnophilosophie à présenter son objet comme philosophique (p. 125).

On pourrait s'étonner du fait que Hountondji présente ce « concept de philosophie africaine » comme inédit, comme une « définition radicalement nouvelle de la philosophie africaine » (p. 71). Il faut seulement remarquer que ce qui est nouveau ici c'est moins la définition donnée du concept de « philosophie » que l'application qui en est faite à l'intervention philosophique en Afrique noire, et que la critique de la raison ethnopsychiatrique a permise.

C. – *Critique de la raison ethnophilosophique*

La « critique de la raison ethnophilosophique » commence dès le chapitre 1 du premier texte intitulé « Une littérature aliénée ». Un tel titre fait déjà signe vers une conscience déjà – toujours engagée dans un procès de méprise, de méconnaissance. Méprise, tout d'abord qui procède dès l'origine de l'acceptation d'une problématique non critiquée : « les ethnophilosophes ne se sont guère interrogés jusqu'à ce jour, sur la nature et le statut théorique de leurs propres analyses » (p. 65). Méconnaissance ensuite : « la philosophie africaine n'est pas ce que l'on croit » (p. 77) – précision : ce que croit ou fait croire l'ethnophilosophe.

Cette méprise et cette méconnaissance dérivent du projet initial qui sous-tend le travail de l'ethnologue et qui s'inscrit dans un rapport de domination politique et culturelle, bref un projet impérialiste (p. 42) Ce projet se traduit concrètement par une entreprise qui prend nous sociétés comme objets (ici Hountondji est proche d'un Jean Copans) d'un discours qui se fait en dehors d'elles et dont elles ne sont même pas les destinataires. Cette « extraversion scandaleuse » (p. 35) décrit le type de mouvement que Marx repérait chez les jeunes hégéliens : ce n'est pas dans les réponses qu'ils sont piégés, mais dans et par la problématique même qui commande la position des questions. Ici, le jeu de la méconnaissance-extraversion est structuré dès l'articulation même de la problématique ethnophilosophique (p. 33). C'est ce dont rend compte, malgré leurs différences (sur lesquelles insiste Hountondji), la communauté du projet théorique de Tempels et de l'abbé A. Kagamé (p. 45 Sa). Un « psychanalyse » de la conscience ethnophilosophique donne ces premiers /p. 446/ résultats : – L'ethnophilosophie croit rapporter les discours implicites et collectifs de nos aïeux *alors que*, par un mécanisme caractéristique, elle opère « une projection qui lui faisait attribuer arbitrairement à

son peuple ses propres choix théoriques, ses options idéologiques » (p. 21).

On pourrait dire, en tirant les conséquences de ceci, que les ethnophilosophes entretiennent un rapport hallucinatoire à leur propre pratique théorique : « là où ils ont cru *reproduire* des philosophèmes préexistants ils les *produisaient* » (p. 21).

La critique de la raison ethnophilosophique (qui est proche d’une psychanalyse) est donc la tentative de rendre conscient ce qui était refoulé-occulté par la pratique ethnophilosophique. Ce qui permet de dégager le nouveau concept de philosophie africaine.

II. – PROBLÈMES THÉORIQUES

On peut éprouver légitimement un sentiment de relative insatisfaction en ce que ce nouveau concept de philosophie africaine (convoquons-le : « C’est la littérature produite par les Africains qui font profession de philosophie ») semble avoir une vocation essentiellement descriptive, et pour cette raison précisément il ne nous permet pas de penser ce qui sépare la production philosophique de Hountondji par exemple de celle des ethnophilosophes.

À cette question est liée une autre : quand Hountondji affirme à la p. 135 que « la seule perspective féconde qui s’offre aujourd’hui à notre philosophie est de se lier étroitement au devenir de la science » après avoir dit à la page immédiatement précédente que la vieille sagesse africaine ne méritait pas le nom de philosophie et que « c’est seulement aujourd’hui que nous pouvons, en les transcrivant, leur conférer éventuellement valeur de documents philosophiques », on pourrait penser à une tradition philosophique à *fonder*. Dans tous ces cas d’interventions philosophiques, différentes par leur rapport thématique et leur modalité de fonctionnement, on peut se demander s’il y a une acception univoque du concept de « philosophie » dont Hountondji s’est acharné à réduire la polysémie source de confusion.

A. – Sur le double rapport philosophie – science et philosophie – politique

Le rapport ambigu qu’entretient la pratique théorique de l’ethnophilosophie et celle que Hountondji et d’autres s’attachent à promouvoir n’est pas le seul. Il y en a un autre qui est le rapport (en fait double) que la philosophie entretient avec la science et la politique. La philosophie nous dit Hountondji est « une forme particulière de la littérature scientifique » (p. 72). Mais c’est dans une note (précieuse) qui

se situe au bas de la p. 122 qu'il évoque les deux définitions célèbres de Louis Althusser qui disent respectivement : que la philosophie est « l'ombre portée de la science » ou la théorie de la pratique théorique en général » et qu'elle est « la lutte de classes dans la théorie » ou encore le « concentré théorique de la lutte politique ». La première définition qui situe la philosophie par rapport à la science ne rendait compte des « lignes de démarcations » dans l'ordre du théorique que par la mesure de l'écart entre le scientifique et l'idéologique ». Cette position qui situait Althusser (de son propre aveu) dans une « déviation théoriciste » cédera le pas à une /p. 447/ seconde définition, plus conforme à l'esprit du marxisme-léninisme. Hountondji, lui, pense éviter le théoricisme en opérant « l'articulation de la philosophie par ce biais (des pratiques scientifiques) à l'histoire des pratiques matérielles » (p. 123).

Mais Althusser était, lui aussi, conscient de ce que la pratique scientifique s'inscrit dans un projet global de production des moyens matériels d'existence. Un débat nous semble ici esquivé dans la mesure où Hountondji se rattache toujours à la première définition, sans théoriser clairement la mise à l'écart (ou en veilleuse) de la seconde (postérieure chronologiquement et théoriquement). Il est surtout difficile ici de penser le statut théorique d'une œuvre comme *Matérialisme et Empirio-criticisme* de Lénine.

Ce n'est pas tout : si le développement de la science apparaît comme une condition du développement de la philosophie, il n'en est qu'une prémisses. À côté de celle-ci il y a ce qu'on pourrait appeler la prémisses politique : le philosophe africain « ne peut se payer le luxe d'un apolitisme satisfait, d'une complaisance tranquille à l'égard du désordre établi » et « la libération théorique du discours philosophique suppose une libération politique... La nécessité de la lutte politique se fait sentir à tous les niveaux sur tous les plans » (p. 37). Le plan, le niveau philosophique compris ?

On ne voit pas très bien la relation entre les deux rapports que la philosophie entretient d'une part avec la pratique scientifique et d'autre part avec la pratique politique. Serait-on autorisé, sur la base d'un rapport analogique, à définir la philosophie comme « forme particulière de littérature politique » après l'avoir définie comme « une forme particulière de littérature scientifique » ? Si non pourquoi ?

Tout se passe, pour qui a lu *Libertés* du même auteur (qui porte en sous-titre : « contribution à la révolution dahoméenne »), comme si la

prémisse politique était l'objet d'un puissant refoulement qui le ferait fonctionner sous le mode de l'allusion (mais que le refoulé surgissait à chaque fois qu'un problème capital est abordé). Nous renvoyons ici au ton et au contenu « passionnés » (au sens que Gramsci donne à ce terme en l'appliquant à l'exorde finale du *Prince* de Machiavel) du « Post-scriptum » : ce ton et ce contenu font penser aux « Libertés », et désignent le projet politique autour duquel s'ordonne « la lutte à tous les niveaux, sur tous les plans ». C'est d'ailleurs dans le post-scriptum que Hountondji désigne sans équivoque l'ethnophilosophie, dans son fonctionnement actuel comme « une pièce maîtresse de cette énorme machine montée contre nos consciences » (p. 240). Ceci correspond à un « changement de sa fonction » (Hier langage des opprimés, il est désormais discours du pouvoir » (id.).

On peut affirmer que sans l'exhibition de cette prémisse politique, demeure inintelligible pour nous le débat (qui vient comme une obsession) avec N'Krumah. Ce qui est dit à ce propos dans le corps du texte n° 6 devient le sous-titre du troisième chapitre du texte n° 7 (p. 205) : savoir que le « Consciencisme » est une philosophie à *l'image du ccp* » (c'est nous qui soulignons). « Une image non pas directe mais inversée » (p. 255). Hountondji fait remarquer que le projet philosophique de N'Krumah rejoignait fondamentalement les préoccupations de N'Krumah et celles de la direction de son parti. Que la volonté de N'Krumah de fonder « une philosophie pour tous les Africains » (qui est refus du pluralisme philosophique) rejoignait sa volonté de nier les clivages sociaux /p. 448/ dans son parti » : la structure du CCP reflète cette tendance (p. 207, nous soulignons).

Nous sommes amenés à penser que le concept d' « images » pas plus que celui de « reflet », si imprécis soient-ils, ont une vocation autre que descriptive. Car Hountondji ne nie pas qu'il y ait un rapport philosophique, ce qu'il refuse c'est qu'on établisse une « dépendance bi-univoque » entre la politique et la philosophie ; « nos options politiques se soutiennent d'elles-mêmes de façon autonome » affirme-t-il à la page 212. Il précise (en note) : « Nous croyons fermement qu'elles sont toujours déterminées en dernière instance par notre appartenance de classe « et » le discours métaphysique est aussi conditionné par l'appartenance de classe » (id.). L'autonomie du politique par rapport à la philosophie ne prouve donc pas qu'il y a autonomie de la philoso-

phie par rapport à la politique et ceci nous amène à bien spécifier le statut très particulier de « cette forme de littérature scientifique ».

Ceci nous semble fondamental pour la compréhension de deux choses au moins. Tout d'abord le statut du rapport que Hountondji dégage entre la production théorique de N'Krumah et sa volonté politique. Ensuite la lecture rétrospective de ce que Hountondji appelle une « critique politique » de l'ethnophilosophie (p. 19), celle de Césaire par exemple, dans laquelle on est autorisé à trouver une autre insuffisance que Hountondji ne dégage pas nettement : l'établissement de rapports purement externes entre philosophie et politique chez Tempels et Kagamé.

Nous pensons que la responsabilité théorique et la responsabilité politique, que Hountondji lie dans notre intervention philosophique aujourd'hui, doivent également se retrouver solidaires dans l'ethnophilosophie à laquelle il reproche son caractère « conservateur » et passéiste. Sinon on ne comprendrait pas le ton véhément du post-scriptum et (chose plus grave) le procès de « transformation » par lequel elle est devenue une « philosophie du pouvoir ». si cette perspective, qui rejoint en grande partie la seconde définition althusserienne de la philosophie était récusée, nous serions, en peine de penser la ligne de démarcation qui, dans l'ordre du théorique, passe entre Hountondji et ethnophilosophes.

B. – *Unanimisme théorique et matraque*

Si le projet ethnophilosophique est essentiellement mythique, il convient ici de rappeler que Sorel notait déjà qu'« il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent ».

L'unanimisme recherché dans un passé mythique ne se comprend qu'à partir d'un projet *actuel* : ce regard passéiste (apparemment) est en réalité tourné vers le présent pour le modeler conformément à son désir. La pratique de l'ethnophilosophie fonctionne donc comme un « antidote imaginaire à un conflit matériel irréductible » (p. 255), illustrant ainsi une des caractéristiques majeures de l'idéologie selon Marx. Notons qu'à aucun moment Hountondji ne tire cette conséquence théorique, la laissant seulement deviner même quand il parle de l'ethnophilosophie comme une des « pièces maîtresses de cette énorme machine montée contre nos consciences » (p. 240).

La recherche du pluralisme théorique posait comme exigence préalable le pluralisme politique et le droit à la critique car « la critique de

l’ethnophilosophie nous amène à mettre en cause l’unanimité sous toutes ses formes » (p. 256). Ce n’est que dans la libre confrontation de nos thèses que nous pourrions progresser car « ce n’est pas par la *matraque* que nous réaliserons *l’unité de pensée* au sein de nos peuples ».

/p. 449/ Une telle affirmation ne saurait surprendre qui a lu les *Libertés*. Et cette autre selon laquelle l’exigence de l’heure consiste « à promouvoir positivement dans nos pays une *tradition théorique marxiste* » (ibid.). C’est en effet la condition pour que « notre politique en soit plus éclairée et plus efficace. » Voilà qui « éclaire » d’une lumière crue un rapport semi-occulté dans le feu du débat avec N’Krumah : c’est le rapport entre la théorie et la pratique. En effet, comment l’assimilation et la reprise en charge d’une tradition *théorique* peut-elle rendre une politique « plus éclairée » et « plus efficace » si on récusait ne serait-ce qu’un instant la relation dialectique, « bi-univoque » (mais non mécanique) théorie-pratique, savoir et pouvoir ?

C. – *Le « demi-silence auquel nous sommes contraints »*

Il semble qu’il faille prendre au sérieux ce qui se donne dans le langage de l’aveu, et qui explique notre misère théorique par notre misère politique. Cet aveu qui explique certains propos allusifs, certaine invite à lire entre les lignes, c’est ce « demi-silence auquel nous sommes contraints » et dans lequel nous devons « approfondir notre connaissance de Marx » (p. 255).

Ce qui est désigné ici c’est la précarité d’une situation et l’obligation, dans laquelle se trouve l’intellectuel qui a choisi « d’approfondir sa connaissance de Marx », de saisir les occasions, de profiter des demi-libertés – bref de mettre sur pied une stratégie et une tactique de l’intervention philosophique en Afrique Noire.

C’est en cela que le livre de Hountondji est exemplaire à plusieurs égards :

– Il donne l’exemple de ce qu’il faut faire ici – maintenant en le faisant : assumer nos responsabilités théoriques dans l’indépendance de nos thèses et par notre signature qui par-delà les droits d’auteur fixe pour une fois ce qu’on pourrait appeler : notre « responsabilité d’auteur ».

Il fait la « psychanalyse » de toute volonté de se réfugier paresseusement derrière une pensée prétendument implicite et unanime en dévoilant les ressorts et le jeu. À ce titre le projet de Hountondji fonctionne comme une « philosophie du soupçon » (terme par lequel Ricœur dé-

signe l'irruption dans la philosophie de Nietzsche, Freud et Marx), une pratique philosophique qui vit de et par l'exigence de rigueur qui implique qu'on puisse lui appliquer ses propres catégories : c'est ce que nous avons modestement tenté de faire.

– Enfin il nous permet de structurer l'horizon de notre intervention philosophique en un ensemble de tâches globales, tactiquement aménagées et qui requièrent de notre part la « prise de parole » et la revendication de nos propres thèses.

C'est pourquoi notre propos aura atteint son but s'il pousse à une lecture et, si possible, à une relecture de l'ouvrage de Hountondji qui n'est, selon lui, qu'un jalon dans une « réflexion inachevée et qu'il faudra poursuivre » – que nous poursuivons avec lui.

Ce que nous avons dit sur la « responsabilité d'auteur » oblige à présenter notre propos comme l'expression de la sensibilité théorique particulière d'un collègue qui ne peut se décharger sur Hountondji d'un discours dont il aurait été, en même temps que la référence, l'occasion.

Mamoussé DIAGNE,
Département de Philosophie,
Faculté Des Lettres et Sciences Humaines,
Université de Dakar.