

Table-ronde : L'authenticité d'une philosophie et d'une littérature nègre ?

Souleymane Bachir Diagne, Bernard Mouralis et Catherine Coquery-
Vidrovitch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/490>

DOI : 10.4000/actesbranly.490

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Souleymane Bachir Diagne, Bernard Mouralis et Catherine Coquery-Vidrovitch, « Table-ronde :

L'authenticité d'une philosophie et d'une littérature nègre ? », *Les actes de colloques du musée du quai
Branly Jacques Chirac* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 08 septembre 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/490> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/actesbranly.490>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Table-ronde : L'authenticité d'une philosophie et d'une littérature nègre ?

Souleymane Bachir Diagne, Bernard Mouralis et Catherine Coquery-Vidrovitch

1 **Catherine Coquery-Vidrovitch**

- 2 Merci beaucoup. Je suis tout à fait la non-spécialiste.... Je suis historienne ; je ne suis pas littéraire ; je ne suis pas philosophe et je vais vous donner donc une réaction qui est possiblement surprenante pour les spécialistes de la linguistique et de la littérature dont vous êtes tous des éminents représentants. Je voudrais juste dire un petit mot – en démarrage et en qualité d'historienne – sur le titre de la table-ronde : « L'authenticité d'une philosophie et d'une littérature nègre ? ». Le mot d'authenticité pour un historien, c'est franchement un mot qui ne veut rien dire. L'authenticité de quoi que ce soit... « ça remonte à quand ? » Jusqu'à quand va-t-on remonter dans la nuit des temps pour trouver l'authenticité. Et je vous donne simplement un exemple : la revendication d'authenticité de Mobutu, le dictateur bien connu du Zaïre qui a recommandé aux femmes de porter le costume authentique, et aux hommes aussi d'ailleurs... Alors qu'est-ce que c'était ? Les pagnes et les boubous ; ils ont été généralisés avec les textiles indiens commercialisés par les Britanniques au moment de la traite des noirs. Alors qu'est-ce que ça a d'authentique ? Ça fait partie de l'héritage culturel, soit... mais bon. Je passe tout de suite à ce que je peux dire de la littérature. Ce que je pourrais en dire est très limité. « Littérature coloniale », je n'en dirai rien parce que c'est une littérature commandée. C'est une littérature effectivement décevante qui correspond aux objectifs littéraires, tels qu'ils étaient exprimés par les colonisateurs... je simplifie... C'était parfois un peu moins impérial, mais... Bon, ce sont des sources très importantes pour l'historien, mais cela n'est pas très révélateur sur le plan littéraire. Je voudrais revenir surtout sur ce qu'a abordé tout à l'heure Lilian Kastelloot sur l'héritage linguistique dans des colonisations de principes différents. Je dis bien de principes, je pense essentiellement aux Britanniques et aux Français parce que dans la réalité, les

colonisateurs – *grosso modo* – voulaient du travail, et les produits de l'impôt... Ils voulaient tous la même chose, mais les principes étaient très différents. C'est probablement dans le domaine littéraire, le domaine linguistique, que cela a été le plus important. Pour simplifier et malgré les différences locales les Britanniques pensaient ces sociétés comme étant sauvages et primitives, telles qu'on les décrivait à la fin du XIX^e siècle, puisque c'était une conviction scientifique de l'époque. Les convictions de ce temps faisaient que l'on était convaincu de ne jamais pouvoir faire des colonisés des citoyens britanniques et il valait donc mieux les laisser dans leur propre culture, dans leur propre civilisation... C'est l'idée de la « réserve » où les gens pourront garder leur langue et leurs coutumes. Les protestants ont le souci que la Bible soit lue, il est donc important d'apprendre à lire la Bible. Cela implique de traduire la Bible et de faire des dictionnaires. Vous avez donc un apport constitutif linguistique très important pendant toute la période coloniale qui va se poursuivre ensuite dans les différentes langues locales, régionales, voire territoriales, puisqu'on ne peut pas encore parler du national. Les Français ont eu une politique de civilisation totalement opposée. La civilisation française est si belle qu'elle est censée être universelle. Nous on a donc le devoir de la porter à tout le monde et par conséquent nous devons faire de l'ensemble de tous les petits sujets de futurs petits citoyens français. Voilà, c'était la politique d'assimilation. Bon, après on s'est arrêté assez vite car l'on s'est rendu compte que ça allait poser des problèmes démographiques, notamment de déséquilibre entre l'hexagone et les colonies... ces restes d'empire insolubles. Sur le plan linguistique, cela avait été très clair : obligation absolue dans toutes les écoles publiques d'enseigner dès le démarrage en français. Interdiction des langues locales. En 1914, interdiction des langues locales dans les établissements privés, c'est-à-dire les établissements missionnaires qui avaient survécus après la séparation de l'église et de l'État. C'est dire qu'il n'y a pas eu d'enseignement élémentaire, ni secondaire, en langues régionales ou locales. Cela donne une différence fondamentale, d'abord de potentiel au niveau des indépendances dans les années 1960... Alors, quelle est dans les colonies anglaises la revendication fondamentale ? C'est d'apprendre l'anglais pour pouvoir entrer dans l'administration ! Une littérature en langue anglaise va donc se développer très tôt. Cela donne des gens comme Wole Soyinla, qui a réagi de manière très violente et spirituelle à la politique française, en disant : « le tigre ne revendique pas sa tigritude, il bondit sur sa proie ». Il y a vraiment un décalage... Vous savez, le président Senghor voulait absolument qu'il y ait un enseignement de grec ancien à l'université de Dakar, alors qu'il n'y avait pas d'enseignement en wolof ! Les différences de réactions politiques dans leur appréhension philosophique du rôle de la langue dans leur pouvoir d'action ne peuvent pas se comprendre si on ne connaît pas ces processus qui permettent de les comprendre. Je me trompe peut-être, parce qu'évidemment moi je ne suis pas Sénégalaise, ni Malienne et donc je ne vais pas parler à la place des autres. J'ai quand même l'impression que sur le plan littéraire la langue...

3 **Souleymane Bachir Diagne**

- 4 Merci infiniment. J'ai le même problème avec l'authenticité que Catherine, pour les mêmes raisons, mais tous les marchands de quelque chose doivent le présenter comme authentique, en particulier les marchands d'art à Times Square, qui vous vendent de l'« art africain » savent que l'authenticité ça se fabrique. Je vais donc raconter l'histoire d'une fabrication de l'authenticité de la philosophie africaine, et je vais essayer de le faire en 8 minutes. Ça commence avec un Britannique évidemment : Messieurs les Britanniques tirent toujours les premiers. Il s'agit de William Vernon Brelsford, il se

retrouve à 23 ans en 1930 en Rhodésie où il est fonctionnaire britannique colonial. Il a raté l'Indian Civil Service, la voie royale si l'on voulait être administrateur colonial... N'ayant pas eu l'Inde, il se contentera de l'Afrique et de la Rhodésie. Ce n'est pas si mal : les paysages paraît-il sont magnifiques là-bas. Ça lui plaît de parler avec les populations, d'apprendre leur langue. Il a eu une formation de philosophe et donc à 28 ans, en 1936, il décide d'écrire un livre sur ce qu'il a constaté chez les populations avec lesquelles il s'est entretenu. Il a appelé cela *Primitive philosophy*, la philosophie primitive. C'était un événement, parce que c'était la première fois qu'on établissait simplement que « philosophie » et « africain » n'était pas un oxymore... Ainsi même un sujet collectif africain pourrait être porteur de philosophie. Son texte nous semblerait aujourd'hui d'une banalité extrême et d'un manque d'authenticité extrême, puisqu'il s'agit de montrer au fond que les Africains ne sont pas vraiment cartésiens. Mais ça c'est la tarte à la crème de ce genre de comparatismes. Dix ans plus tard, *Présence Africaine* que nous célébrons, crée la philosophie africaine comme discipline, en publiant juste l'année de la fin de la guerre : *La Philosophie bantoue* du père Placide Tempels. J'espère que cela ne va pas tomber dans l'oreille d'un sourd et que cela tombera en particulier dans celle de Ronald Fonkoua : *Présence Africaine* avait décidé de republier la « Philosophie Bantoue » et cela n'est toujours pas fait. Il faudrait que cela se fasse ! C'est un livre capital. Ce livre-là va faire de la philosophie africaine une discipline ! Une discipline au sens universitaire de quelque chose qui s'enseigne. Pourquoi ? Parce que dans ce cas d'espèce, il ne s'agit plus de parler de philosophie primitive, il s'agit de dire « philosophie bantoue » dans le sens précis suivant : il s'agit de la discipline par excellence de l'Afrique qu'est l'ethnologie... L'ethnologie était censée être la science du tout autre, de ceux qui n'avaient pas d'écriture, et comme ils n'avaient pas d'écriture ils ne pouvaient pas avoir d'histoire, comme il n'y a pas écriture, ni d'histoire, on ne peut s'occuper que de leur âme. Voilà donc un livre qui entre par l'ethnologie et qui sort de l'ethnologie par le haut, c'est-à-dire par les principes philosophiques. Ce livre dit la chose suivante : une description ethnographique doit toujours être déplacée vers le haut par la position d'un certain nombre de principes philosophiques autour desquels toutes les descriptions ethnographiques s'organisent. Ainsi, on comprend mieux ce que l'on décrit en matière de coutume, en matière de structure de la parenté, etc. Je reviens à la réaction contrastée de Senghor et de Césaire à ce livre. On a toujours dit que Senghor a été enthousiaste alors que Césaire aurait tout de suite vu l'imposture. Ce n'est pas tout à fait exact. Pourquoi Senghor s'enthousiasme pour *La Philosophie bantoue* de Tempels ? Parce que, justement, l'énumération d'un certain nombre de principes ontologiques, liés à la notion de force vitale était quelque chose que Senghor avait commencé à toucher du doigt en 1939 quand il a écrit *Ce que l'homme noir apporte*, mais sa propre terminologie n'était pas encore totalement assurée. Il trouve grâce à Tempels sa propre philosophie. Alors que Césaire ne se prononce pas sur le texte lui-même ; Césaire ne parle pas du texte. Quand il critique *La Philosophie bantoue* du Père Tempels, il n'entre pas dans le détail de ce qu'il dit. Il s'interroge sur ce que cela signifie de produire un tel livre à ce moment-là. Autrement dit : ce qui intéresse Césaire, c'est de voir que ce qu'essaie de faire le Père Tempels en tentant de sauver le colonialisme qui de toute façon allait mourir. La deuxième guerre mondiale et l'indépendance fracassante de l'Inde, du Pakistan et du Bangladesh... signifiaient que de toute façon les colonisations étaient mortes. Cela tout le monde le savait. Ça allait prendre le temps que ça allait prendre, mais ce système qui faisait qu'un peuple s'arrogeait le droit d'en coloniser un

autre était terminé dès la fin de la seconde guerre mondiale. Sentant cela : plutôt que de dominer ces gens de loin et de haut, essayons de comprendre comment ils pensent. C'est ce projet-là que Césaire dénonce. Césaire donne une fin de non-recevoir aux livres de Tempels, sans se prononcer en détail. Alors *Présence Africaine* crée cet événement, crée cette discipline de la philosophie africaine, et de nombreux ouvrages sur le modèle de *La Philosophie bantoue* vont s'écrire : *La Philosophie morale des Wolofs*, *La Philosophie akan*, *La Philosophie yoruba*, etc. C'est *Présence Africaine* encore qui va créer la réaction à ce phénomène-là : dans les années 1970, la Société Africaine de Culture (SAC) dont on a parlé tout à l'heure organise un certain nombre de rencontres où un jeune bouillant philosophe béninois, Paulin Hountondji, se distingue comme un chef de file qui va attaquer cette manière de faire de la philosophie qui est encore, selon eux, beaucoup trop proche de l'ethnologie. Simplement, pour eux, il s'agit de distinguer davantage l'ethnologie de la philosophie car cela ne correspondait pas à l'idée qu'ils se faisaient de la philosophie, c'est-à-dire une idée spécifiquement althussérienne de la philosophie. Là encore, je n'ai pas le temps d'entrer dans le détail, on pourra en discuter peut-être. Mais je voulais poser tout simplement ces deux grands moments : 1946 et 1970. *Présence Africaine* organise l'érection de ce qui sera ensuite appelé ethno-philosophie, comme discipline universitaire, puis *Présence Africaine* organise avec la Société Africaine de Culture le débat qui va cette fois-ci s'opposer à cette même ethnophilosophie... Ce face-à-face était absurde, maintenant nous le savons. Mais un face-à-face entre ethno-philosophie et euro-philosophie, c'était le meilleur moyen de les renvoyer dos-à-dos (pour employer un jeu de mots). Ces gens qui se jetaient à la figure des traits d'union, au fond, avaient fait cela dans l'ignorance la plus totale de ce qu'était véritablement une histoire intellectuelle africaine écrite, cette fois-ci. Parce que, et ça c'est l'avertissement qui est venu de Cheikh Anta Diop, qui disait la chose suivante : « Attention ! Dans ce débat qui oppose apparemment ceux qui estiment que la philosophie doit se développer dans la lancée de ce qui avait été établi par Tempels », et ceux qui le réfutaient rétorqueront » vous vous êtes laissés piéger par une idée eurocentriste de ce qu'était la philosophie », « vous avez fait cela dans l'ignorance d'une tradition écrite qui est simplement la tradition islamique sur la terre africaine ». Autrement dit, l'islam a toujours été étudié en Afrique sur le plan de sa signification sociale et politique. On étudiait les grands empires, les djihads... On oubliait une chose : c'est que ça signifiait également une écriture ; cela signifiait pour les étudiants les plus avancés, que l'étude des disciplines islamiques comprenait également la philosophie. Autrement dit, la *translatio studiorum*, comme on dit quand on est pédant, qui s'était effectuée d'Athènes à Bagdad... L'appropriation de la philosophie grecque par le monde islamique, cette *translatio studiorum* avait également touché des centres comme Tombouctou. Il est vrai qu'au moment du développement intellectuel de Tombouctou, de Djenne et d'autres centres, la tradition de la « falsafa », c'est-à-dire de la philosophie dans le monde islamique, était déjà entrée en décadence, et n'était plus enseignée comme discipline, mais les éléments constitutifs s'étaient retrouvés dans des disciplines annexes : la théologie ou le soufisme, etc. Du point de vue de Cheick Anta Diop, le débat avait manqué la réalité de l'histoire intellectuelle africaine qui était aussi une histoire écrite... Et bien, c'est cette dimension-là qui est aujourd'hui réintroduite dans la tentative de reconstitution d'une histoire intellectuelle de l'Afrique à laquelle beaucoup participent, et c'est par ce biais-là également que la question des langues – qui avait été posée à la table ronde précédente et que Catherine vient de rappeler – va se retrouver. Les philosophes écrivaient en arabe mais aussi dans leur propre langue,

en utilisant des caractères arabes... C'est toute la question du devenir philosophique des langues... Cela s'est passé pour l'arabe à Bagdad au IX^e siècle quand la philosophie grecque a été traduite en arabe. Cela s'est passé également pour le français, quand Descartes a décidé qu'il allait écrire son discours de la méthode en français ! Cela s'est passé également pour le latin quand Cicéron a créé un mot en latin pour traduire la philosophie grecque... Cela est en train de se passer à Tombouctou et autour de centres comme Tombouctou pour les langues africaines, dans une histoire que – malheureusement – ceux qui comme moi ont été dans les écoles strictement françaises, ignoraient jusqu'à une date très récente. Cette reconnexion qui va s'effectuer sera la reconstitution d'une authentique – pour terminer sur le mot qui nous pose tellement de problèmes – histoire intellectuelle de l'Afrique. Merci.

5 **Bernard Mouralis**

6 Comme les collègues qui m'ont précédé à la tribune, j'ai été aussi assez dubitatif devant l'intitulé de cette table ronde : authenticité d'une philosophie et d'une littérature nègre ? Alors, je dirais que j'ai été doublement dubitatif. D'abord à propos du terme « authenticité »... Bon, je ne reviens pas sur ce qui a été dit... Et puis dubitatif aussi à cause du procédé qui consiste à coller un adjectif comme l'adjectif « nègre » à des substantifs comme « littérature » ou « philosophie ». Qu'est-ce que c'est qu'une littérature nègre ? Qu'est-ce que c'est qu'une philosophie nègre ? Donc, je partirai de là et je voudrais simplement essayer de décliner un tout petit peu les raisons du doute qui a été le mien, tout en essayant de positiver et de montrer que cette critique de l'intitulé peut peut-être déboucher sur quelques principes qu'il faut rappeler et qui peuvent être utiles dans notre façon de mener des recherches sur la littérature ou les littératures, ou les philosophies, ou simplement dans notre façon de lire des textes littéraires ou des textes philosophiques produits en Afrique ou produits par des Africains...

7 Premier point que je vais évoquer : il est certain que ce terme d'authenticité, évidemment, renvoie à deux types de discours qui se sont quand même souvent rejoins. Il s'agit du discours colonial et du discours anticolonial, c'est-à-dire que très souvent le discours colonial a cherché à retrouver une certaine authenticité africaine, et l'on voit bien que dans ce que l'on appelait globalement l'africanisme, c'est-à-dire la science que le colonisateur met en place afin de connaître les territoires qu'il administre, il y a une volonté de faire apparaître ce que j'appelle un « noyau dur »... Le « noyau dur » de l'africanité. On le voit par exemple chez quelqu'un comme Marcel Griaule qui veut aller vers l'Afrique la plus profonde, il travaille un peu comme un chercheur de trésor, il fouille, il fouille et puis évidemment il va arriver à cette espèce d'africanité qui lui paraît la première... Il y a toujours ce mouvement qui consiste à aller vers le plus profond, ou ce que l'on pense être le plus profond. Évidemment, les littératures écrites par les Africains et qui sont écrites en français vont être très souvent disqualifiées, en disant qu'elles ne représentent qu'une Afrique superficielle. Au fond, il y a ici une opposition entre « profond » et « superficiel » que l'on retrouve aussi dans la vision, qui est typiquement coloniale, de l'espace colonial : par exemple, un des stéréotypes du discours colonial est l'opposition entre les villes cosmopolites et l'intérieur, les villages, etc. où là se déroule une Afrique « immuable », etc. Écrire dans une langue européenne c'est donc spontanément apparaître comme non-africain, ou comme quelque chose qui serait moins africain que ce qui serait écrit dans une langue africaine. Et l'on retrouve aussi au fond la même chose dans le discours anticolonial, ou le discours nationaliste. L'opposition entre la profondeur et la surface, entre le

superficiel et le profond est quelque chose qui fonctionne bien... C'est à cela que nous sommes confrontés, nous lecteurs, nous chercheurs... Que devons-nous faire ? Et c'est le deuxième point que je voudrais aborder. Et bien, ce que nous devons faire, très modestement, c'est de nous demander ce qu'est la réalité. La réalité culturelle, littéraire, philosophique de l'Afrique... Et cette réalité, évidemment, on ne peut pas l'appréhender en soi, ce n'est pas quelque chose qui existe en soi ! On ne peut l'appréhender qu'à travers des pratiques, des textes oraux ou écrits. Je crois que si l'on veut sortir de toutes ces apories que j'évoquais à l'instant, il faut mettre l'accent sur les pratiques, il faut réaliser un travail qui consiste à cerner les pratiques. Où y a-t-il de la philosophie ? Où y a-t-il de littérature ? Voilà le deuxième point. Évidemment, dans l'examen de ces pratiques nous serons amenés à prendre position sur quelque chose de très important, à savoir que nous n'avons pas de jugement de valeur à porter sur les textes... Cette notion de « pratiques », avec tout le pluriel qui se trouve impliqué si l'on veut un peu y voir plus clair... Tout cela doit être inscrit dans un devenir, et là je m'associe pleinement à ce qu'ont dit Catherine Coquery-Vidrovitch et Souleymane Bachir Diagne, à savoir que tout cela doit être inscrit dans un devenir historique. Il n'y a pas une entité africaine, il y a un devenir et ce devenir est tout simplement cernable dans la façon dont les textes se répondent les uns aux autres, dans l'axe du temps. Pour ne prendre qu'un exemple, et là je crois que je satisferai à l'injonction du président : prenons le cas par exemple de Tempels, mais surtout de Kagamé... Kagamé a réduit les 10 catégories d'Aristote à 4, et il pensait que c'était comme ça qu'il fallait faire. Faut-il s'intéresser aux pratiques ? Oui, et c'est tout simplement faire de l'explication de texte. Pourquoi Alexis Kagame dans *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être* décide-t-il de réduire les dix catégories d'Aristote à quatre ? Puis, pourquoi quelques années plus tard Benveniste écrit-il ce fameux article : « Catégories de pensées et catégorie de langues » en 1958 ? Pourquoi Hountondji critique-t-il l'usage que Kagame a fait d'Aristote ainsi que, peut-être, l'usage que Benveniste fait d'Aristote en proclamant qu'en définitive Aristote doit être situé dans une position assez proche de celle de Kant... et de Husserl. Alors on arrive, et c'est là-dessus que je terminerai, à la lecture d'un très bel article qui s'intitule « Revisiter la philosophie bantoue : l'idée d'une grammaire philosophique » de Souleymane Bachir Diagne, dont l'auteur est ici présent et qui est paru dans l'excellente revue *Politique Africaine*.

AUTEURS

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, Souleymane Bachir Diagne est professeur de philosophie et d'Études francophones à Columbia University, New York. Parmi ses publications les plus récentes : *Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie* (Paris, Riveneuve Editions, 2007), *Comment philosopher en Islam ?* (Paris, Panama, 2008).

BERNARD MOURALIS

Professeur émérite à l'Université de Cergy-Pontoise, il a auparavant exercé dans plusieurs universités africaines (Abidjan, Lomé) ainsi qu'à Lille III. Ses travaux portent sur la littérature de langue française de l'Afrique subsaharienne, la relation franco-africaine, la théorie de la littérature. Il a publié notamment *Les contre-littératures*, *L'œuvre de Mongo Beti*, *Littérature et développement*, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, *République et colonies*, *L'illusion de l'altérité*. *Etudes de littérature africaine*.

CATHERINE COQUERY-VIDROVITCH

Ancienne élève de l'École normale supérieure, agrégée de l'Université, elle est Professeur émérite à l'Université Paris 7-Denis-Diderot. Elle a découvert l'Afrique à l'occasion de la guerre d'Algérie et n'a pas cessé depuis lors de travailler sur l'Afrique subsaharienne. Elle a dirigé, seule ou en collaboration, une vingtaine d'études comparées sur les pays du Sud et sur l'Afrique, dont *L'Afrique occidentale au temps des Français, c. 1860-1960* (La Découverte 1992) ou *La ville européenne outre mers, un modèle conquérant* (L'Harmattan 1996). Elle a écrit une centaine d'articles et autant de participations à des ouvrages collectifs, et une dizaine d'ouvrages (dont quatre traduits en anglais). Les derniers parus sont : *Des oubliés du nazisme. Les Allemands noirs dans la première moitié du xx^e siècle* (Paris, le Cherche-Midi 2007), *Les enjeux politiques de l'histoire coloniale* (Agone, 2009). Elle a reçu en 1999 le *Distinguished Africanist Award* de l'ASA (African Studies Association, USA). Membre du bureau international du CISH (Comité international des Sciences historiques) 2000-2005.