

## La critique de l'ethnophilosophie, de Marcien Towa à Paulin Hountondji: continuité et discontinuité

Kouamé Hyacinthe KOUAKOU  
Université Alassane Ouattara  
kouakou\_h@yahoo.fr

**Résumé:** Marcien Towa et Paulin Hountondji sont des critiques virulents de l'ethnophilosophie. Mais au-delà de ce point de convergence, on décèle quelques disparités au niveau de l'approche de ces deux auteurs. Celles-ci apparaissent clairement, sous la plume de Hountondji qui relève les limites de la critique de Towa. Toujours est-il qu'au-delà d'une telle prise de position à l'encontre de l'œuvre de Towa, se dessinent ici les enjeux réels de la critique de l'ethnophilosophie : la libération des peuples d'Afrique.

**Mots-clés :** Ethnophilosophie – Afrique – Occident – Philosophie – Politique – Liberté – Critique – Culture.

**Abstract:** Marcien Towa and Paulin Hountondji are staunch critics of ethnophilosophy. However, beyond these meetings of minds, it appears clearly that some disparities are uncovered as far as these two authors' approach is concerned. These divergences clearly appear in the writings of Hountondji who points out the shortcomings of Towa's critics. The fact remains that beyond such a take of stand against Towa's work are outlined the actual stakes of outcries in opposition to ethnophilosophy: the liberation of the African peoples.

**Key words:** Ethnophilosophy – Africa – The western world – Philosophy – Politics – Criticism – Freedom – Culture.

### Introduction

« L'Afrique philosophe. » Une telle assertion, dans une atmosphère de négation de la culture et de l'humanité de l'Africain, aurait paru des plus contradictoires, voire insensée, tant il est vrai que « La raison ainsi que la science et la philosophie en lesquelles elle se déploie seront donc ce que les idéologues de l'impérialisme européen accepteront le plus difficilement de partager avec les autres civilisations ». (M. Towa, 1979, p. 20).

Towa stigmatise, à travers ces propos, l'attitude de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont cru dénier à l'Africain son humanité, l'excluant du même coup du champ de la pensée. On ne peut s'empêcher, dans cette logique, de penser à Hegel et à ses propos outrageants sur l'Afrique<sup>1</sup>.

Mais, on ne le sait que trop : rien n'est irréversible. Et, c'est au révérend Père Placide Frans Tempels qu'il reviendra de faire de l'assertion ci-dessus énoncée une

---

<sup>1</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.

réalité, à travers la parution de *La philosophie bantoue*<sup>2</sup>. L'enthousiasme débordant qui s'empara des intellectuels africains, soutenus par une partie de l'intelligentsia européenne, témoigne d'un véritable changement de plan dans les relations entre l'Occident et l'Afrique, du moins en apparence. Tout compte fait, sous la plume du missionnaire belge, se dessinait la volonté de reconnaître au Noir son humanité, puisque capable, désormais, d'accéder au royaume de la pensée. C'est pourquoi, il ne tarda pas à faire des émules sur le continent. Ceux-ci avaient compris la nécessité qu'il y avait de relativiser, comme le souligne Y. Kouma (2015, p. 27), « le discours hégélien comme le signe d'une postulation ignorante et mal-informée de cela même dont il veut théoriser les contours ».

Pourtant, au milieu de ce concert d'hommage et de reconnaissance au Père Blanc, des voix discordantes ne tardèrent pas à se faire entendre : celles du béninois Paulin Hountondji et du camerounais Marcien Towa ne passèrent inaperçues. L'œuvre de Tempels et de ses successeurs, Africains notamment, n'est, ni plus, ni moins, que de l'ethnophilosophie, définie par P. J. Hountondji (1980, p. 21) comme la « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente ». C'est pourquoi, Hountondji et Towa remettent en cause les thèses de Tempels et de tous ceux qui, comme lui, ont cru faire œuvre de philosophie africaine.

Mais, s'il est vrai que pour la critique, le nom des deux auteurs, ci-dessus cités, reste indissociablement lié à la critique de l'ethnophilosophie, il n'en demeure pas moins que de profondes divergences subsistent entre eux. Elles portent aussi bien sur la critique même de l'ethnophilosophie que sur l'idée qu'ils se font du rôle de la philosophie en Afrique. Qu'est-ce qui fonde alors la divergence de vues entre Towa et Hountondji, au sujet de la critique de l'ethnophilosophie ? Mieux, la position de Towa, au regard de la critique à lui faite par Hountondji, est-elle légitime ? Sa conception de la philosophie se conforme-t-elle aux exigences et préoccupations de l'Afrique ? Notre analyse, qui se déploiera sous forme de réponse à ce questionnement, consistera à relever les points de convergence et de divergence entre Towa et Hountondji. Notre visée, ici, étant de relever les enjeux réels de la critique de l'ethnophilosophie, à travers une démarche historico-critique qui s'enracine dans le champ de la philosophie africaine.

### **1. Towa et Hountondji : critiques de l'ethnophilosophie**

« Pour beaucoup de lecteurs, mon nom reste attaché avec quelques autres, à la critique de l'ethnophilosophie. » (P. J. Hountondji, 1997, p. 15). Ces propos sont assez révélateurs de la manière dont Hountondji est apparu, au premier abord, aux yeux des analystes et observateurs, avertis ou non, de sa philosophie. Observation des plus légitimes, quand on sait que la philosophie de Hountondji n'acquiert réellement ses lettres de noblesse qu'avec la parution de *Sur la « Philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*. Le sous-titre de cet ouvrage ne souffre de la moindre ambiguïté, pour nous faire appréhender les desseins réels de Hountondji. Mais, comme on peut s'en apercevoir, Hountondji est loin de faire cavalier seul, lorsqu'il s'agit de présenter la critique de l'ethnophilosophie. Il évoque, fort à propos, ces « quelques autres », au nombre desquels figure, en bonne place, Towa, auteur de *l'Essai sur la problématique*

<sup>2</sup> TEMPELS, Placide Frans, *La philosophie bantoue*, Paris, Éditions de l'Évidence, 2009.

*philosophique dans l'Afrique actuelle*, qui renferme l'essentiel de sa critique de l'ethnophilosophie.

D'une façon ou une d'autre, Hountondji et Towa inaugurent leur philosophie par la critique de l'ethnophilosophie, ouvrant ainsi la voie à la période critique de la philosophie africaine. C'est dire qu'à l'image de toutes les productions de l'esprit humain, la philosophie africaine contemporaine connaît des ruptures essentielles qui se déclinent sous des courants principaux que nous présente ici Irung T. M. (1988, p. 3) : « La philosophie négro-africaine contemporaine s'est surtout élaborée et ne cesse de s'élaborer en langues étrangères, plus particulièrement en français et en anglais. Quant à son contenu, on peut se référer à ses principaux courants pour s'en rendre compte : les courants idéologique, ethnophilosophique et critique. »

Toute idéologie ou toute doctrine est l'effet d'une signature. Il convient alors de faire remarquer que les courants, ci-dessus énumérés, s'adosent inévitablement à des noms, dont l'évocation est loin d'être fortuite.

Notons, à ce propos, que le courant idéologique, qui n'est pas sans lien avec les idéologies occidentales du mépris et de la négation, qu'il s'est attelé à combattre, s'incarne essentiellement dans les tenants de la négritude que sont Senghor, Césaire et Damas, et tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont « décrit la personnalité, l'authenticité, le socialisme et l'humanisme africain ». (Irung T. M., 1988, p. 4). À cet effet, on ne saurait passer sous silence les écrits de William Edward Burghardt du Bois, présenté comme le géniteur de la véritable prise de conscience qui s'empara de l'Amérique au début du XX<sup>ème</sup>, faisant ainsi de lui le premier auteur à avoir pensé la Négritude dans sa totalité et dans sa spécificité. Les tenants du courant idéologique de la littérature ou de la philosophie négro-africaine « se sont engagés dans une voie inaugurée par l'Occident, qui consiste à appréhender la réalité de la portion de l'humanité "primitive", à dévoiler, à décrire et à diffuser les spécificités culturelles de celle-ci ». (J. Chevrier, 1984, p. 32).

Le courant ethnophilosophique, quant à lui, reste consubstantiellement lié au nom du Révérend Père Placide Frans Tempels et de ses successeurs, tant Occidentaux qu'Africains<sup>3</sup>. C'est à l'encontre de ce courant qu'émerge le courant critique, avec notamment Hountondji et Towa.

Mais il convient d'ajouter à l'énumération de Mulang un quatrième courant qu'on peut qualifier de contre-critique. Celui-ci, dans une tentative de réhabilitation des courants idéologique et ethnophilosophique, s'insurge contre le courant critique. On peut, à ce sujet, évoquer les noms des ivoiriens Niamkey Koffi et Abdou Touré, ou encore celui du béninois Joseph Olabiyi Babalola Yaï. S. Diakité (2011, p. 378) parle alors de « la contre-contestation critique » qui « reproche à Towa et à Hountondji de vouloir faire phagocyter la culture africaine par la culture occidentale ». (S. Diakité, 2011, p. 378). En somme, la contre-contestation critique dénonce la volonté de Towa et de Hountondji de vouloir occidentaliser la philosophie africaine, de concevoir la culture africaine, dans son ensemble, sous le mode de la culture occidentale.

<sup>3</sup> Hountondji classe en deux groupes les successeurs africains de Tempels, les religieux d'une part, et les laïcs de l'autre. Dans la première catégorie, se retrouvent l'abbé rwandais Alexis Kagame, Monseigneur Makarakiza du Burundi, le prêtre sud-africain Mabona, le père Rahajarizafy de Madagascar, le pasteur Jean Calvin Bahoken du Cameroun, le pasteur kenyan John Mbiti, ...Ce sont tous des hommes d'Église. La seconde catégorie regroupe des auteurs comme Léopold Sédar Senghor, le nigérian Adesanya, le ghanéen Wiliam Abraham et Kwame Nkrumah, le sénégalais Allasane N'daw, le camerounais Basile-Judéat Fouada, ... Pour ce qui est des occidentaux, outre Marcel Griaule, on peut citer Germaine Dieterlen, Dominique Zahan et Louis-Vincent Thomas.

Pour Hountondji, en effet, l'œuvre de Tempels et de ses imitateurs, ne saurait valablement prendre place au sein de la philosophie. Tous pèchent, d'abord, par des insuffisances d'ordre méthodologique. La philosophie, en effet, est un art individualisé du discours. C'est un exercice de l'esprit, qui, envers et contre tous, décide d'aller au vrai, de rechercher la vérité par un effort personnel, à la manière de R. Descartes (1951, p. 36) qui prit, très tôt, la résolution « de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en [lui]-même », ou encore de E. Husserl (1978, p. 3) pour qui, « La philosophie – la sagesse – est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe ».

La philosophie est celle du sujet, pris individuellement. Mais, par ignorance ou par mauvaise foi, Tempels et tous les autres semblent avoir oublié ce principe fondateur de la philosophie qu'est la responsabilité du sujet. En lieu et place, ils présentent une philosophie collective à laquelle sont censés adhérer tous les membres de chaque communauté africaine. Du coup, l'Africain est philosophe sans le savoir.

Or, selon Hountondji, on n'est pas spontanément et inconsciemment philosophe comme on ne saurait être spontanément et inconsciemment physicien, mathématicien, historien ou sociologue. Il s'agit donc d'une méprise qui part d'un présupposé : la conception d'une philosophie collective par l'ethnophilosophie.

De la sorte, l'ethnophilosophie semble se méprendre sur les réalités africaines, dans la mesure où elle ne tient nullement compte de la diversité des hommes et des cultures africaines. Tempels ne peut comprendre qu'en présentant une philosophie commune à tous les Bantous, il embrasse, sous sa plume et avec ses vues philosophiques, des peuples aussi divers que variés, qui occupent le Sud du Cameroun, toute l'Afrique centrale et la plus grande partie de l'Afrique orientale et australe. Tempels, à moins de vouloir nier l'humanité à ces peuples, ne peut légitimement prétendre que leurs pensées sont uniformes, monocolores.

P. J. Hountondji (1980, p. 63) dénonce le culte de l'unanimité, « ce consensus théorique postulé par l'ethnophilosophie entre les membres de chaque communauté " primitive " ». Non seulement, il voit en une telle attitude une pure vue de l'esprit, mais il dénonce, par-dessus-tout, sa récupération politique qui a pour corolaire la négation de la liberté d'expression sous toutes ses formes, au nom de l'idée d'une Afrique homogène, une et indivisible, au sein de laquelle tout le monde est d'accord avec tout le monde, et qui proscriit toute forme de critique. Il y a, inévitablement, une complicité entre le discours ethnophilosophique et les pires formes de violation des droits de l'homme et de la négation de la liberté, instaurées par le pouvoir colonial. C'est pourquoi, à propos de ce discours, P. J. Hountondji (1980, p. 240) affirme : « Hier, langage des opprimés, il est désormais discours du pouvoir. Naguère contestation idéologique de l'orgueil européen, il est maintenant un baume idéologique. »

L'ethnophilosophie débouche, en fin de compte, sur une aliénation de l'Africain. La pensée étant la matrice de l'action, il va sans dire que toute possibilité d'action se trouve annihilée, réduite à néant. Empêché de s'exprimer, de contredire l'autre, ici le pouvoir, l'Africain finit par se résigner, par renoncer à toute audace intellectuelle qui ne saurait nullement rendre possible la créativité théorique au sein des peuples d'Afrique.

Conscient des limites supposées ou réelles de l'ethnophilosophie, M. Towa (1979, p. 35) se veut formel : « Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut que, résolument, nous nous détournions de l'ethno-philosophie, aussi bien de sa problématique que de ses méthodes. » Exigence, on ne peut, plus légitime, qui met en exergue la verve critique de Towa à l'encontre de l'ethnophilosophie. Mais, quel sens ce concept recouvre-t-il chez Towa ?

Le sens de l'ethnophilosophie, chez Towa, reste solidaire de l'orthographe même du mot : « ethno-philosophie »<sup>4</sup>. En adoptant cette écriture en deux mots, Towa entend désigner par « ethno-philosophie » cette pratique hybride, au carrefour de l'ethnologie et de la philosophie. Il s'agit d'une pratique qui emprunte, à la fois, à la philosophie et à l'ethnologie, leur méthode, sans pour autant se réduire à l'une ou à l'autre, et sans se conformer aux exigences propres à chacune de ces deux disciplines. C'est donc une façon de procéder qui « n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique ». (M. Towa, 1979, p. 31).

Towa entrevoit ainsi l'ethnophilosophie sous l'angle de la double trahison : trahison de la philosophie d'une part, et trahison de l'ethnologie d'autre part. Il peut donc constater que cette prétendue philosophie ~~bantoue~~ est, en réalité, « une théologie qui ne veut pas dire son nom ». (M. Towa, 1979, p. 31), car le débat sur l'Absolu, fondement de l'activité philosophique est soigneusement passé sous silence. En lieu et place, on se borne à une célébration naïve de l'Absolu, d'où la négation de toute possibilité de discussion, de contradiction.

Le reproche méthodologique est, par ailleurs, solidaire d'un autre : la recherche ou la quête effrénée de l'originalité. Comment peut-il en être autrement quand M. Towa (1979, p. 35) tient à rappeler que « l'ethno-philosophie, (...), est un aspect (tardif) du mouvement de la négritude »?

La négritude ayant exalté la particularité et l'originalité d'être Noir, la démarche des ethnophilosophes, qui consiste à rejeter l'occidentalité essentielle et exclusive de la philosophie, s'inscrit dans la démarche globale de la négritude. C'est pourquoi, la critique de Towa s'adresse en priorité aux tenants de la négritude, en particulier à Senghor<sup>5</sup>. La conséquence d'une telle attitude revendicative, pour l'affirmation d'une philosophie négro-africaine spécifique, c'est « la dilution de la philosophie dans la culture ». (M. Towa, 1980, p. 29).

En distendant le concept de philosophie à celui de culture, les ethnophilosophes africains, s'appuyant en cela sur la thèse de l'ethnologie ou de l'anthropologie culturelle selon laquelle il n'y a pas de société humaine sans culture, satisfont à peu de frais leur désir d'exposer une philosophie propre à l'Afrique, spécifique, unique en son genre. Car, si toute société a une culture, et que la culture elle-même coïncide avec la philosophie, c'est que l'Africain peut et doit revendiquer avec fierté une philosophie à la fois différente et opposée à celle de l'Occident.

Pourtant, prévient P. J. Hountondji (1985, p. 1-2) : « Nous ne sommes pas, ou pas vraiment, en quête d'une consécration internationale, car nous avons appris, au cours des siècles, combien il pouvait être dangereux pour l'homme d'attendre d'un autre homme qu'il lui délivre un certificat d'humanité. »

Vouloir mettre sans cesse en avant son originalité, dans une sorte d'auto-célébration, c'est chercher à s'imposer en face de l'autre, comme un être autre que lui. Ainsi, la littérature philosophique africaine s'est-elle complu, des décennies durant, dans une hypothétique quête de l'originalité. Mais l'un des dangers sur lequel Hountondji et Towa tiennent à mettre l'accent dans cette quête effrénée de l'originalité, c'est la mise en veilleuse de la question du développement. En effet, soucieux de s'exposer, dans une sorte de particularisme, on perd de vue la nécessité qu'il y a de se

<sup>4</sup> On remarque que Hountondji écrit "Ethnophilosophie" (en un mot), alors que Towa utilise la forme composée: "Ethno-philosophie". Nous adoptons, dans le cadre de cette analyse, l'écriture de Hountondji.

<sup>5</sup> La lecture de l'ouvrage *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?* de Towa édifiera davantage sur l'ampleur de sa critique de Senghor.

projeter en avant, d'améliorer ses conditions de vie et d'existence, d'accroître ses potentialités. Pourtant, à en croire É. Njoh-Mouellè (1970, p. 174), « c'est du concept même de développement que la philosophie devait s'intéresser ».

Continuer donc à se livrer à un exhibitionnisme creux, c'est s'offrir sans cesse en spectacle aux autres. Or, une telle ex-position, ne se réduisant, pour l'essentiel, qu'à une plate répétition de l'acte d'être-là, ne nous procure pas un réel moyen d'affirmation.

Towa est conscient, tout comme Hountondji, de la nécessité qui s'impose à l'Africain de renoncer à l'éternel culte de la différence, car, dit-il, « la différence, la particularité par rapport à l'autre n'a pas de valeur en elle-même, pas plus que l'identité par rapport à soi et la tradition qui la définit ». (M. Towa, 1979, p. 66).

Ce qui importe, c'est la réorientation du discours philosophique africain. Il s'agit d'une réorientation au sens d'un changement de cap, de direction, mais aussi et surtout de contenu. Il ne s'agit pas de signer le divorce d'avec la culture africaine. Ce qui importe, c'est de renoncer à l'exaltation permanente de son moi profond, de son ego. Il appartient aux philosophes africains d'avoir un rapport critique à la tradition, au passé, à ce qu'ils ont été, et qui continue de les hanter.

À la vérité, comme le stipule G. A. Kouassignan (1985, p. 53) : « Il n'y a pas de société définitivement rivée à la tradition en tant qu'ensemble de données du passé au point de ne percevoir la conscience de l'intervention active et efficace de la liberté humaine comme moteur du devenir prométhéen. » La nécessité de prendre ses distances à l'égard de la tradition s'impose afin de libérer l'énergie créatrice qui sommeille en tout homme.

Même s'il est vrai que toute existence humaine s'enracine dans le passé, la priorité, désormais, doit être accordée à la question du développement, trop longtemps éludée. C'est pourquoi, « à la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté ». (M. Towa, 1980, p. 53).

Sous les plumes de Towa et de Hountondji, l'ethnophilosophie est appelée à être dépassée. Elle apparaît non seulement comme obstacle à l'éclosion d'une véritable pensée philosophique en Afrique, mais aussi et surtout empêche toute réelle possibilité de développement. Quel regard critique Hountondji jette-t-il, cependant, sur la prise de position de Towa à l'encontre de l'ethnophilosophie ?

## 2. Hountondji, critique de Towa

La philosophie ne saurait être le lieu des compromis qui ne tardent pas à se muer en compromission. Elle n'en a que faire des accords tacites qui, loin de vous conduire à la contemplation de la vérité, vous en détournent. On reconnaîtra donc à Aristote d'avoir sacrifié son amitié avec Platon sur l'autel de la recherche de la vérité.

Ainsi, si la critique de l'ethnophilosophie a-t-elle nécessairement créé un rapprochement entre Hountondji et Towa, il n'en demeure pas moins qu'au nom de la permanente quête de la vérité, qui ne cesse d'animer le philosophe, Hountondji se croit en devoir de jeter un regard critique, dénué de toute complaisance, sur la prise de position de Towa à l'encontre de l'ethnophilosophie.

Toute critique n'étant pas nécessairement négative, Hountondji commence par rendre un hommage appuyé à Towa, avec qui il avoue être « profondément d'accord, pour l'essentiel, (...) ». (P. J. Hountondji, 1980, p. 241). Il lui sait gré de « mettre en

évidence le terrain politique sur lequel se déroule le discours des ethnophilosophes africains, et la nécessité aujourd'hui, de tenir compte du changement de front, du changement de l'enjeu politique, et d'inaugurer en conséquence " une nouvelle orientation politique " ». (P. J. Hountondji, 1980, p. 241).

Hountondji et Towa sont en phase, pour ce qui est d'écrire de nouvelles pages de la philosophie africaine. Preuve que le discours ethnophilosophique est des plus inactuels. Si l'appel au dépassement de l'ethnophilosophie reçoit un écho favorable auprès de Hountondji, c'est parce qu'il ouvre la voie à un changement de perspective, qui invite à substituer la recherche de la puissance à celle de l'originalité. C'est que, tout comme Towa, Hountondji estime que le contexte historique, qui a contribué à l'éclosion de l'ethnophilosophie, ne doit cependant pas nous dispenser de renoncer à l'auto-affirmation, à l'auto-célébration pour, enfin, rechercher le « secret de notre défaite devant l'Occident ». (P. J. Hountondji, 1980, p. 241). Et, ce secret réside inévitablement dans l'acquisition de la science, condition de tout développement. Dès lors, souligne P. J. Hountondji (1980, p. 242) : « Le principal intérêt de l'analyse de Towa, c'est cet accent mis sur la science, comme principe de la puissance, et sur sa relation avec la philosophie, le courage avec lequel elle affirme en fin de compte, la " nécessité de la liberté de pensée et de la liberté tout court pour le développement de la science, et donc aussi indirectement de la puissance. »

Pour le reste, c'est à une véritable attaque en règle de l'analyse de Towa que se livre Hountondji. On comprend, dès lors, qu'il existe de profondes et sérieuses divergences entre ces deux auteurs, au sujet de la critique de l'ethnophilosophie. Ces divergences portent d'abord sur la définition même de l'ethnophilosophie, ensuite sur la vision restrictive qui est celle de Towa et enfin sur le statut de la philosophie.

Chez Towa, « l'ethno-philosophie » renvoie à cette méthode hybride, sise au carrefour de l'ethnologie et de la philosophie, trahissant par la même occasion l'une et l'autre de ces deux disciplines. La définition de Towa ne privilégie que « la manière de procéder » des philosophes de la négritude, passant ainsi sous silence le contenu même de leurs conceptions. Hountondji lui reproche une certaine vision réductionniste de la définition de l'ethnophilosophie. Il estime que cette définition occulte, consciemment ou non, l'essentiel, à savoir l'objet même des auteurs de la négritude. S'en tenir à la seule méthode ne peut véritablement restituer à l'ethnophilosophie l'étendue de ses limites. C'est pourquoi Hountondji estime qu'il faut privilégier une définition qui mette l'accent sur le statut de l'objet même de l'ethnophilosophie : le culte de l'unanimité.

Hountondji comprend difficilement, par la suite, que Towa critique, non l'ethnophilosophie en général, mais l'ethnophilosophie africaine. Tout se passe comme si le concept d'ethnophilosophie ne se réduisait qu'aux productions intellectuelles africaines. Qui plus est, il rend hommage, au passage, à l'ethnophilosophie européenne, c'est-à-dire celle développée par des auteurs européens pour, en retour, s'en prendre à celle des Africains.

Bien plus, M. Towa (1980, p. 35) voit en l'ethnophilosophie le corolaire du mouvement de la négritude, mieux, « un aspect (tardif) du mouvement de la négritude ». P. J. Hountondji (1980, p. 243) se refuse à cautionner une telle conception. Il estime, au contraire, que l'ethnophilosophie, loin d'être un sous-produit ou une dégénérescence de la négritude « est en réalité antérieure à ce mouvement et qu'elle déborde largement le continent africain ». Il est évident que c'est l'Occident qui est le véritable géniteur de l'ethnophilosophie, qui, dans sa marche inclut le mouvement de la négritude.

Il faut, dans ces conditions, aller bien-au-delà des intellectuels et hommes de culture africains, pour comprendre que la véritable tentative de réhabilitation de la pensée et de la culture africaines est d'inspiration occidentale, à travers la dénonciation de l'impérialisme européen, comme on peut s'en apercevoir avec Victor Schœlcher, cité par F. Fanon (1952, p. 105-106), qui ne trouve pas sûrement de mots assez éloquentes pour parler des Africains : « Quels étaient donc ces hommes qu'une sauvagerie insurpassée au cours des siècles arrachait ainsi à leur pays, à leurs dieux, à leurs familles ? Des hommes doux, polis, courtois, supérieurs assurément à leurs bourreaux, ce ramassis d'aventuriers qui brisaient, violaient, insultaient l'Afrique, pour mieux la dépouiller. »

La négation de l'humanité du Noir étant venue d'Occident, c'est donc l'Occident qui se charge de réhabiliter l'homme noir et sa culture. Hountondji en appelle, dans ces conditions, à une extension du cadre de l'ethnophilosophie qui intègre une certaine littérature européenne, depuis Tempels, tout comme une œuvre comme *Le consciencisme* de Nkrumah.

Le statut de la philosophie en Afrique constitue l'un des thèmes qui séparent, en fin de compte, Towa de Hountondji. Celui-ci s'insurge contre les vues de Towa selon lesquelles : « L'interrogation sur notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence, doit être la grande affaire de notre effort intellectuel, philosophique, (...) » (M. Towa, 1980, p. 53).

Hountondji estime, au contraire, que de telles préoccupations relèvent bien évidemment de la politique et sont dictées par elle. C'est, en somme, la politique qui commande toute attitude, toute démarche visant à assurer notre promotion, la sortie de notre minorité. Face à ces exigences et préoccupations éminemment politiques, P. J. Hountondji (1980, p. 245) s'interroge sur « ce que viendrait faire, en ce domaine la philosophie : elle ne peut au mieux que redoubler, en un langage inutilement savant, un discours politique se suffisant pleinement à lui-même – à moins qu'elle ne veuille coûte que coûte dire autre chose que ce discours politique, auquel cas le rapport entre les deux discours devient infiniment problématique. Tautologique dans la première hypothèse, elle devient dans la seconde un tissu d'affirmations gratuites ». Au risque de se vider de toute substance, de se rendre inutile, la philosophie doit absolument se démarquer de la politique. C'est, du moins, l'exigence que formule Hountondji.

Continuer de ressasser les thèmes et options chers à la politique, c'est s'adonner à du superflu. L'activité philosophique, n'est, dans ces conditions, ni plus, ni moins, qu'un luxe, une activité désintéressée qui ne saurait en rien influencer le quotidien des hommes. La philosophie est, d'abord et avant tout, une activité humaine. Et cette existence n'a de sens que par référence à la société. Par conséquent, la philosophie se doit de s'adapter à la marche de la société. Elle doit, de ce fait, quitter son antique terrain de prédilection, la métaphysique, discours abstrait, sans contenu consistant. Elle doit, désormais, être aux prises avec les réalités du monde, et non continuer à s'exiler et à exiler l'homme dans les nuées, se comportant ainsi comme si tout allait pour le mieux dans « le meilleur des mondes possibles », comme le dit si bien Leibniz.

Hountondji en appelle, à son tour, à une autonomisation de la philosophie. Sa tâche essentielle est alors de contribuer à l'éclosion de la science africaine. D'où : « Le problème n°1 de la philosophie dans l'Afrique actuelle, c'est donc de savoir comment elle peut aider au développement de la science. » (P. J. Hountondji, 1980, p. 246). Hountondji se défend d'être scientiste ou positiviste. Sa préoccupation est de donner à la philosophie un contenu consistant, tout en ruinant les prétentions du positivisme, afin d'ouvrir l'homme de science à plus de réalisme. Il ne prétend pas non plus exclure la

politique du champ de la philosophie. Plutôt que de continuer à politiser le discours philosophique, il convient d'élaborer une théorie du politique, chargée « d'analyser le fonctionnement réel des idéologies, d'identifier les formes, les modalités et les nombreuses ressources de la mystification politique ». (P. J. Hountondji, 1980, p. 246-247).

La philosophie ne doit plus appréhender la politique sous l'angle du commentaire, au sens de compte-rendu, mais de la critique. C'est dire que la philosophie ne doit adopter une attitude complaisante à l'égard du désordre établi. Le philosophe doit affirmer sa responsabilité, non seulement en tant qu'homme, mais aussi et surtout à l'égard des autres hommes, de la société toute entière, en dénonçant les abus, les tares des options politiques, et en proposant des pistes nouvelles, en vue de l'émergence d'une véritable culture politique.

Il s'agit, avec Hountondji, d'actualiser le discours philosophique, le rendant ainsi plus efficient. Mais si Towa ne révèle nullement cette exigence d'actualisation de la philosophie en Afrique, c'est parce qu'il l'envisage sous l'angle d'un projet à venir. Hountondji comprend mal que Towa parle de « la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle », comme l'indique le titre même de son essai. La philosophie africaine, en ce sens, est à construire, à concevoir. Tout se passe comme si Towa traçait les sillons pour l'éclosion de la philosophie africaine. En réalité, selon Hountondji, cette philosophie n'est pas à l'horizon de nos réflexions, de nos propositions, elle est, elle existe. C'est ce qu'il constate: « Pour nous, il n'y a pas seulement, dans l'Afrique actuelle, une "problématique philosophique", il existe bel et bien une philosophie africaine. (...). Nous prenons ainsi notre point de départ au point d'arrivée de Towa, en affirmant d'emblée, sur le mode du constat, ce qu'il ne fait que soupçonner à la fin de son analyse, à titre d'hypothèse susceptible seulement d'être confirmée par des recherches ultérieures: l'existence réelle d'œuvres philosophiques africaines. » (P. J. Hountondji, 1980, p. 247).

Tout se passe comme si Towa feignait d'ignorer cette pluralité de discours, sous forme écrite, à caractère philosophique qui meublent l'univers intellectuel africain. Le débat sur l'ethnophilosophie confirme, d'une façon ou d'une autre, l'existence d'œuvres philosophiques africaines. Hountondji n'a de cesse de saluer la qualité des productions intellectuelles de nombres d'auteurs, sur le continent. Mais ce qu'il leur reproche, par-dessus tout, c'est d'avoir attribué leurs propres vues philosophiques à des communautés africaines, dont ils deviennent, à l'occasion des porte-paroles ou même des interprètes.

## Conclusion

La philosophie est en soi contestation. C'est l'histoire d'une perpétuelle remise en cause, d'un refus permanent de tout argument d'autorité. C'est pourquoi, au milieu des concerts d'hommages à l'ethnophilosophie, Hountondji et Towa déploient leur verve critique pour marquer leur désaccord vis-à-vis de ses thèses.

Mais, puisque la philosophie ne saurait marquer un arrêt, et que toute pensée n'est que le point de départ d'une autre, Hountondji se fait un devoir de jeter un regard critique sur les prises de position de Towa à l'encontre de l'ethnophilosophie.

N'empêche, Hountondji, bien qu'animé par la volonté de relever « les limites du livre » (P. Hountondji, 1980, p. 241) de Towa, nous invite cependant à « lire et relire ces belles pages » (P. J. Hountondji, 1980, p. 241) de *l'Essai sur la problématique*

*philosophique dans l'Afrique actuelle*. Hountondji reconnaît donc à Towa le mérite d'avoir remis en cause, tout comme lui, les thèses fondatrices de l'ethnophilosophie.

Au-delà des points de désaccord soulevés par Hountondji, il importe de relever que la critique de l'ethnophilosophie, par ces deux auteurs, est des plus légitimes. Sa légitimité s'appuie, d'abord sur le fait qu'elle inscrit résolument la philosophie africaine dans le sillage de la philosophie occidentale dont nous n'avons de cesse de nous inspirer. C'est qu'en lieu et place de l'acquiescement collectif, de la recherche d'une quelconque unanimité primitive, tous deux montrent que la philosophie ne saurait se détourner de la critique, de la contestation, sous peine de se renier elle-même comme philosophie.

Cette légitimité s'appuie, par la suite, sur le fait que la philosophie, comme toutes les autres productions de l'esprit, ne saurait demeurer en marge des préoccupations des hommes. L'une des tares de l'ethnophilosophie, en effet, est d'avoir donné la primauté à l'ex-position des particularités africaines, se complaisant ainsi dans un discours à mille lieues des préoccupations des hommes.

La philosophie africaine doit être en première ligne de la bataille pour le développement, que nos hommes politiques, obnubilés par le pouvoir et ses privilèges, semblent bien souvent perdre de vue. Il leur faut une conscience critique, et seule la philosophie peut l'incarner. Mais elle ne peut y parvenir qu'à condition de rompre avec les thèses de l'ethnophilosophie. C'est à cette seule condition que la philosophie africaine retrouvera « la voie principale d'une contribution efficace à la lutte contre la terrible menace de non-être qui pèse, de manière insistante, sur l'homme et les sociétés d'Afrique ». (E. P. Ngoma-Binda, 2004, p. 241).

En somme, qu'il s'agisse de la critique de l'ethnophilosophie formulée par Towa et Hountondji, ou qu'il s'agisse de la critique de la critique de Towa par Hountondji, ce qui est visé, en dernier ressort, c'est bien l'émancipation de l'Africain, condition nécessaire d'un mieux-être individuel que collectif sur le continent. Comme quoi : « Il importe, désormais, pour l'Africain, de prendre conscience de soi et d'instaurer précisément une nouvelle vision du temps, de l'histoire et de sa culture. » (S. Diakité, 2008, p. 71).

## **Bibliographie**

CHEVRIER Jacques, 1984, *Littérature nègre*, Paris, Armand-Colin.

DESCARTES René, 1965, *Discours de la méthode*, Paris, Union Générale d'Éditions.

DIAKITÉ Samba, 2008, « Marcién Towa entre deux cultures », *Quest : Revue Africaine de Philosophie*, XXI, p. 63-90.

DIAKITÉ Samba, 2011, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook.

FANON Frantz, 1952, *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1965, *La raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions.

HOUNTONDJI Paulin J., 2008, « Une pensée pré-personnelle : Note sur "Ethnophilosophie et idéo-logique" de Marc Augé », *L'HOMME, L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé*, 185-186, p. 343-364.

HOUNTONDJI Paulin J., 1985, « Pièges de la différence », *Diogène*, n° 31, p. 51-61.

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

HOUNTONDJI Paulin J., 1980, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, Éditions CLÉ.

HUSSERL Edmund, 1978, *Méditations cartésiennes*, traduction Emmanuel Levinas, Paris, Éditions Vrin.

IRUNG Tshitambal'a Mulang, 1988, « Pour quoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale ? », *Quest*, volume 2, n°1, p. 3-14.

KOUASSIGNAN Guy Adjété, 1985, *Afrique : Révolution ou diversité des possibles ?*, Paris, L'Harmattan.

KOUMA Youssouf, 2015, *Essai sur l'histoire de la philosophie africaine*, Saguenay, Éditions Différance Pérenne.

NGOMA-BINDA Elie Phambu, 2004, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique - La théorie inflexionnelle*, Paris, L'Harmattan.

NJOH-MOUELLÈ Ébénézer, 1970, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions CLÉ.

TEMPELS Placide Frans, 2009, *La philosophie bantoue*, Paris, Éditions de l'Évidence.

TOWA Marcien, 1979, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, (2<sup>nd</sup> éd.), Yaoundé, Éditions CLÉ.

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

TOWA Marcien, 1980, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, Éditions CLÉ.