

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

REVISITER « LA PHILOSOPHIE BANTOUE »

L'IDÉE D'UNE GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE

TEMPELS FUT L'UN DES PREMIERS EUROPÉENS À RECONNAÎTRE À UN PEUPLE AFRICAIN LE PRIVILÈGE D'UN SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DÉVELOPPÉ. UNE RELECTURE CRITIQUE DE « LA PHILOSOPHIE BANTOUE » CONDUIT À RENOUVELER LA RÉFLEXION SUR LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LES LANGUES AFRICAINES EN SORTANT DES IMPASSES DE L'« ETHNOPHILOSOPHIE ». SELON CET ARTICLE, CHAQUE LANGUE FORGE UNE « VISION DU MONDE » DIFFÉRENTE, CE CONDITIONNEMENT N'EST EN AUCUNE MANIÈRE ENFERMEMENT DANS UNE « MENTALITÉ ».

« L'étrange air de famille qu'ont entre elles toutes les philosophies hindoues, grecques, allemandes, s'explique assez simplement. Dès qu'il y a parenté linguistique, en effet, il est inévitable qu'en vertu d'une commune philosophie grammaticale, les mêmes fonctions grammaticales exerçant dans l'inconscient leur empire et leur direction, tout se trouve préparé pour un développement et un déroulement analogue des systèmes philosophiques, tandis que la route semble barrée à certaines autres possibilités d'interprétation de l'univers. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 20.

On a considéré que l'année 1945 avait marqué un commencement théorique capital lorsque *La Philosophie bantoue* du père missionnaire belge Placide Tempels, publiée dans l'une des deux principales langues de la colonisation de l'Afrique, le français, était apparue comme le premier ouvrage à reconnaître à un peuple africain – celui des Baluba du Congo – un « système philosophique développé ». Privilège insigne, en effet, et qui manifestait une rupture. Privilège parce que la philosophie, depuis qu'elle s'était déclarée, au

XIX^e siècle, histoire de l'Esprit, était alors tenue pour le *telos* même de l'Europe, l'expression de cette tension essentielle qui, lui ayant frayé la voie de l'intelligence de soi, lui avait aussi accordé autorité sur tous les autres peuples, lesquels n'avaient, en dernier lieu, jamais rien compris à eux-mêmes. Rupture par rapport à la vision que l'on pouvait avoir du monde noir lorsque l'on posait sur lui le regard du colon, porté, selon une pente ethnologique naturelle, à se rendre radicalement autres, en les inscrivant dans une « primitivité » construite, les significations qui lui apparaissaient étrangères.

Dans sa préface au livre du père Tempels datée du 20 juillet 1945, le professeur E. Possoz insistait sur le mérite d'une œuvre qui marquait une ère nouvelle dans l'histoire de la colonisation en amenant l'Europe à reconnaître ses « erreurs ethnologiques passées ». Ce qui ne ferait d'ailleurs, ajoutait-il, qu'ajouter au prestige de cette dernière et, en apportant de nouvelles lumières à l'ethnographie, qu'éclairer la pratique coloniale ainsi que la mission d'évangélisation qui l'accompagnait.

On sait qu'à cette date il ne s'agissait plus seulement de pratiquer une « autre ethnologie », mais plutôt de récuser le regard ethnologique lui-même, chargé maintenant de dire l'identité de son objet : cette identité, qui ne peut être que la question poursuivie par un sujet, devrait désormais se chercher dans ce que l'on appellera, avec Achille Mbembé, « l'écriture de soi ». Il ne s'agissait plus, non plus, d'une pratique coloniale autrement « éclairée », mais de la mise en branle des décolonisations.

On tournera utilement, aujourd'hui, les pages qui furent écrites alors dans les reprises et les récusations du geste de Tempels d'accorder à un peuple africain le privilège d'un « système philosophique développé », en les éclairant de la question de la philosophie dans les langues africaines, après que celle de l'existence de la philosophie africaine, en même temps que de sa charge polémique, se fut vidée de son sens. Cette question des langues africaines et de la philosophie sera envisagée dans le cadre de la réflexion sur les enjeux que constitue, pour la cognition, la diversité des langues. Elle consiste à se demander « si chaque langue nous enferme dans un “système de pensée irréductible” », et si l'on peut « identifier purement et simplement représentations linguistiques et représentations cognitives, comme semblent le faire les “grammaires cognitives”¹... ».

1. C. Fuchs et S. Robert, *Diversité des langues et représentations cognitives*, Paris, Ophrys, 1997, p. 2.

LA PHILOSOPHIE DE CEUX QUI NE PARLENT PAS COMME NOUS

Le père Tempels cite le propos d'un de ses collègues qui exprime, selon lui, au-delà même du constat qu'il fait en soulignant le caractère étrange de la manière dont parlent ces gens, la vérité ultime de la vision du monde des peuples de langue bantoue : « leur langage n'est pas comme le nôtre, ils parlent de manière tellement concrète, en des mots qui se rapportent immédiatement aux choses mêmes ; ces peuples parlent "ontologiquement"² ». Cette remarque se rapporte à la façon dont les diverses manières de désigner un homme indiquent, de façon très concrète, l'état de la force vitale qui constitue son être, depuis le degré de force proche de zéro chez celui qui est alors dit « mort » (*mufu*) jusqu'au niveau ultime de celui qui s'avère un « chef » (*mfumu*) par la seule puissance qu'il *est*. Être « chef » est ainsi un état naturel qu'une position institutionnelle éventuelle ne fera que constater (ou faire accéder à la conscience de soi). Si l'être *est* force et puissance plutôt qu'il n'a la puissance, c'est parce que ce qu'il possède ne lui est pas extérieur mais s'incorpore véritablement à ce qu'il est. Le *muntu*, l'être humain, est vivant et fort de ses liens à la divinité, à son clan, à sa famille, à ses descendants, comme il est fort et vivant de son patrimoine et de sa terre, de ce qu'elle porte et de ce qu'elle produit, de ce qui y pousse ou y vit. Avec l'accroissement ou la diminution du patrimoine, c'est l'être qui croît ou qui, au contraire, diminue, c'est-à-dire la force vitale qui le constitue. De l'existence de cette échelle ontologique ordonnant les intensités de la force vitale découle, de manière immédiate, une éthique qui se traduit elle-même directement en un code juridique : ce qui est ontologiquement *bon* l'est donc aussi éthiquement et sera alors institué comme étant ce qui est *juste* sur le plan juridique³. C'est, ajoute le père Tempels, la marque même de la primitivité que cette reproduction, par l'ordre juridique, de l'ordre ontologique naturel, les Bantous n'ayant pas encore accédé à ce degré de sophistication des sociétés plus « évoluées » qui peuvent se donner une loi positive en rupture avec la nature ou la conception philosophique des êtres.

On remarquera aussi que rien, sans doute, n'illustre mieux ce « parler ontologique » où le mot est la chose que la notion de « nom intérieur ». L'individu, écrit le père Tempels, peut porter trois types de noms : un nom « européen », extérieur, de baptême chrétien (*dijina dya kwinika bitu*), un nom d'initiation qui lui advient pour marquer l'accession de l'individu à un

certain degré, socialement reconnu, et un nom dont il est dit qu'il est « intérieur », qu'il est le nom même de la vie ou le nom de l'être : *dijina dya munda*. Ce dernier nom est véritablement le *propre* : alors qu'il répondra « oui » ou non si on lui demande s'il s'appelle de tel ou tel nom « européen », il répondra *Bwana, moi, ou me voici*, à l'appel de son nom intérieur ; autrement dit, cette réponse est à entendre ainsi : « ce nom, c'est moi *en personne*⁴ ».

Revenons à la notion même d'un « parler ontologique ». Elle comporte deux aspects importants et liés qui sont, d'une part, l'affirmation de l'existence de langues essentiellement concrètes par opposition à des langues capables d'abstraction et, d'autre part, l'affirmation de l'existence d'une philosophie sans un philosophe.

Que la langue bantoue soit une langue concrète est une thèse qui ne fait que reproduire les affirmations les plus convenues de l'ethnologie classique, celle-la même dont le père Tempels, selon le professeur E. Possoz, voulait dénoncer les « erreurs » ; c'est celle, par exemple, de Lévy-Bruhl⁵ posant qu'à la différence des langues « évoluées » qui indiquent un usage familier et rapide de l'abstraction, les langues où s'exprime la « mentalité prélogique » usent de procédés toujours concrets. Il faut croire, d'ailleurs, que ce type d'affirmation a profondément marqué les esprits des intellectuels africains, si l'on en juge par la réaction de Cheikh Anta Diop qui, on le sait, a cru devoir apporter la preuve que l'on pouvait traduire en langue wolof aussi bien de la physique théorique que... *La Marseillaise*.

Affirmer d'autre part l'existence d'une philosophie sans un philosophe signifie que le Bantou porte une vision du monde collective qui s'exprime immédiatement dans les significations qu'il pose, dans ses usages linguistiques en particulier, et dont le sujet ultime, qui n'est donc personne en particulier, est l'ethnie. « Le vrai sujet de la philosophie », écrit ainsi Fabien Eboussi-Boulaga, « celui qui la fait, c'est l'ethnie anonyme et éternelle⁶ ». Et,

2. P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1959, p. 101.

3. *Ibid.*, p. 121.

4. *Ibid.*, pp. 106-107. Cet aspect des choses explique que lorsque l'on donne à un enfant le nom d'un de ses ancêtres, l'on dise que celui-ci est « né de nouveau » ou qu'il est « revenu », sans qu'il s'agisse d'une croyance en la métempsyose (p. 109 et suiv.)

5. L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, CEPL, 1922 (rééd. 1976).

6. F. Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 30.

bien entendu, seul l'ethnologue, sujet-supposé-savoir car détenteur de la langue philosophique, sera en mesure de rendre explicite ce fondement ultime des significations culturelles que l'ethnie déploie sous son regard, et permettra à ceux qui ne se comprennent finalement pas eux-mêmes d'accéder ainsi à la connaissance de soi. Se reconnaissant maintenant dans nos mots, ceux qui ne parlent pas comme nous acquiesceront et nous diront : « vous nous comprenez, maintenant, vous nous connaissez totalement, vous connaissez de la manière dont nous connaissons⁷ ».

Le « système philosophique développé » n'aura donc finalement été qu'une systématisation du discours ethnologique, soucieux de ramener la profusion du pittoresque et de l'étrange à laquelle il a affaire à l'unité d'une vision du monde portée par l'ethnie dans sa totalité, qui pourra d'ailleurs, dans une démarche comparatiste et généralisante, finir par « couvrir » le monde négro-africain dans son ensemble : « Par la généralisation extensive », écrit encore F. Eboussi-Boulaga, « l'ethnie se dilate jusqu'à la grande ethnie négro-africaine, plus abstraite, qui n'existe que comme sommation de traits, de constantes⁸. »

On le sait : la démarche de *La Philosophie bantoue* est apparue par la suite, dans ce qui a été appelé « l'écriture africaine de soi », comme le paradigme même d'une démarche ethnophilosophique, et critiquée au nom de ce qu'est, en vérité, la philosophie. Sans qu'il s'agisse, bien entendu, de rapporter cet ouvrage – et d'autres construits sur le même modèle pour dire une vision du monde ethnique – à une introuvable définition de la philosophie, la critique de l'ethnophilosophie telle qu'elle a été menée par divers auteurs a réaffirmé que philosopher était toujours un acte, conscient de soi, de prise de distance par rapport à ce qui est simplement reçu. L'esprit de l'ethnie ne transmet jamais à la collectivité qu'il constitue comme telle que le stock de ses préjugés. Aussi philosopher n'est-il jamais l'affaire d'un sujet collectif et anonyme.

On peut sans doute considérer qu'il s'agit aujourd'hui, non plus de critiquer l'ethnophilosophie au nom de la philosophie, mais de reprendre sérieusement ce qui s'est cherché dans l'entreprise et – la critique l'a montré – fourvoyé dans l'impasse d'une philosophie ethnique. Il pourra alors apparaître que c'est là le sens même de la critique qu'adresse Alexis Kagamé à l'ouvrage du père Tempels : avoir manqué la bonne méthode qui eût consisté à prendre une « zone culturelle déterminée » pour identifier dans la langue de cette zone, ainsi que dans la littérature orale de tout genre à laquelle elle

a donné naissance, « les éléments philosophiques incarnés », et cela « en évitant leur aspect qui relève de l'ethnologie⁹ ». Pour A. Kagamé, en effet, l'ethnologie renvoie à « l'étude comparée des peuples sans écriture », à quoi il oppose la précision de ce qu'il appelle la philosophie-linguistique¹⁰.

PHILOSOPHIE-LINGUISTIQUE ET ANTHROPOLOGIE COGNITIVE

Cette volonté de soumettre la théorie concernant le « système philosophique développé » de l'ethnie au contrôle de l'analyse linguistique nous fait dire ici que ce qui fait l'intérêt et la validité de l'entreprise de Kagamé, au-delà de la critique que lui a valu l'emploi du mot de « philosophie », est son projet d'une anthropologie cognitive globale et les questions qu'elle pose, dont celles-ci : le langage détermine-t-il les catégories logiques que nous mettons en œuvre ainsi que les notions fondamentales que nous avons de l'être, du temps, etc. ? Qu'entend-on alors par « déterminer » ? Qu'en est-il de la traduction, de sa possibilité ou de ses effets ?

Dans le livre où il fait retour sur le sens de ce qui fut perçu souvent comme un combat mené par des europhilosophes occidentalisés et élitistes contre toute démarche ethnophilosophique, « le temps des relectures étant venu¹¹ », Paulin Hountondji invite à rechercher désormais dans les cultures africaines (notamment avec l'œuvre de Kagamé) cet « impensé » que, comme toute autre, elles véhiculent, et qu'il nous appartient de lire. Cela suppose de rendre véritablement raison de – et donc justice à – l'entreprise qui s'est

7. P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, *op. cit.*, p. 36. On pourrait analyser plus avant cet « accord », s'interroger sur la langue dans laquelle il a lieu ainsi que sur l'équivalence entre le connaître bantou et le connaître ethnologique.

8. F. Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu...*, *op. cit.*, p. 31.

9. A. Kagamé, *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1970, p. 7. Dans un ouvrage antérieur, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, dans une note (p. 8), A. Kagamé déclarait simplement, sans critiquer la démarche, qu'il s'agissait pour lui, en tant qu'*autochtone*, de « contrôler » la validité de la théorie de « l'excellent missionnaire ».

10. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, *op. cit.*, pp. 337-338. Ainsi, s'interroger sur l'extension du terme *Mana* dont la signification a trait à la divinité, y compris hors du continent africain, c'est s'engager dans une démarche ethnologique. Interroger l'étymologie pour mener des analyses linguistiques, c'est, proprement, s'occuper de « philosophie bantu » (p. 338).

11. P. J. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les éditions du Flamboyant, 1997, p. 205.

appelée elle-même philosophie-linguistique. Et cela suppose d'abord le détour par une réflexion théorique, avec des auteurs comme Herder et Humboldt, les ethnolinguistes Sapir et Whorf ou encore Émile Benveniste, sur le fait de la relativité linguistique et la question, qu'il peut susciter, du relativisme philosophique.

Alexis Kagamé, on le sait, a estimé, deux ans avant qu'en 1958 le linguiste É. Benveniste se fût proposé de montrer que les catégories logiques d'Aristote n'étaient que les catégories linguistiques du grec, que ce que l'onto-logique du Stagirite présentait comme une grammaire du raisonnement en général n'était que la grammaire de sa propre langue et, peut-être, des langues de la même famille (si l'on songe à l'importance de la présence dans les langues indo-européennes, par exemple, d'un verbe *être* si important pour la structure canonique de la proposition, dans la logique classique, affirmant ou niant un prédicat/attribut d'un sujet/substance). En conséquence, le projet de *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être* s'est voulu l'explicitation, pour la langue kinyarwanda, des catégories dont elle est porteuse, en une entreprise qui reproduise consciemment celle qu'Aristote n'aura réalisée qu'en prenant les particularités du grec pour l'universalité du discours onto-logique en général.

Tout d'abord, on s'avisera utilement que cette notion d'un « génie » propre à toute langue remettant en question l'idée de catégories logiques supralinguistiques n'est pas une invention du romantisme allemand. Elle est en effet présente dès lors que se pose la question de l'appropriation, dans une langue, d'une tradition de pensée philosophique qui n'était guère la sienne. C'est ainsi que ce que l'on peut appeler la question philosophique et linguistique en Afrique, aujourd'hui, gagnera beaucoup à s'éclairer de l'histoire des traductions, dans le monde de l'Islam, des textes de la philosophie grecque, ainsi que de la manière dont ces traductions ont fait de la langue arabe une langue philosophique. Deux aspects importants seraient notamment à souligner. Premièrement, le débat extrêmement vif auquel la question de la signification de la logique a donné lieu, opposant entre eux philosophes et grammairiens. Il s'agissait très précisément alors de savoir si l'on pouvait considérer que la logique classique était une « grammaire rationnelle », donc située au-delà des grammaires particulières des différentes langues, ou s'il ne s'agissait que d'un fait culturel grec qui ne faisait que renvoyer aux particularités de la langue hellène. Ce sont là, très exacte-

ment, les termes mêmes de la controverse publique qui a mis aux prises, en l'an 932, un grammairien arabe et un philosophe fort célèbres à cette époque à Bagdad ¹².

Ensuite, on étudiera, sur un plan plus technique, la manière dont les philosophes-logiciens ont alors procédé, en rupture avec les usages de la langue arabe, à une véritable reconstruction de la proposition affirmant ou niant un prédicat d'un sujet pour en faire correspondre la forme à celle, canonique, établie par la tradition aristotélicienne.

Mais revenons à la question du relativisme telle qu'elle se pose à partir de ce que l'on appelle l'hypothèse Sapir-Whorf et de l'article de Benveniste de 1958 intitulé « Catégories de pensée et catégories de langue ¹³ ». Cette hypothèse s'exprime dans les passages suivants, de E. Sapir d'une part, de B. Whorf de l'autre :

« Le monde des formes linguistiques, dans le cadre d'une langue donnée, constitue un système complet de référence, tout comme un système de nombre constitue un système complet de référence quantitative, ou comme un ensemble d'axes géométriques constitue un système complet de référence pour tous les points d'un espace donné. Cette analogie mathématique n'a rien d'extravagant, contrairement à ce qu'on pourrait croire à première vue. Le passage d'une langue à une autre est parallèle, psychologiquement parlant, au passage d'un système géométrique à un autre. Le monde environnant auquel il est fait référence est le même pour les deux langues ; le monde de points est le même dans les deux cadres de référence. Mais la méthode formelle d'approche de l'élément de l'expérience à exprimer, exactement comme la méthode d'approche d'un point donné dans l'espace, est si différente que l'orientation ressentie ne peut être la même d'une langue à l'autre, pas plus que d'un cadre de référence à l'autre » (E. Sapir).

« [...] les utilisateurs de grammaires notablement différentes sont conduits, de par leurs grammaires, à effectuer des types différents d'observations et à évaluer de façons différentes des actes d'observation extérieurement similai-

12. Il s'agit de la *Discussion entre Abû Sa'îd as-Sirâfi, le grammairien, et Mattâ B. Yûnus, le philosophe*. Le texte en est reproduit en français dans *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Études et documents)*, par Abdelali Elamrani-Jamal, Paris, Vrin, 1983. J'en propose un commentaire dans un texte que j'ai intitulé « Grammaire, logique et vérité », in D. Dauvois, C. Simon et J. Hoarau (eds), *Entre les Grâces et les Muses. Éléments historiques de culture générale*, Paris, Ellipses, 1994.

13. Il constitue le chapitre VI des *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

res : en sorte qu'ils ne sont pas équivalents en tant qu'observateurs, et qu'ils arrivent inévitablement à des conceptions du monde quelque peu différentes¹⁴ » (B. Whorf).

On remarquera avec Catherine Fuchs que l'insistance sur l'analogie – qui est donc plus qu'une simple comparaison – avec la notion de repère constitué par un système de coordonnées invite à aller au-delà de la conception que l'on s'était donnée de « l'hypothèse Sapir-Whorf » du relativisme linguistique. Loin de signifier un enfermement dans une manière de dire, et donc de voir irréductible, dans une « mentalité » qui définit une humanité donnée comme une insularité, une curiosité, l'hypothèse pose l'existence de « configurations d'expérience universelles, sur lesquelles opèreraient de façon variable des schémas linguistiques de classification et de catégorisation » et, ainsi, « s'il est possible de dire que chaque langue construit une "vision du monde" différente, c'est parce que chaque communauté linguistique sélectionne de manière distinctive des isolats d'expérience et leur donne du sens partagé¹⁵ ». C'est du reste, remarque toujours C. Fuchs, pourquoi le temps de la redécouverte et des relectures est venu pour les travaux de B. Whorf qui éclairent, sur le plan des approches cognitives, le rapport qu'entretient la conceptualisation linguistique à la culture et à la pensée.

On relira utilement l'approche dite linguistique-philosophique des cultures bantoues, africaines en général, pour des raisons de même nature. De ce point de vue, il n'y a pas grand sens à dire, comme P. Hountondji, qu'Aristote aura échoué à sortir de la langue grecque et que ce n'est certes pas pour que Kagamé aille à son tour reproduire l'entreprise en proposant, à partir de *sa* langue, *sa* « table des catégories » (quatre, en regard des neuf ou dix du Stagirite). À quoi serait ici mesuré « l'échec » d'Aristote qui aura affronté dans la langue grecque, en effet, la question des manières de *dire* l'être ? Ce faisant, il aura inauguré une démarche qui, toujours, doit subir l'épreuve de la traduction.

Sur ce point, P. Hountondji a raison de rappeler l'intérêt de l'approche de Kwasi Wiredu, habitué, en logicien nourri à la tradition qui veut que la philosophie soit aussi une activité d'élucidation de nos manières de dire, à faire subir une telle épreuve à nos énoncés. À sa manière, qu'il revendique ethnophilosophique, il éclaire parfaitement le sens d'une démarche linguistique-philosophique. En attendant que nous ayons appris, selon le mot d'ordre de Wiredu, « à penser dans nos propres langues », directement, les

questions, cette démarche nous aura appris une chose. Que traduire un problème philosophique dans ma langue kinyarwandaise, akan ou wolof est toujours un problème qui m'enseigne, premièrement, quelque chose de cette langue et du système de coordonnées qu'elle constitue et, deuxièmement, quelque chose de la nature même de ce problème philosophique. Et souvent d'abord comment la langue où il fut formulé a *incliné* à le penser. Incliner. Et non pas : nécessiter. Que la langue « incline sans nécessiter », pour parler comme Leibniz, est sans doute une manière d'entendre le propos de Nietzsche proposé en épigraphe ■

Souleymane Bachir Diagne

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

14. Le passage de Sapir est tiré de son article « The grammarian and his language », *American Mercury*, 1, pp. 149-155. Il est repris dans *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 150-159. Celui de B. Whorf est tiré de « Linguistics as an exact science », *Technology review*, n° 43, 1940. Ce texte est repris dans *Language, Thought and Reality; Selected Writings by Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1956, pp. 220-232. J'utilise ici les traductions qu'en donne C. Fuchs dans « Diversité des représentations linguistiques : quels enjeux pour la cognition ? », in C. Fuchs et S. Robert, *Diversité des langues...*, *op. cit.*, p. 11.

15. C. Fuchs, « Diversité des représentations linguistiques... ? », art. cit., p. 10.