

Bourahima Ouattara

## Figures ethnologiques de la pensée de l'être

« L'ethnologie présuppose une analytique  
suffisante du *Dasein* » (M. Heidegger  
1985 : 59)

Cette locution est guidée par une double motivation. Désenclaver les études heideggeriennes par trop fossilisées et reformuler la question du politique dont sa philosophie en aurait été l'écho. Toutefois, reformuler ne saurait signifier que l'on conteste qu'il y ait du politique chez Heidegger mais qu'il faut en déplacer le *topos* et le faire apparaître sous une autre facette, une autre lumière, facette autre que la problématique purement philosophique qui voudrait que l'Être relevât d'une domination du sujet transcendantal et du moi empirique.

Non sans hardiesse, nous voudrions situer la pensée de l'Être à l'intersection de la philosophie et de l'ethnologie. Ce nouveau site pourrait s'appeler ethnophilosophie si cette désignation n'avait servi à désigner ou à définir (avec condescendance) une pseudo-philosophie, et si elle n'avait « attristé les tropiques ». De fait, pour qu'une telle adjonction fût applicable à la pensée de l'auteur de *Être et Temps*, il faudrait lever certaines équivoques et observer une patience de lecture.

Nous appelons ici ethnophilosophie le transfert de motifs et de figures propres à l'ethnologie, voire à l'anthropologie, dans le discours philosophique sans que la perspective ontologique heideggerienne n'ait réussi à légitimer un tel transfert. Cependant, loin de rentrer dans une discussion de nature épistémologique qui eût consisté à examiner les conditions de production des discours anthropologiques et ethnologiques, nous voudrions apporter la preuve du mouvement en marchant, en cheminant avec Heidegger ! Est-il insensé d'annoncer la fin de la philosophie ? Et si le nouveau philosophe invitait à l'ethnologie, laquelle, aux dires de Heidegger, présuppose une analytique suffisante du *Dasein* ?

« Quelle tâche, à la fin de la philosophie, demeure réservée à la pensée ? » s'interroge M. Heidegger. De prime abord, la « tâche de la pensée » importe moins que « la fin de la philosophie ». Cette dernière n'est pas réductible à une simple fulguration. « La fin de la philosophie signifie : début de la civilisation mondiale en tant qu'elle répond, par le développement des sciences, à la mise en route initiale de la philosophie elle-même » (Heidegger 1966 : 168). La fin de la philosophie traduit manifestement le début des revendications identitaires. La volonté de surmonter ce qui est aussi une crise de la philosophie passe par un enrichissement thématique et conceptuel d'emprunt. La pensée à venir dont Heidegger entend définir la tâche résulte d'une telle volonté d'appropriation.

Bien plus que le règne de la technique, la civilisation mondiale peut être conçue comme le déploiement de l'universalité même de la raison philosophico-métaphysique. Dès lors, en annonçant la fin de la philosophie occidentale, Heidegger n'aspire à rien de moins qu'à affirmer une philosophie singulière, d'un genre nouveau, mobilisant ainsi les prédicats essentiels du savoir ethnologique.

Certes, Heidegger parle du sein de la tradition philosophique occidentale. Sans doute aussi parle-t-il contre elle en soumettant à la question les fondements de cette tradition. De son long tête-à-tête avec la métaphysique traditionnelle, et, partant, avec la philosophie, il appert que Heidegger évide cette tradition de l'esprit de tout son équipement notionnel et conceptuel, de son socle de sens et de signification : le concept est nié, privé de décollage ; l'idée de vérité contre saint Thomas, par exemple, n'est plus une adéquation de la chose (objet) et de l'esprit (sujet transcendantal), l'humanisme n'opère plus. En post-philosophie, il y a d'autres critères d'« évaluation ». En post-philosophie souffle l'ère du pays natal : Temps de l'Être se déroulant dans un espace ethnique. L'Histoire de l'Être ressortit à la *Volkskunde* (ethnologie allemande) autant qu'à la spéculation ontologique. Que signifient et que valent ces associations ? Pour le moment, appelons-les positions herméneutiques et retenons le fait que la tâche que Heidegger assigne à la pensée (pensée nouvelle) procède de telles rencontres sans doute inattendues, mais bien réelles et pertinentes.

Nombreux sont les commentateurs et anciens élèves du maître de Messkirch qui ont certes constaté ce que nous appellerions le comportement folklorique de Heidegger, mais s'en sont tenus à de vagues prénotions. Il en est ainsi du conservatisme agraire du philosophe (R. Minder), des habitudes paysannes et plus généralement du tellurisme du penseur de l'Être au point que, tel Antée, il décide de rester en province. Ce sont là des anecdotes et des éléments biographiques allusifs qui pourraient relever de l'observation participante dont parle l'ethnologue. Que Heidegger ne soit pas ethnologue est aussi évident que de dire par contraste qu'il est penseur de l'Être. Toutefois, tout comportement herméneutique (H. G. Gadamer) engage une historicité du comprendre tissée de préjugés et, en l'occurrence, d'un « inconscient ethnologique ».

Instruit de ce que l'anthropologie sociale et l'ethnologie européenne ont appelé mentalité primitive, M. Dufrenne nous semble avoir inauguré une problématique nouvelle des études heideggeriennes. *La mentalité primitive et Heidegger* est le titre qu'il donne à son article. Après avoir mesuré l'audace de sa démarche, il entendait s'appuyer sur les travaux de Jung et Kérényi et des notions d'anthropologie générale pour laisser apparaître les déplacements de celles-ci dans la structure de la pensée de Heidegger. Aux termes de ces rapprochements non dénués d'intérêt spéculatif, l'auteur affirme : « La philosophie de Heidegger à la fois éclaire et réhabilite l'Être au monde du primitif » (Dufrenne 1966 : 138). S'agit-il d'une nouvelle caractérisation du primitif et de sa mentalité ? L'idée de réhabilitation ne s'oppose-t-elle pas aux propos difficiles et aux conclusions de L. Lévy-Bruhl (1960) contenus dans *La mentalité primitive ?* Heidegger peut-il réhabiliter le primitif sans faire droit à la pensée de celui-ci, définie comme « naturellement mythique et mystique » ? Et si « ce qu'on était convenu d'appeler mentalité primitive n'était qu'un aspect universel de la mentalité humaine » ? dit à juste raison M. Leenhardt (1949 : 41) dans sa présentation des *Carnets de Lévy-Bruhl*.

Une description phénoménologique de la mentalité primitive nous permettra de mieux apprécier ce qui nous est apparu comme les figures ethnologiques de la pensée de l'Être, et donc ce que nous avons nommé ethnophilosophie et qui semble correspondre à une fin de la philosophie en tant que lieu d'un nouveau commencement. En tant que telle, l'ethnophilosophie est la pensée de l'Autre se révélant être soi-même. Dans cet esprit, qu'il nous soit permis de ne partager aucune des susceptibilités moins philosophiques qu'idiosyncrasiques des tenants de l'europhilosophie face à l'ethnophilosophie. Nous sommes en un lieu où la philosophie, interrogeant épistémologiquement ses propres présupposés, se redéfinissant en ses thématiques fondatrices, ouvre une ère nouvelle que nous appelons ère de la déstabilisation des totalités et des ensembles conceptuels. Il en résulte un effort de compréhension philosophique porté sur les « périphériques de l'Histoire », les particuliers et singuliers ; en somme, une introduction à l'époque des authenticités (*Eigentlichkeiten*) non conceptuelles sans que ces dernières soient réductibles à un « folklorisme philosophique » ou à une civilisation folklorique.

Pour qu'existe une « philosophie bantou » (Tempels 1949), il fallait que le Bantou assurât un « décollage conceptuel » (Crahay 1965) ou que le primitif accédât aux concepts généraux et abstraits. Autrement dit, la pensée du primitif (pour autant qu'il en ait une) est naturellement non conceptuelle. « D'un mot, notre mentalité est conceptuelle et l'autre ne l'est guère » (Lévy-Bruhl 1960 : 506). L'enjeu n'est pas ici une description de l'histoire du concept articulée à l'émergence de la philosophie occidentale. Il peut se résumer éloquentement à l'opposition entre le concept et le non-conceptuel ; ou pour mieux dire, entre le concept et son autre : l'altérité du concept. La mentalité dite conceptuelle est celle qui conçoit son objet au travers de

représentation et d'objectivation. C'est contre ces *ratio*-cinations des philosophies de la conscience (philosophie critique heideggerienne du cartésianisme) qui agrippent l'objet et la nature au lieu de la « laisser-être » que s'est insurgé Heidegger. La critique de la métaphysique nous apparaît dès lors comme une critique du concept en ses déterminations gnoséologiques, entendons sa construction ou conception de la vérité du monde. L'indétermination de l'Être signifie son refus de toute conceptualité. C'est pourquoi l'ontologie heideggerienne diffère des ontologies catégorielles (N. Hartmann 1946), ces dernières prolongeant la tradition du concept. L'Être est une invalidation des principes du « concevoir » en tant que sens obvie du concept. Il est pré-critique (Adorno 1978), anté-conceptuel et anté-prédicatif. De là découlent deux observations qui, en leur articulation, confirment notre thèse.

Le moment d'indistinction entre sujet et objet, conscience constituante et nature qui, dit-on, serait une faiblesse inhérente à l'ethnophilosophie, apparaît comme la cheville-ouvrière de l'ontologie heideggerienne. Or, en admettant qu'en ce lieu s'origine le déploiement de la philosophie conceptuelle comme philosophie de la conscience, la fin de la philosophie annoncée par Heidegger n'est pas superfétatoire et anodine. Aussi bien ouvre-t-elle à l'altérité du concept, et donc à l'autre de la philosophie : la pensée. La pensée n'est pas la philosophie. La première est particulière ; quant à la seconde, son motif reste celui de l'universalité du concept. La première séjourne dans un *ethnos* et pose par là même la possibilité d'un *ethos*. Elle traduit ce que M. Dufrenne appelle « une familiarité native », immédiate. Ainsi comprenons-nous la stupéfaction de Heidegger demandant à son interlocuteur japonais : « Avez-vous besoin de concepts ? » (Heidegger 1976 : 88).

Au-delà de la discursivité philosophique de cet entretien avec le disciple de Kuki, Heidegger réalise pour la première fois, nous semble-t-il, une ouverture à l'altérité ethnique actualisant ainsi Herder et son idée d'une autre histoire de l'humanité du point de vue des particularités communicatives (ou communicationnelles). C'est en ce sens qu'il note : « Lorsque nous méditons la grandeur possible et les critères de la "culture occidentale", nous pensons aussitôt au monde historial de l'aurore grecque. Et nous oublions tout aussi vite que les Grecs ne sont pas devenus ce qu'ils sont pour toujours par un isolement dans leur "espace". C'est seulement par l'explication la plus acharnée, mais aussi la plus créatrice, avec le monde qui était pour lui ce qu'il y a de plus étranger, le plus difficile — le monde asiatique — que ce peuple s'est élevé sur la courte voie de sa grandeur et de sa singularité historique » (*ibid.*). La pensée est l'avenir de la philosophie en ceci que le lointain et l'ailleurs, c'est-à-dire les sagesse orientales, l'ontologie bantou... ne sont plus l'espace où s'assouissent les exotismes sommairement ethnologiques ou ethnographiques. L'autre de la philosophie conceptuelle est le soi aux prises à soi.

Parvenu à indiquer le fait que la mentalité primitivo-aconceptuelle n'est pas une injure faite à quiconque et que les tropiques n'avaient pas à s'en

attrister, il convient d'examiner les « tâches » de la pensée ; pensée que nous nommons ethnophilosophie. Si la pensée ethnophilosophique de Heidegger s'éloigne des grandes architectoniques et des systèmes métaphysiques, c'est parce que ceux-ci ont oublié l'Être. Cela est connu et les lecteurs occasionnels et professionnels de l'auteur s'en sont abreuvés. Moins connu est, en revanche, ce sur quoi la raison critique ne peut se prononcer. Moyennant quelques dommages herméneutiques, l'Être a tout signifié : absolu, Dieu, transcendance... En référence à ces approches, M. Dufrenne (1966 : 127) écrit : « Nous ne confondons pas la réalité historique de ceux qu'on appelle primitifs et l'idée de l'originaire comme fondement dans une recherche qui part du transcendantal pour virer à l'ontologique. » L'obstacle indiqué par l'auteur n'est pas dirimant. En tant que premier, le primitif est l'origine même ; en un mot, l'ontologique. Reste à savoir si l'ontologique et le transcendantal peuvent se passer d'un support social-historique, d'une immanence. Sans doute discuterons-nous cette dernière appréciation. Mais, puisqu'elle exprime en dernière instance la nature de la pensée post-philosophique, il faudrait commencer par rendre intelligible la tâche assignée par Heidegger à cette pensée. Du coup, nous introduisons aux figures ethnologiques de la pensée de l'Être, plus précisément aux contenus culturels, ethniques, des spéculations ontologiques.

Si l'on jette un coup d'œil rapide sur la *synopsis* conceptuelle de la *Volkskunde* allemande établie par W. Brückner (1987) dans son « Histoire de la Volkskunde », l'on s'apercevra de tout ce qui rythme la pensée post-métaphysique de l'Être, à savoir, « *Heimat* — pays natal — conçu comme conscience historique d'une région », « recherches par thèmes de l'origine et du sens originaire articulés à la mythologie », « communauté du peuple », « singularité d'un peuple », « analyse du monde quotidien », « *Heimat*, traditions critiques contre la culture hégémonique »... Ces composantes de l'ethnologie irradient l'ontologie heideggerienne sans qu'à aucun moment il n'en justifie le transfert ; peut-être parce que la pensée de l'Être n'a pas d'identité épistémologique. Ce dont nous sommes assurés, c'est qu'une telle pensée nous ramène au pays natal, en ce lieu de notre premier séjour où s'accomplit son enracinement. « Nous pouvons risquer le pas qui ramène de la philosophie à la pensée de l'Être, dès lors qu'à l'origine de la pensée nous respirons un air natal » (Heidegger 1966 : 33). Mouvement de recours à la tradition et au mythe fondateur. Mouvement de retour et de quête des origines imperdables. Invitation à la répétition et à la conservation : ontologie archaïque et primitive.

Après notre analyse de la pensée primitivo-aconceptuelle conçue comme un point nodal de l'ethnophilosophie, la régression mythique, soutenue elle-même par l'idée d'une temporalité authentique, fera apparaître analytiquement des notions caractéristiques de cet entre-deux philosophie et ethnologie, autrement dit de la pensée.

Il y a lieu ici de rappeler brièvement les objections faites à l'ethnophilosophie tant que cette notion ne servît qu'à désigner, non sans commisération,

une sorte de mixture ne concernant que l'ailleurs. Ainsi, les conditions de possibilité de production d'un discours philosophique digne de l'épistémologie kantienne ou de l'épistémè occidentale en général relèverait de prime abord « d'une conscience aiguë des impératifs de la démythisation, d'une démythisation sans cesse à reprendre » (Crahay 1965 : 75). De fait, il était aisé pour l'auteur de ramener la notion de « décollage conceptuel » à celle de « décollage du mythe » en faveur d'une conscience réflexive. Et pourtant, le mythe opère aussi bien dans la « philosophie » bantou et dans l'ethnophilosophie en général, que dans la pensée heideggerienne en particulier. Sans doute faut-il préciser que les mythes germaniques ou grecs n'ont aucune commune mesure avec les mythes dogon par exemple, si ce n'est une homologie structurelle qui fluidifie l'activité de pensée en même temps qu'ils constituent des actes symbolisants. En rappelant les intimes connexions entre mythe et métaphysique, il nous semble que G. Gusdorf (1984) ne visait rien d'autre.

Le statut ethnophilosophique de la pensée de l'Être est étroitement lié à l'invention mythique dans l'horizon de la temporalité authentique et d'une spatialisation quasi cosmogonique à l'œuvre chez Heidegger. C'est dire qu'une telle pensée aspire au ré-enchantement du monde après qu'elle en eût constaté son « enchantement pervers » (*Ver-Zauberung*). Seule sa fonction définit le mythe. La construction mythique, en même temps qu'elle traduit une identification à une extériorité donnée, est aussi une auto-affirmation à l'aide de laquelle un peuple, une communauté se veulent héritiers d'une culture et d'une tradition propres (authentiques). La fonction essentielle du mythe peut donc être celle d'une représentation collective d'images populaires. Celles-ci vont du culte de la terre à celui des héros (demi-dieux) que l'on commémore. Telle est la figure de A. Schalgeter à laquelle s'identifie « une communauté destinale et historique » (Heidegger 1985). Il ne fait aucune doute que la régression mythique, se déploie dans la sollicitation d'un passé sacralisé qui nous ramène par là même au primitif, à la mentalité primitive. Derechef, la pensée mythique et non la pensée du mythe, réhabilite les rêveries ethnologiques du « sauvage ». Tout ceci nous rapproche des analyses de M. Eliade (1989 : 48), lesquelles prennent par endroits des tonalités d'anthropologie philosophique : « Un objet ou un acte ne devient réel que dans la mesure où il imite ou répète un archétype. Ainsi la réalité s'acquiert exclusivement par répétition ou participation ; tout ce qui n'a pas un modèle exemplaire est "dénué de sens", c'est-à-dire manque de réalité. Les hommes auraient donc tendance à devenir archétypaux et paradigmatiques ». Ce que dit Eliade résume bien les concepts de « répétition », de « conservation » et de « participation » que nous retrouvons non seulement chez Heidegger, mais aussi dans les descriptions de la mentalité primitive faite par Lévy-Bruhl. Écoutons Heidegger (1985 : 265-266) :

« La résolution qui revient vers soi, qui se dé-livre, devient alors la répétition d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la délivrance (tradition) expresse, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été là. La répétition

authentique d'une possibilité d'existence passée — le fait que le *dasein* se choisit ses héros — se fonde existentiellement dans la révolution devançante... car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et [...] la répétition rencontre-t-elle la possibilité de l'existence ayant été là [...]. Pas plus qu'elle ne s'en remet au passé, pas plus la répétition ne vise le progrès ».

Le misonéisme n'est pas le propre des sociétés inférieures. De même, la conjugaison quasi affective de la temporalité achève de nous convaincre du leitmotiv ethnophilosophique qui structure la pensée de l'Être.

On le sait, la pensée méditante distingue le temps vulgaire (linéaire progressiste) du temps authentique (temps du recommencement, de l'éternel retour). Même cette dualisation qui est apparue comme la nervure centrale de *Être et Temps* n'est pas loin de rappeler le rapport que le primitif entretient avec le temps, et donc avec l'Histoire. Par extraordinaire, le fait qu'il n'y ait pas de liaisons causales entre les strates du temps ne saurait être imputé à la seule mentalité prélogique, et surtout ne saurait invalider cette altérité de la pensée conceptuelle comme semble le croire L. Lévy-Bruhl (1960 : 89) quand il écrit ceci : « C'est parce que ces phénomènes se disposent pour nous [...] en séries irréversibles, avec des intervalles déterminés et mesurables ; c'est parce que les effets et les causes nous apparaissent comme rangés dans l'espace ambiant que le temps nous semble aussi être un *quantum* homogène, divisible en parties identiques entre elles, et qui se succèdent avec une parfaite régularité. » C'est cette compréhension linéaire et progressiste du temps ramené à l'espace qui distingue le primitif, et donc sa pensée, des séries causales de la critique de la Raison pure entre autres. Comme s'il anticipait sur nos objections et observations, L. Lévy-Bruhl (*ibid.* : 90), qui était plus philosophe que de tendance, selon le mot de Mauss, ajoute : « Elle [la représentation du temps] se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par M. Bergson. Elle est à peine une représentation. » À la bonne heure ! Ainsi, Bergson n'est pas loin de la pensée primitive du temps. Bien que la conception bergsonnienne soit « insuffisamment ontologique » selon les termes de *Sein und Zeit*, elle « inspire » la temporalité authentique heideggerienne. La pensée du primitif est une pensée primitive insouciant des représentations *more geometrico* qui confondent le temps à l'espace. À l'intersection de la philosophie et de l'ethnologie, il s'agit certes de désarticuler le temps chronologique, mais aussi et surtout de décentrer l'espace en y faisant se répéter son antique harmonie. Harmonie qui postule que l'espace est le lieu d'un séjour, d'une habitation appelant une visitation des dieux aux mortels. Harmonie interdisant toute excavation à des fins instrumentales et utilitaires. Harmonie exigeant enfin piété et prière. Laisser-être ontologique et mythologique des quatre éléments (dieux/ciel/terre/mortels), ce qui est loin d'être un atomisme pensé comme un matérialisme mécaniste. Cette opération de décentrement renchérit et approfondit nos convictions quant aux motifs ethnologiques de la pensée post-philosophique.

En effet, l'idée que le primitif se fait de la temporalité est inséparable de son inscription dans l'espace. À l'« instar du *Dasein*, il a sa spatialité qui ne découle en rien de l'espace homogène de la physique contemporaine au regard de laquelle "l'espace demeure encore en retrait en tant que pur 'où' de toute ordination métrique d'emplacement ou détermination métrique de situations. Ce vers quoi l'espace est d'emblée découvert dans le *Dasein*, nous l'avons déjà indiqué avec le phénomène de la contrée" » (Heidegger 1985 : 24, 95). « La contrée nomme la dimension temporelle et spatiale de la proximité, c'est-à-dire du "laisser être" qui ouvre le jeu du monde » (Millet), jeu dans lequel la contrée donne à l'espace un enracinement ontologique virant à la mythologisation cosmogonique : « Contrées célestes qui n'ont nul besoin de posséder un sens géographique, contrées de la vie et de la mort » (Heidegger 1985 : § 22). Cette spatialité pour le moins déroutante du *Dasein* révèle incontestablement l'attitude du primitif à l'égard de la nature et de l'étant, faite d'une reconnaissance de « l'être-alentour de l'étant » et d'une « familiarité sans imposition », selon les mots de M. Heidegger. C'est en dernière instance ce à quoi aurait abouti Lévy-Bruhl (1960 : 92) s'il n'avait tenu les propos ci-dessous commentés sur la faiblesse de la mentalité primitive. « Au contraire, il leur apparaîtra chargé de qualités : ses régions auront des versions propres, elles participeront des puissances mystiques qui s'y révéleront. Il ne sera pas tant représenté que senti, et les différentes directions et situations dans l'espace se distingueront qualitativement les unes des autres ». La marque de distinction et d'opposition introduite par « au contraire » est irrecevable au regard de ce qui précède. Les contrées ne sont pas lointaines tant et si bien que le *Dasein* paraît se confondre avec le primitif, en cela qu'il a une sorte d'esthétique naturelle du monde et de l'espace.

Ce nouvel entrelacs instruit par la notion de spatialité nous conforte dans notre tentative de définir le statut philosophie-ethnologie véritable de la pensée. Nous le sommes davantage encore lorsque, au rang de toutes les sciences (dures ou molles), seule l'ethnologie paraît encore appeler la sympathie du penseur de l'Être. Certes, la quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité. Néanmoins, peut-on penser logiquement que la quotidienneté elle-même n'est jamais que le devenir du « *Dasein* primitif », selon la locution heideggerienne ? Plus surprenant encore est ce que nous découvrons en lisant le paragraphe 11 :

« L'orientation de l'analyse du *Dasein* sur la "vie des peuples primitifs" peut certes avoir une signification positive dans la mesure où des "phénomènes primitifs" sont souvent moins recouverts et compliqués par une auto-représentation déjà établie du *Dasein* en question. Le *Dasein* primitif parle souvent plus directement à partir d'une identification originelle aux "phénomènes" (au sens pré-phénoménologique du terme). Une conceptualité malhabile et grossière à notre point de vue peut être féconde pour un dégagement authentique des structures ontologiques des phénomènes » (Heidegger 1985).

Plus loin, comme s'il voulait légitimer l'ethnologie dans un nouveau philosophe assurément ontologique qui invaliderait les méthodes de terrain, l'enregistrement de matériel, Heidegger (*ibid.* : 59) conclut : « L'ethnologie présuppose déjà une analytique suffisante du *Dasein* comme fil conducteur. » L'analytique existentielle accomplie, l'ethnologie prend son envol et peut confirmer la pensée de l'Être.

De l'aconceptualité conçue comme trait distinctif de la mentalité primitive à la spatio-temporalité-contrée en tant qu'en elle se situe le *Dasein* primitif en passant par le mythe comme l'horizon indépassable du primitif, nous pensons avoir indiqué les tenants, aboutissants et glissements de ce que Heidegger appelle « la fin de la philosophie » et dont l'autre commencement s'est avéré être une ethnopensée ou une ethnophilosophie, puisque ce terme a été déjà consacré depuis que ceux des contrées lointaines ont prétendu faire de la philosophie. Cependant, il n'aurait pas échappé au lecteur attentif de Heidegger que nous avons rencontré des déterminations de cette pensée idéologiquement et politiquement connotée. C'est dire que ces éléments mis au jour par W. Brückner (1987), et d'une certaine façon par H. Bausinger, n'appartiennent pas en propre à la « grande philosophie », entendons celle à laquelle Heidegger a prétendu signifier son irrecevabilité. Ce sont les éléments « ethnophilosophiques » qu'aucune chamarrure ontologique ne saurait ou ne pourrait dissiper. C'est en considération du potentiel idéologico-politique de ces notions que nous retiendrons l'idée d'une « authenticité politique » aux prises non plus avec la Philosophie, mais avec la pensée ethnique de l'Être telle que nous l'avons examinée. Cela est inattendu comme l'est le fait que les revendications identitaires en vue d'asseoir une politique de l'authenticité nous soient venues des contrées lointaines.

Ce ne sont là que des allusions incidentes qui nous auraient éloigné de notre but premier, lequel consistait à fournir une autre compréhension d'une pensée inépuisable aux entrées multiples et à la problématique inachevée.

*École des hautes études en sciences sociales, Paris.*

## BIBLIOGRAPHIE

ADORNO, T. W.

1992 *Dialectique négative : les vacances de la dialectique*, Paris, Payot.

BRÜCKNER, W.

1987 « Histoire de la Volkskunde », in I. CHIVA & U. JUGGLE, eds, *Ethnologies en miroir : la France et les pays de langue allemande*, essais, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme : 223/suite.

CRAHAY, F.

1965 « Le décollage conceptuel : conditions d'une philosophie bantou », *Diogène*, 52 : 61-84.

DUFRENNE, M.

1966 *Jalons*, La Haye, Nijhoff.

ELIADE, M.

1989 [1969] *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.

GUSDORF, M.

1984 *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion.

HARTMANN, N.

1946 *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, Paris, Aubier.

HEIDEGGER, M.

1966 « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Kierkegaard vivant* (colloque international de l'Unesco, 21-23 avril, 1964), Paris, Gallimard.

1976 *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard.

1983 *Cahiers de l'Herne : Heidegger*, Paris, Herne (« Biblio essais »).

1985 *Être et Temps*, Paris, Authentica.

1990 [1966] « L'expérience de la pensée », M. Heidegger, ed., *Questions III et IV*, Paris, Gallimard.

LEENHARDT, M.

1949 « Les carnets de Lévy-Bruhl », *Cahiers internationaux de Sociologie*, VI : 28-42.

LÉVY-BRUHL, L.

1960 *La mentalité primitive*, Paris, PUF.

TEMPELS, R. P.

1949 *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine.

## RÉSUMÉ

Sous ce titre, il s'est agi de relever les niveaux d'intelligibilité ethnologiques à partir desquels l'Être se donnant à penser... à la pensée, encadre l'analytique du « *Dasein* primitif ». Ce faisant, la pensée de l'Être devenait solidaire d'une thématique ethnologique à peine dissimulée chez M. Heidegger.

## ABSTRACT

*Ethnological Figures of Thought about Being.* — Under this title, the intention is to detect the levels of ethnological "intelligibility" on which Being, presenting itself for

thought to think about, bounds the analytic field of the "primitive Dasein". As this is done, thought about Being becomes consonant with an ethnological theme that is barely concealed in Heidegger's thought.

Mots-clés/Keywords : Heidegger, autre, concept, *Dasein*, ethnophilosophie, Être, mentalité, ontologie, philosophie, primitif/Heidegger, *Other*, concept, *Dasein*, *ethnophilosophy*, *Being*, *mentality*, *primitive*, *ontology*, *philosophy*.