UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

*****************0****************

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

*****************0****************

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

*****************0****************

MEMOIRE DE LICENCE PROFESSIONNELLE

L'EXIGENCE DE L'ECRITURE DANS L'EXERCICE PHILOSOPHIQUE SELON PAULIN J. HOUNTONDJI

Présenté et soutenu par :

AGBOTO Adinawa Iréné

Sous la direction de :

Dr BOTOYIYE Géoffroy,
MC / CAMES
(UAC)/ FASHS (DPH)

Soutenu, le 22 juillet 2022

A

- Dah Innocent KPEHOUN AGBOTO
- Mon Père Jean de Dieu AGBOTO
- Ma Mère Elisabeth TINDJILE

REMERCIEMENTS

J'adresse mes sincères et profonds remerciements à :

➽ Monsieur Géoffroy BOTOYIYE, mon maître de mémoire, pour avoir assuré l'encadrement de ce travail ;

➽ tous les professeurs qui ont assuré ma formation au Département de Philosophie de l'Université d'Abomey-Calavi ;

➽ mes oncles Fréderic, Rémi pour leur soutien ;

➽ mes frères, sœurs et amis Léonard, Edouard, Hermann, Abel, Waïdi, Pulchérie, Rose ;

➽ tous ceux qui ont moralement et matériellement contribué à la réalisation de ce travail.

Sommaire

Résumé IV
Abstract IV
INTRODUCTION 1
Chapitre I : L'oralité à l'origine d'une production philosophique. 5
1- L'oralité comme moyen de communication primaire 5
2- La fonction de l'oralité dans la production philosophique 7
3- Les limites de l'oralité dans l'exercice philosophique 11
Chapitre II : L'écriture dans l'exercice philosophique en Afrique selon Paulin J. Hountondji 15
1- Le rôle de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. Hountondji 15
2-La philosophie africaine 20
3-La différence entre la philosophie africaine et la philosophie occidentale 23
Chapitre III : Apport critique sur l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique 25
1- La critique adressée contre la conception de l'ethnophilosophie 25
2- Les limites de l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique 32
3-Réorientation de la philosophie africaine 34
CONCLUSION 38
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 40
Table des Matières 44

Résumé

Le souci de Paulin J. HOUNTONDJI dans sur la « *Philosophie Africaine* » : *critique de l'ethnophilosophie* est que la philosophie Africaine doit être retrouvée dans un texte. La question de l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique qu'il a abordé dans l'une de ces sous partie souligne la nécessité de l'écriture. Pour cet auteur Africain, la philosophie africaine doit être écrite. C'est pourquoi il définit la philosophie africaine comme un ensemble de texte, l'ensemble précisément des textes, écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux même de philosophiques. Mais avant de faire ce travail nous avons montré comment l'exercice philosophique fait partie de l'oralité avant d'être écrit. Alors pour que la philosophie africaine soit classée au même titre que la philosophie occidentale, il faut que l'Afrique fasse le dépassement du particularisme philosophique en réorientant sa philosophie et faisant une ouverture sur l'universelle philosophique.

Mots clés : Ethnologie, Ecriture, Oralité.

Abstract

The concern of Paulin J. HOUNTONDJI in on "African Philosophy": critique of ethnophilosophy is that African philosophy must be found in a text. The question of the requirement of writing in the philosophical exercise that he addressed in one of these subsections underlines the need for writing. For this African author, African philosophy must be written. This is why he defines African philosophy as a set of texts, precisely the set of texts, written by Africans and qualified by their authors themselves as philosophical. But before doing this work we have shown how the philosophical exercise is part of orality before being written. So for African philosophy to be classified in the same way as Western philosophy, Africa must go beyond philosophical particularism by reorienting its philosophy and making an opening on the philosophical universal.

Keywords: Ethnology, Scripture, Orality.

L'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. HOUNTONDJI.

INTRODUCTION

En recourant à l'histoire de la philosophie, nous apercevons que la transmission de la philosophie se fait par deux moyens : l'oralité et l'écriture. De ce fait, plusieurs sont ces philosophes ou grands penseurs qui ont focalisé leur enseignement sur l'oralité. On peut citer : Socrate, Jésus, Bouddha, etc. qui n'ont rien écrit. C'est à juste titre que Socrate concevait, parlant du rapport entre l'écriture et la pensée, que celle-là arrête celle-ci. Dans le même temps, Socrate n'est connu que grâce aux écrits publiés par ses disciples en l'occurrence Platon et Jésus, par ses disciples Matthieu, Marc, Luc et Jean sans oublier Pierre et Paul. Ceci montre la place de l'oralité dans la transmission de la connaissance mais également le rôle que joue l'écriture dans la conservation de la pensée. Quel a été l'impact de cette dualité pendant la période contemporaine en Afrique?

Face à cette question, il est à noter que certains idéologues en Afrique noire laissent entendre le syllogisme du racisme qui s'énonce comme suit :

> *« L'homme est un être essentiellement pensant, raisonnable. Or le nègre est incapable de pensée et de raisonnement. Il n'a pas de philosophie. Il a une mentalité prélogique etc. Donc le nègre n'est pas vraiment un homme et peut être, à bon droit asservi, traité comme un animal »*[1].

Partant de ce syllogisme, les Africains, qu'ils nomment « *sauvages* », seraient inaptes à la pensée logique et dépourvus de la faculté de jugement et donc de la raison. A cet effet, Paulin J. Hountondji propose une définition propre à la philosophie africaine :

« J'appelle philosophie africaine l'ensemble des textes : l'ensemble précisément, des textes écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques ».[2]

D'où l'écriture constitue un élément majeur dans la production d'un texte philosophique.

Considérer les Africains comme *« des personnes incapables de raisonner »* a été l'objet de discussion autour de l'existence ou de l'inexistence d'une philosophie africaine. Pour ces

[1]Marcien TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, p. 18.
[2]Paulin J. HOUNTONDJI, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Ed. Maspero, 1976, p. 11.

idéologues européens, dire que l'africain est aussi rationnel et donc peut tenir un discours cohérent et vrai, c'est rester dans un obscurantisme où l'homme ne vit que par ses sens. Hegel confirme bien cette idée en disant que :

> *« L'Afrique aussi loin que remonte l'histoire est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit […] Pour le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline ».*[3]

Dans la même perspective, le sociologue français Lévy-Bruhl, dans son ouvrage intitulé *La mentalité primitive*, pense que le nègre a une mentalité prélogique. Autrement dit, il est incapable de conceptualisation et d'abstraction.

Ce jugement porté sur le peuple noir a provoqué des questions sur son identité. Il cherche dès lors à s'affirmer, à revendiquer son humanité déchue. Ce qui donne naissance à plusieurs courants: les philosophes ethnologiques et les philosophes idéologiques. En effet, tous ces courants ont provoqué parmi les philosophes africains d'énormes controverses qu'il conviendrait de relever.

Ainsi, Ebenezer N'Joh-Mouelle dans son ouvrage intitulé *Jalons II*, caractérise l'ethnophilosophie de pseudo-philosophie. Il qualifie une telle philosophie de philosophie inutile pour la société, n'ayant aucun rapport avec la réalité phénoménale. Ceci étant, à son avis, la philosophie par essence, est un acte réflexif par lequel on prend ses distances, on se détache des déterminations singulières et engluantes pour créer perpétuellement du nouveau. Paulin J. Hountondji, de son côté, rejette toute considération des conceptions africaines anciennes ou non, d'origine coloniale comme philosophie. Pour lui, il n'y a jamais eu une pensée réflexive, consciente et organisée en Afrique. Ainsi, il caractérise l'ethnophilosophie par la description d'une vision implicite et inexprimée laquelle n'existait en réalité nulle part ailleurs que dans l'imagination de l'anthropologue. Il la qualifie encore, comme étant la pré-philosophie qui se prend à tort pour la méta-philosophie, une philosophie qui, plutôt que de

[3]Georg W. F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Tome I, Paris, Gallimard, 1954, p. 247 à 251.

fournir ses propres justifications rationnelles, se refugie paresseusement derrière l'autorité d'une tradition et projette dans cette tradition ses propres thèses, ses croyances. Hountondji estime que la vraie philosophie ne peut évoluer qu'à travers une réflexion sur sa propre histoire. De la sorte, chaque nouveau penseur doit se nourrir des doctrines de ses prédécesseurs, voire de ses contemporains, pour les approfondir ou les réfuter de manières à enrichir l'héritage philosophique disponible à son époque.

Pour sortir de ce débat, beaucoup d'écrivains ne tarderont pas à y mettre leur plume. C'est ainsi que Jean Godefroy Bidima présuppose une *philosophie de la traversée*. Cette philosophie de la traversée n'est pas ce que l'espace africain a été, ni ce que la colonisation en a fait, ni même ce que l'Etat et le marché ont fait, mais que cet espace permet l'ouverture de l'histoire africaine sur le possible. De ce même contexte, Alassane N'Daw fera comprendre aux africains et aux philosophes africains que :

> *« Philosopher en Afrique, c'est comprendre que nul n'a le monopole de la philosophie […] C'est se pencher sur une histoire universelle pour mieux appréhender le monde actuel afin d'éclairer nos actions. Le philosophe africain doit bien mesurer la portée du fait que notre univers actuel ne peut plus se superposer à l'univers de Descartes ou de Kant ».*[4]

Dans cette perspective, pour TOWA, l'on peut définir la philosophie comme : *« le courage de penser l'absolu »*[5]. Pour mieux expliciter ce caractère universel de la philosophie, l'auteur écrit : *« L'homme pense, et de tous les êtres connus, il est le seul qui pense »*.[6]

Il ressort de toutes ces conceptions que, le noir, pour laisser sa pensée à la génération présente et future sans aucune déformation, a besoin nécessairement de l'écriture. L'Africain doit pouvoir être responsable de ses œuvres. Il faut aussi souligner que l'écriture n'est qu'un moyen de transmission de cette science. En dehors de l'écriture, il y a l'oralité qui constitue le point de départ de l'exercice philosophique. Nous sommes ici face à une dualité : l'écriture et l'oralité comme moyens de transmission du savoir. Face à cette dualité, il urge alors de se poser la question : l'écriture est-elle nécessaire dans la production philosophique ?

[4]A. NDAW, *Philosophie en Afrique*, entretien réalisé par Ramatoulaye Diagne dans Critique LXII (771 – 772), Paris, P 624 - 625
[5] Marcien TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, p. 7
[6]Ibid.

Pour répondre à cette question, nous avons choisi comme thème ***L'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. Hountondji.*** L'oralité ne peut-elle pas être une source de production et de transmission de la philosophie ? Doit-on, du revers de la main, balayer l'héritage philosophique oral ? N'y avait-il pas *une certaine philosophie* dans cet héritage ? La philosophie africaine doit-elle être écrite dans un ouvrage ? Peut-on philosopher sans l'écriture ?

Dans le but de mieux appréhender les contours de notre travail, nous avons choisi de structurer le travail en trois chapitres. Le premier chapitre tâchera d'abord de montrer la place de l'oralité dans la production philosophique. Dans le deuxième chapitre, nous aborderons la notion de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. Hountondji. Enfin, le troisième chapitre sera consacré à la critique sur l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique.

Chapitre I : L'oralité à l'origine d'une production philosophique.

Le discours oral peut être défini comme étant le discours qui s'exerce oralement. On la retrouve dans la théorie anglaise de l'oralité ou « théorie oraliste ». Cette philosophie est développée pour l'étude des épopées d'Homère par le philologue américain Milman Parry dans les années 1930. Selon cet auteur, les épopées homériques auraient été élaborées dans le cadre d'une tradition orale permettant aux aèdes, poètes de l'Antiquité grecque, d'improviser oralement les vers de leurs poèmes devant leur public. Orientée premièrement vers les épopées d'Homère, cette conception a été, par la suite, élargie à d'autres cultures et d'autres genres de littérature. Ainsi, les premiers philosophes fondent leurs philosophies sur l'oralité. L'oralité constitue le premier moyen par lequel les philosophes ont commencé leurs exercices philosophiques.

1- L'oralité comme moyen de communication primaire

L'oralité a été, en Afrique, le mode de communication par excellence. Il en est de même de tout peuple d'ailleurs. Les Africains, en pratiquant ce mode de communication, pensaient que l'oralité leur permet d'inscrire l'acte de communication dans le tissu relationnel du groupe.

L'aspect relationnel de l'oralité est très essentiel chez les Africains d'autant plus que l'oralité est considérée comme étant au fondement de la vie communautaire, de l'harmonie sociale, de la bonne entente entre les hommes, de la fécondité du groupe. Quiconque renonce à ce mode renonce également à la manière de vivre ensemble, hautement valorisée et risque de rompre l'entente communautaire. Ce qui fait encourir les risques d'une mort sociale et d'une stérilité du groupe. Ainsi, chaque peuple, à chaque époque, philosophe selon le mode de communication qui lui est idéal. En Afrique, l'oralité représente le moyen de communication dans le philosopher. Léon M'Bou-Yembi, dans sa thèse de doctorat d'État de Philosophie, écrit à cet effet :

> *« Les modes d'expression dont dispose l'humanité sont très variés ou très divers. Ainsi donc, certaines choses s'écrivent mieux, d'autres au contraire se transmettent plus efficacement par la parole (...) L'Africain tout comme le Latin préfèrent la parole, le verbum ».*[7]

Léon M'Bou-Yembi *explique que :*

[7]Léon M'BOU-YEMBI, *La pensée négro-africaine des cultures à la néo-culture*, thèse de doctorat d'Etat de Philosophie, p. 24.

« La parole a toujours été dans la culture africaine un véhicule indispensable à la réalisation créatrice de la vie commune ».[8]

Dans toute l'Antiquité, Socrate restera le philosophe idéal, dont l'œuvre philosophique n'est d'autre que sa vie. Comme l'écrivait Plutarque au début du IIè siècle après J-C :

> *« La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes [...] Socrate ne faisait pas disposer des gradins pour les auditeurs, il ne s'asseyait pas sur une chaire professionnelle, il n'avait pas d'heure fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant ou en buvant parfois avec ceux-ci, ou en allant à la guerre ou aux agoras avec eux, et finalement en allant en prison ou buvant le poison qu'il a philosophé. Il fut le premier à montrer que, en tout temps et en tout lieu, en tout ce que nous faisons et dans tout ce qui nous arrive, la vie quotidienne nous donne ·1a possibilité de philosopher ».*[9]

Philosopher n'est plus seulement emmagasiner des connaissances livresques philosophiques.

Ce n'est qu'ainsi qu'on peut évoquer la notion d'art de la communication. Pour valoriser l'oralité, on peut donc noter que c'est dans la communication que l'exercice philosophique trouve son vrai sens. C'est-à-dire, l'échange constitue le vrai chemin pour découvrir la réalité. Du coup, nous pourrions dire que sans la parole on ne peut parler d'une philosophie. C'est grâce au discours que les présocratiques, Socrate y compris, ont pu exercer l'activité philosophique. Sans le débat, la philosophie ne peut exister. La rhétorique est donc nécessaire à tout philosophe. C'est d'ailleurs dans le discours des noirs que les occidentaux, précisément Placide Tempels, ont senti que les africains avaient une philosophie. D'où le débat sur la philosophie africaine.

La philosophie est une activité pensante qui crée la polémique. Après la discussion et l'avancée des arguments convaincants, on découvre la réalité, objet même de la philosophie. Après les débats, la vérité philosophique peut être remise en cause du jour au lendemain. Bien avant l'écriture, les philosophes s'intéressent à la communication pour faire l'exercice philosophique. Face à cette idée, on peut noter que l'oralité constitue le premier moyen

[8] Ibid.
[9] Plutarque, « *Si la philosophie est l'affaire des vieillards* », in qu'est-ce que la philosophie antique, Paris, Gallimard, 1995, p. 69.

qu'utilisaient les sages dans l'Antiquité pour faire l'œuvre philosophique. C'est d'ailleurs la méthode utilisée par Socrate lui-même. La philosophie chez Socrate se développe dans le support de l'oralité. Car si Socrate n'avait pas utilisé ce moyen, on n'aurait aucune connaissance de sa philosophie. L'oralité fonctionne d'une façon auditive. Ce qui est contraire à la scripturalité. C'est dans cette perspective que Maurice Houis écrit :

« L'oralité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. La scripturalité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message ».[10]

L'oralité apparaît alors comme le premier moyen de communication et de transmission du savoir.

2- La fonction de l'oralité dans la production philosophique

L'oralité est, au sens large, un procès de communication où un message est transmis de vive voix par un locuteur à un auditeur. D'une civilisation à une autre, d'une culture à une autre, cette façon de communiquer peut adopter une échelle relativement large. On peut ainsi parler de l'oralité d'une tradition, transmise de bouche à oreille pour alimenter une mémoire ancestrale et non écrite. La notion d'oralité a été utilisée dans plusieurs champs des sciences humaines. La conception de l'oralité prend donc en compte la parole comme un langage articulé, inséparable des caractéristiques qui l'entourent telles que la diction, la prosodie, l'intonation, le débit, les accents, les pauses etc. Elle prend aussi en compte une situation d'échange où émetteur et récepteur sont en situation de face à face (le maitre devant ces élèves) ou isolé l'un de l'autre (cas du téléphone).

La situation d'échange en duplex combine les deux précédentes. En effet, dans le cas de cette dernière, les interlocuteurs sont en réalité éloignés l'un de l'autre mais se voient à travers leurs images qui sont retransmises. Nous ajouterons que l'oralité réside aussi dans les gestes et les autres comportements non verbaux qui, sont dans la plupart des cas, complémentaires aux messages oraux. Les échanges oraux constituent l'essentiel de la communication. C'est pourquoi, certaines communautés sont dites *sociétés orales*. Une *société orale* focalise son être profond, sa mémoire, son savoir, son passé, ses conduites valorisées et leurs transmissions aux générations suivantes, au moyen de l'oralité.

[10]Maurice HOUIS, *oralité et scripturalité*, in Elément de recherche sur les langues africaines, AGECOOP, 1980, p. 12.

Cette conception nous semble acceptable car elle met l'accent sur les principaux rôles de la parole dans les sociétés orales, et lorsqu'on se réfère à une société orale, on pense que c'est une société où « on parle beaucoup » et où la pratique écrite est ignorée. Chevrier (1986) rejette cette position et refuse de qualifier les sociétés orales comme des sociétés « sans écriture ». Pour lui, l'oralité et l'écriture n'entretiennent pas un rapport de succession, d'évolution, ou d'exclusion, mais correspondent, chacune à leur place, à des modèles d'expressions obéissants à des conditions de production, de transmission, de conservation étroitement dépendante d'un certain type de société.

Dans une société orale, l'oralité est soumise à un grand nombre de règles et remplit des fonctions sociales très importantes. Dans le cadre de cette oralité, nous portons un regard sur la parole et sur les différentes formes qu'elle prend en tant que véhicule dans une communauté donnée.

En nous interrogeant sur la fonction de l'oralité dans l'activité philosophique, il est question de savoir si l'exercice philosophique fait partie de l'oralité avant d'être écrite ? La réponse à cette interrogation, nous amène à dire que l'exercice de la philosophie permet au philosophe d'utiliser la raison, la pensée, le langage qui sont le fondement même de l'activité philosophique. C'est dans cette optique que Socrate utilise deux méthodes fondamentales pour philosopher : l'ironie et la maïeutique.

Socrate, malgré sa connaissance, ne se positionne pas comme celui qui sait face à celui qui ne sait pas, mais comme quelqu'un d'également embarrassé et qui a besoin d'échange pour développer sa propre compréhension. Conscient de son ignorance, Socrate recherche l'activation de sa propre capacité à réfléchir. Tout se passe alors comme si, sous certaines conditions dialogiques, la vérité s'avérait fille de la discussion.

Partant de cette illustration, on retient que la philosophie recherche, à travers le dialogue, un langage capable d'exprimer de façon intelligible le monde. A cet effet, J. Chevrier conçoit que :

« La manipulation de la parole n'est donc en aucune façon le fruit du hasard, mais elle fait au contraire l'objet de soins constants dans le processus d'élaboration et de perfectionnement des individus ».[11]

[11] J. Chevrier, *L'arbre à palabre*, Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique Noire, Paris, Hatier, 1986, p. 14.

On retient également que l'oralité correspond à un exercice philosophique qui existait bien avant l'époque socratique et continue jusqu'aujourd'hui. Pierre Hadot le fit remarquer quand il affirme :

> *« La plupart des œuvres, philosophiques ou non philosophiques de l'Antiquité étaient en étroite relation avec l'oralité, puisqu'elles étaient destinées à être lues à haute voix souvent lors de séances de lecture publique ».*[12]

De plus, il faut noter que l'oralité perpétue ou conserve le patrimoine immatériel (tradition, art, pratique sociale, rituel) par le biais de la mémoire. La mémoire est ainsi travaillée dans le but de conserver fidèlement ce qui, n'étant pas matériellement fixé, est toujours en danger de subir des transformations pouvant entraîner la perte des valeurs identitaires dont elle est porteuse. Amadou Hampaté Bâ faisait remarquer:

> *« La mémoire des gens de ma génération, et plus généralement des peuples de la tradition orale qui ne pouvaient s'appuyer sur l'écrit, est d'une fidélité et d'une précision presque prodigieuse. Dès l'enfance, nous étions entraînés à observer, à regarder, à écouter, si bien que tout évènement s'inscrivait dans notre mémoire comme une cire vierge. Tout y était ».*[13]

La mémoire est donc la marque de la conservation pérenne du savoir dans les sociétés où la transmission du savoir se fait sur la base de l'oralité.

L'on peut dire que l'oralité est indispensable à la philosophie dans la mesure où de cette oralité, découle une théorie de la connaissance. En effet, la rationalité de l'oralité se fonde sur la rationalité de la nature, du "Cosmos". La rationalité de l'oralité correspond à une nécessité rigoureuse analogue à celle de la rationalité cosmique de la force de feu, selon Héraclite qui se mélange entièrement à la matière et engendrant tous les êtres, comme une semence dans laquelle toutes les autres semences sont contenues et à partir de laquelle elles se déploieraient.

La volonté de cohérence qui est au fond du choix du philosophe de l'oralité, va permettre à la rationalité de l'oralité une loi fondamentale intérieure. D'emblée, dès le premier instant de son existence, le philosophe de l'oralité tend à se conserver lui-même par sa parole et à aimer sa propre parole et tout ce qui peut la conserver. Le choix de l'oralité dans l'exercice

[12] Pierre HADOT, *Qu'est-ce la philosophie antique ? Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 413.*
[13] Amadou HAMPATE-BA, *Amkoullel, L'enfant peuhl, Paris,* Babel, 1991, p. 13.

de la philosophie en Afrique postule et exige à la fois que l'univers soit rationnel. L'oralité incarne la cohérence logique avec elle-même et philosopher oralement serait donc vivre conformément à la nature, conformément à la loi universelle. Accordée à elle-même, cohérente avec elle-même, l'oralité comme cosmos, se veut nécessairement telle qu'elle est, au point qu'elle se répète en un cycle éternellement identique à elle-même. Et si l'oralité se répète identique, c'est qu'elle est rationnelle, c'est qu'elle est le seul élément à la fois possible et nécessaire dont la philosophie puisse disposer. L'oralité ne peut agir autrement qu'elle n'agit, précisément parce qu'elle est parfaitement rationnelle. L'oralité transparaît dans la philosophie en Afrique comme mode de vie non seulement pour le désir de ce qui est sage, beau et rationnel, mais aussi et surtout parce qu'elle est fécondité, c'est-à-dire capacité de s'éterniser en produisant. Autrement dit, l'oralité est créatrice et féconde. L'oralité se présente comme un commerce qui ne peut s'instituer que par la parole vivante, par l'entretien journalier qui suppose une vie commune, organisée en vue de fins spirituelles et pour un avenir indéfini.

Ici, nous découvrons un aspect capital de la philosophie de l'oralité qui amène Giorgi Colli à reconnaître que :

« Plusieurs générations de dialecticiens ont élaboré [...] un système de la raison, du " logos", comme phénomène vivant, concret, purement oral. L'oralité est évidemment un caractère essentiel de la discussion ».[14]

Poursuivant, il pense que la philosophie ne peut se réaliser que dans l'oralité et par le dialogue. Il écrit, à cet effet :

« L'oralité est évidemment un caractère essentiel de la discussion [...] La présence des interlocuteurs, l'inflexion de leurs voix, l'allusion de leurs regards, que parce qu'elle décrit une joute pensée par un seul homme, et seulement pensée, donc manque l'arbitraire, de la nouveauté, de l'imprévu qui ne peuvent jaillir que de la confrontation verbale de deux individus en chair et en os ».[15]

Selon Giorgi Colli, l'oralité porte en son sein la contradiction qui est l'essence de la philosophie. Aujourd'hui encore, la question de la discussion, du dialogue oral accourt dans nos différentes sociétés comme ce fut le cas dans l 'Antiquité grecque. Il existe en France ce que l'on appelle "Café philosophie", né en 1992. De l'aveu de son créateur, Marc Sautet, le but de "Café philosophie" est qu'à travers la discussion, la philosophie reprenne sa place au milieu

[14] Colli GEORGIO, *La naissance de la philosophie*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2004, p. 79.
[15] Ibid.

des débats comme instrument de pensée critique et de liberté. Il s'agit dans la discussion orale, d'aller plus loin dans la réflexion, d'aller au-delà des simples opinions ou préjugés, pour s'approcher de la pensée argumentative.

Dans l'acte du dialogue, les interlocuteurs se posent non seulement en tant que sujets, mais aussi se déplacent eux-mêmes car faisant l'expérience du "logos", qui les transcendent et finalement, cet amour du vrai que suppose tout effort de dialogue. Et ce dialogue explique la liberté de penser qui régnait sous les arbres à palabres ou les tribunaux communs quoique les théories et doctrines professées par les uns et les autres ne fassent pas l'unanimité. Quoiqu'il en soit, nous pouvons en conclure que le dialogue oral est un lieu de libre discussion et qu'il n'y a ni orthodoxie ni dogmatisme.

3- Les limites de l'oralité dans l'exercice philosophique

Après l'étude des caractéristiques qui font de l'oralité une entité constitutive de la philosophie, nous étudierons également les caractéristiques qui peuvent l'éloigner de la philosophie ou rompre la chaîne de savoir. Pour cela, nous tenterons de déceler les dangers qu'encourt la philosophie essentiellement tournée vers l'oralité. Ce danger est d'une part le fait que l'oralité entraîne à la longue une rupture dans la chaîne du savoir, aboutissant le plus souvent à l'oubli. Le savoir oral est un «flotus vocis», une voix furtive et évanescente. Aussi, tenterons-nous de démontrer que l'oralité rime parfois avec le sentiment sacré. L'aspect particulier que nous détacherons de notre analyse concernera les «écoles» initiatiques dans les sociétés ethno-tribales dont l'enseignement est rappelé à tous comme un code (civil et pénal) marqué du sceau de la sacralité et de l'inviolabilité. Séduit par l'oralité, après que nous ayons cru trop facilement en sa capacité de nous réconcilier avec le tout, nous ne devons pas oublier le sentiment premier qui étreint celui qui parle, et qui est celui de l'embrasement d'une solitude et d'un exil invincible. Cette solitude opère par moment une rupture ontologique avec la connaissance. Écoutons Philippe Perrot décrire l'avènement de cette rupture :

«Parler, c'est être chassé du jardin d'Éden. Notre divorce avec Dieu s'accomplit lorsque le verbe descend de lui sur nous. Il se tait et s'éloigne ».[16]

Mais comment interpréter cette rupture ? Si l'on adopte le point de vue selon lequel l'oralité marque une rupture avec la vérité des choses, rupture à interpréter comme une sorte

[16]Philippe PERROT*, in préface de la parole et l'écriture de Louis Lavelle*, Paris, Ed. Félin, 2005, p. 15.

d'expulsion hors de la connaissance, il faut reconnaître que ce sont toutes nos relations avec les autres et avec le monde qui s'effondrent.

Ainsi l'oralité nous réduit au plus extrême dénuement. En révélant l'abîme qui la sépare des choses, l'oralité détruit la possibilité même de se réaliser positivement dans le monde. Celle-ci (l'oralité) d'ailleurs n'est plus un «monde» parce qu'elle a basculé d'une manière irréversible dans le chaos et ne constitue plus un tout au sein duquel nous pourrions retrouver ou reconstruire un ordre. L'oralité, perdue dans l'innommable, il ne nous reste qu'à nous taire. Préconisant le silence pour se restaurer, Maurice Blanchot confie qu' :

«Avoir perdu le silence, le regret que j'en éprouve est une mesure. Je ne puis dire quel malheur envahit l'Homme qui, une fois prit la parole. Malheur immobile, lui-même voué au mutisme».[17]

Pour lui, l'oralité est le symptôme d'une déchéance, le signe de notre complicité avec cette subjectivité absolue. Ainsi, l'oralité nous fait perdre le sens ultime de notre engagement dans le monde. La distance que celle-ci introduit entre l'Absolu et nous, entre les autres et nous, et entre le monde et nous est très certainement le signe d'un bannissement et d'un échec programmé vers la connaissance. Elle doit être interprétée comme la malédiction à laquelle, en nous dépossédant de notre être, nous découvrons à la fois notre désapparentement avec l'Absolu.

Jean Paul Sartre parle de choses innommables, de hiatus entre celui qui veut appeler les choses par leurs noms, et les choses elles-mêmes.

« Les choses se sont délivrées de leurs noms elles sont là, grotesques têtues, géantes, et ça paraît imbécile de les appeler des banquettes ou de dire quoique ce soit sur elles ».[18]

Ce passage sartrien décrit l'expérience limite à laquelle l'oral aboutit lorsqu'il est pensé en termes de rupture. Encore plus, l'oralité n'est plus le point de jonction entre le visible et l'invisible. Elle s'achève dans l'ignorance. C'est pour cela que la philosophie ne peut s'accomplir pleinement dans l'oralité. Les limites des archives orales sont bien connues depuis quinze ans, elles ont fait l'objet de maints rappels théoriques ou méthodologiques et chacun s'accorde maintenant sur le fait que les sources orales doivent être « évaluées » critiquées avec toute la rigueur nécessaire. Il est néanmoins très important d'avoir en tête les termes du

[17] Maurice BIANCHOT, *L'arrêt de mort*, Paris, Gallimard, 1948, p. 53.
[18] Jean Paul SARTRE, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 77.

procès anti-sources orales : en prendre connaissance permet de mesurer objectivement les limites de cette source et de réfléchir en conséquence à son meilleur usage méthodologique possible ; cela permet aussi d'engager une réflexion sur les moyens de rendre moins opérante ses critiques ou sur la façon dont on pourrait corriger les défauts les plus voyants de cette source, ce qui est rendu possible par le fait qu'elle est provoquée.

L'écriture fixe l'affirmation et en rend la transmission fidèle, au contraire l'affirmation orale reste une impression sujette déformée dans la mémoire de l'observateur lui-même, en passant oralement par les intermédiaires, elle se déforme à chaque transmission, et comme elle se déforme pour des motifs variables, il n'est possible ni d'évaluer ni de redresser la déformation. La tradition orale est par sa nature une alternative continue. Aussi, dans les sciences constituées n'accepte-t-on que la transmission écrite et dénoncer le caractère légendaire et anecdotique de la tradition orale. Lorsque la tradition orale se restreint, elle se réduit aux faits non enregistrés, soit qu'ils soient secrets de leur nature, soit qu'on ne prenne pas à peine soin de noter les actes intimes, les paroles, le détail des événements. C'est l'anecdote, on l'a surnommée « la légende des civilisés ». Elle se forme comme la légende, par des souvenirs confus, des allusions, des interprétations erronées. Les légendes et anecdotes ne sont au fond que des croyances populaires rapportées arbitrairement dont on n'a aucun moyen de discerner si les éléments qui s'y trouvent viennent de la réalité ou de l'imagination, absence de fiabilité, déformation, impureté, altération, caractère légendaire, imaginaire ou anecdotique, invérifiable. C'est dans la même foulée que Paulin J. Hountondji affirme :

> *« Je refusais par-là la conception ethnologique de la philosophie africaine réduite à une vision du monde collective et irréfléchie. Mais, depuis lors, la question m'a souvent été posée de savoir si les discours philosophiques de nos aïeux qui n'ont pas eu la chance d'être transcris, ne sont pas aussi partie intégrante de la philosophie africaine. Autrement dit, s'il est nécessaire qu'une pensée soit écrite noire sur blanc pour mériter le qualificatif de « philosophique ». Nous sommes maintenant en mesure de répondre. L'absence de transcription n'enlève certes rien à la valeur intrinsèque d'un discours philosophique ; elle l'empêche cependant de s'intégrer à une tradition théorique collective, de prendre place dans une histoire, comme temps possible de référence appelé à nourrir les discussions futures. […] De même, des milliers de philosophes sans œuvres n'auraient jamais suffi pour donner naissance à une philosophie africaine. Socrate n'a pu entrer dans l'histoire théorique de la Grèce que grâce à ses disciples et concitoyens qui savaient prendre le temps d'écrire et*

> *qui ont transcris, discuté parfois critiqué, souvent déformé ses pensées ».*[19]

Il ressort de cela que l'oralité est trompeuse car la transmission des idées orales se déforment parfois. L'Afrique a besoin de l'écriture pour le développement de ses sociétés dans le but de laisser des traces écrites pour la génération future. Donc l'écriture joue un rôle très important dans la conservation des modes de pensées ou des idées.

[19]Paulin J. HOUNTONDJI, Op.cit p. 135.

Chapitre II : L'écriture dans l'exercice philosophique en Afrique selon Paulin J. Hountondji

L'importance de l'écriture dans l'activité philosophique a commencé par la préoccupation de l'existence ou non de la philosophie africaine. Cette préoccupation est marquée par les séquelles du racisme colonial qui considèrent l'Africain comme un être primitif. Ainsi plusieurs thèses ont été défendues et portent en leur sein des enjeux idéologiques, culturels et politiques majeurs. Prenant le contre-pied des chantres de l'inaptitude des africains à la philosophie, un certain nombre de penseurs vont récuser la thèse de l'occidentalité exclusive de la philosophie et proclamer l'universalité de celle-ci.

1- Le rôle de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. Hountondji

L'écriture est l'un des moyens par lequel on transforme la parole en un message écrit. Ce moyen est considéré comme la meilleure méthode pour la transmission et la conservation du savoir. C'est grâce à elle qu'on transforme le savoir sous forme d'un ouvrage écrit. C'est dans cette optique que Paulin J. Hountondji retient de la pensée de Husserl quelques éléments essentiels : la possibilité de l'universalité de la rationalité du discours humain, la philosophie comme science rigoureuse et l'exigence de l'écriture comme canal de transmission de cette science. Pour lui il n'y a pas de science sans écriture. Or la philosophie en est une. Par conséquent, elle devrait être écrite.

En effet, nous avons l'accès à la science dans les livres de mathématique, dans les livres de biologie. Le recours à l'écriture fait du bien à la science. C'est pour dire que la science implique aussi l'écriture comme condition de transmission à travers les générations. Pour être clair, Hountondji pose la question de savoir si l'Afrique précoloniale n'avait été qu'une table rase sur le plan intellectuel. Sa réponse envers ce questionnement est qu'on ne pouvait pas soutenir que l'Afrique ait été une table rase. Mais il faut remarquer dans le même temps le caractère important de l'écriture :

> *« Du coup devint incontournable la question de l'écriture : dans quelle mesure pouvait-on concevoir une histoire de la pensée africaine en absence d'une écriture qui eût permis aux différentes doctrines de se situer les unes par rapport aux autres ?».*[20]

[20]Paulin J. Hountondji, *Combat pour le sens*, Cotonou, Ed. Flamboyants 1997 p. 103.

En réalité, l'écriture permet aux écrivains d'être responsables de ce qu'ils écrivent. C'est pourquoi il est nécessaire de retrouver le savoir dans un texte. Car chaque texte a un auteur et cet auteur doit être en mesure de justifier ses écrits. C'est d'ailleurs ce qui a poussé Hountondji à parler d'une philosophie proprement africaine. Autrement dit, d'où l'origine de polémique sur la question de la philosophie africaine.

L'écriture est l'un des piliers de nos sociétés occidentales : le nombre des illettrés diminue toujours et toute éducation qui ne comporterait pas l'apprentissage de l'écriture serait maintenant inconcevable.

Pourtant, l'écriture n'est-elle pas aussi un remarquable instrument de découverte ? Sans doute, les êtres humains se sont posés des questions et ont tenté d'y répondre avant d'inventer l'écriture. L'écriture cependant facilite l'élaboration de la pensée et permet une continuité dans la recherche. C'est la structure du texte écrit qui est ici un facteur essentiel. C'est suite à cette affirmation que Paulin J. Hountondji écrit :

« J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes, l'ensemble précisément des textes écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophique ».[21]

Cependant, ce n'est ni dans les sciences, ni même en philosophie, que la fonction créatrice de l'écriture se développe de façon privilégiée, mais plutôt quand l'écriture n'a d'autres finalités quelle-même, c'est-à-dire l'acte d'écrire et de produire : le texte. Pourquoi écrit-on alors, sinon pour écrire ? Si beaucoup de poèmes sont faits pour être lus à haute voix, l'écriture triomphe quand elle se tourne vers ses antécédents, la graphie, et cherche à atteindre la forme pure de son signifiant qu'est l'image. Donc l'écriture a une fonction nécessaire dans la science en générale.

La philosophie ne se conserve et ne se communique que par le biais de l'écriture. Le problème de l'écriture peut être perçu comme un fil directeur qui parcourt, de manière centrale, l'ensemble de l'histoire de la philosophie et d'en interroger fructueusement les variations. L'écriture est une pratique ancienne, ancestrale. Elle est un très vieux geste humain, consistant à tracer des signes sur quelques supports (argile, bois, papier, sol). Son introduction dans la philosophie permit à cette discipline de se propager à travers le monde. Malgré la naissance de l'écriture en Afrique, son usage reste limité dans la pratique philosophique jusqu'aux années 1960 où apparaissent pour la première fois les premières

[21]Paulin J. Hountondji, Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie, Paris, Ed. Maspero, 1976, p. 11.

publications philosophiques. Comment la pratique scripturale peut-elle garantir l'assise philosophique ?

C'est grâce à l'écriture que l'être humain s'est reconnu et défini comme tel, à la différence de toutes les autres créatures sur la terre. L'écriture est consubstantielle à l'humanité dont elle est la vraie mémoire. La mémoire se souvient d'autant de chimères que de hauts faits grâce à l'écriture; elle renferme les archives de l'histoire, dit la permanence et la raison des choses. La fonction de l'écriture est de durer pour offrir aux mortels un séjour plus stable.

À côté du fait que l'écriture dit le commencement du monde, elle a la passion de l'originaire quand elle parle d'une chose, c'est dans le but de la faire apparaître comme si elle n'avait jamais existé auparavant. Le fait d'écrire ressemble très souvent à un projet ancien de sorte que l'écrivain peut dire que sa vie a l'âge de ses productions livresques, qu'il a commencé avec les livres qu'il écrit.

L'acte d'écrire n'est pas un fait banal. Écrire, c'est travailler. L'écriture ne fait pas que produire des œuvres, mais il accroit la conscience que prend de sa finitude et de sa précarité celui qui s'y livre. On commence d'abord par rêver de changer la vie, par se satisfaire de changer quelques mots. Celui qui écrit, à ses débuts, tend à se payer les mots. Il rémunère le défaut de l'existence. Ensuite, d'une page à une autre, il soupçonne les prestiges de la langue pour en douter. L'œuvre étant par nature idéale et inachevable, il faudrait pour son accomplissement que son créateur y mette fin, et qu'il soit mis un terme aux possibles qu'elle recèle. Un ensemble cohérent de livres signés du même auteur n'est en vérité que le résidu de l'existence même d'un être qui leur aura donné le meilleur de son temps et de son énergie. La philosophie écrite suppose qu'on ne lit jamais la même pensée qui traverse le livre, on ne l'interprète pas avec la même raison, on n'y voit pas les mêmes choses, on n'y tire pas les mêmes leçons, on n'en parle pas dans le même langage. Les uns y cherchent et y trouvent certains faits, les autres, certaines idées. Un groupe y rencontre la pensée d'un autre. Lorsque nous soutenons que l'écriture constitue l'éclipse du savoir ancestral, magique et religieux, c'est parce qu'elle instaure une sorte de liberté vers le chemin qui conduit à la connaissance. Dans une civilisation où le livre était devenu un objet essentiel de la culture, qu'elle put être la subsistance des traditions orales partielles, il était évident que l'écriture devait être le moyen principal d'expression et de transmission du savoir. Les philosophes semblent avoir trouvé dans l'écriture, l'instrument adéquat de l'expression philosophique. Est-ce par naïveté, parce qu'ils auraient simplement oublié la tradition orale et, du même coup, les critiques qu'elle

incitait à formuler à l'endroit de l'écriture ou bien avaient-ils développé des techniques rendant caduques les réticences d'un Platon? Pourquoi l'écriture s'est-elle tant émancipée de l'oralité?

Notre étude, sur la fonction de l'écriture, consiste à mettre en exergue l'impérieuse nécessité pour la philosophie en Afrique de rejoindre le monde de l'écriture. Car dans un contexte marqué par la rigueur scientifique, seule l'écriture permet d'épouser la rigueur du rationalisme. Il importe de souligner comment l'écriture assure la continuité dans la chaîne du savoir, du sens des choses, et l'importance d'introduire l'écriture dans nos langues. En réalité, cette absence d'écriture constitue une absence de paternité intellectuelle du fait que le savoir, dans ce cas, revêt un caractère anonyme et collectif. C'est la raison pour laquelle, la philosophie en Afrique, pour entrer dans l'arène de la discussion objective devrait être investie d'une signature qui lui conférerait une certaine légitimité et authenticité. Célébrant l'écriture, Étiemble écrit qu'elle est cet :

« Art qui perpétue les sciences, qui en facilite l'acquisition, que les connaissances des temps passés servent à perfectionner celles des temps présents, et qu'elles serviront toutes ensemble de base à l'édifice immense qu'en formeront les temps futurs ».[22]

Paulin Hountondji rapporte qu'il lui :

> *« Paraît difficile de concevoir une civilisation scientifique qui ne soit pas une civilisation écrite, difficile de concevoir une histoire des sciences, une tradition scientifique dans une société où le savoir ne se transmettrait que sous forme orale. Il paraît donc difficile de concevoir que les civilisations africaines puissent intégrer ce qu'on appelle couramment le savoir scientifique, si ces civilisations n'opèrent pas d'abord la mutation fondamentale préalable, au terme de laquelle elles deviendraient des civilisations de l'écriture»*[23]

Les textes magnifiques de l 'Antiquité, par exemple, constituent une source inépuisable d'inspiration philosophique. De telles pensées nous parviennent sous la forme de fragments plus ou moins complets et leurs auteurs, souvent méconnus. Ces textes qu'on nomme classiques ont formé des générations de penseurs. Nous le constatons dans les cours universitaires. De ce fait, la pensée d'un auteur n'est véritablement assumée qu'à la seule condition qu'elle soit travaillée à l'écrit. Grâce à l'écriture, de grands auteurs nous habitent constamment. Ils deviennent des voix intérieures, ou encore des échos à la fois structurants, et

[22]René Etiemble, *L'écriture*, Paris, Idées / Gallimard, 1973, p. 45
[23] Paulin J. Hountondji, « *La philosophie et ses revendications* », in cahiers philosophiques africains, Lubumbashi, numéros 3-4, 1973, p. 33.

inspirant l'intérieur de notre propre pensée. Mais en marge de tout cela, il faut essayer de comprendre ce que peut réellement signifier l'expérience de l'écriture. On ne peut croire que la pensée ne soit qu'une simple construction abstraite qu'il suffirait de reconstituer en reconstruisant la structure à l'intérieur de notre esprit. La preuve en est que nous comprenons des pensées à travers une historicité permise par l'écriture. Platon écrit : *« "L'allégorie de la caverne" ».*[24] Cela, montre qu'au fil des années, le récit revêt une signification autre que celle que le lecteur se faisait il y a bien des années après lecture.

La multiplicité de sens que pourrait susciter cette allégorie refuse aux lecteurs de dire : voilà, j'ai la vérité profonde et absolue de cette métaphore de Platon. Les milliers de pages s'écrivant sur Platon chaque année ont, depuis longtemps, dépassé les significations premières que contenait le texte en lui-même, lorsque Platon l'écrivait. Cette vision plurielle que se fait un lecteur d'un sujet, au fil des ans, comme c'est le cas de cette allégorie que nous évoquons, obéit à une exigence philosophique qui rejette toute fixité, toute rigidité dans la quête de la vérité. L'écriture, tout comme la philosophie est et demeure une ouverture qui ne se fermera jamais. Tant que la lecture est possible, les traces que laisse la transcription est une source inépuisable. Kouadjo Augustin Dibi n'en disconvient nullement quand, dans la préface de *"Recherches philosophiques : quelle philosophie pour l'Afrique ?* Tome l" de Ramsès L., Boa Thiémélé, faisait allusion à l'écriture. Il soutient :

«Pour que nous enseignions des connaissances, il a d'abord fallu qu'elles nous fussent léguées sous formes de traces. D'instinct, nous réalisons que sans ces traces laissées, rien ne nous serait parvenu ».[25]

Comprendre l'écriture comme la base épistémologique dans le savoir, c'est également comprendre son rôle dans la philosophie. En effet, l'écriture se conçoit comme un moyen d'expression. C'est le pont permettant le passage du sens. La transcription est un outil pour transmettre les sens et les représenter ; elle est le moyen de la présence du sens. L'écriture donne donc l'essence et la vérité des choses. La philosophie procède par écrit pour donner à ses sens l'aspect de l'éternité et les faire vivre dans un présent permanent.

[24]Platon, *La République*, trad. Robert Bacou, Paris, G.F. Flammarion, 1966, LVII.
[25]Augustin K. Dibi, *Préface de recherche philosophique : quelle philosophie pour l'Afrique ?* Abidjan, EDUCI, T. I, 2005, p. 10 .

2-La philosophie africaine

Les preuves d'existence de la philosophie africaine s'annoncent sur deux volets : la preuve par l'ethnologie et la preuve par idéologie.

La preuve par l'ethnologie qui porte sur l'existence d'une philosophie dite africaine, est une réalité fondamentale pour des africains. Alors, prenant le contre-pied des chantres de l'inaptitude des africains à la philosophie, ceux-ci vont en proclamer l'universalité de celle-ci. En effet, dans son ouvrage *Eveil philosophique africain*, Alphonse Elungu présente ces vaillants combattants de l'Afrique qui essaient de montrer la présence d'une philosophie en Afrique. Père Tempels dans sa conception de la philosophie, pense que l'Afrique en a une. Toute sa vision va consister à balayer du revers de la main, toutes les pensées occidentales qui stipulent que l'Afrique n'a pas de philosophie. Il part de façon générale d'une analyse de la conception du monde par les Bantous. Il véhicule l'idée selon laquelle pour les Bantous, la clef de voûte de leurs conceptions de la vie est : la force vitale. Elle est « la force inséparablement liée à l'être et c'est pourquoi ses deux notions demeurent lier dans leur définition de l'être » ou encore :

« L'être est celui qui possède la force […] L'être est la force, ou encore pour le Bantou, l'être est la chose qui est force ».[26]

C'est l'unité de l'être mais aussi la pluralité des choses. Ainsi, le père Tempels élabore la systématique des rapports hiérarchiques des forces ainsi que les lois générales de la causalité vitale. Ce niveau est en fait celui de la projection de l'intuition centrale de Tempels au rang de la représentation et de la construction intellectuelle de l'autre. C'est le niveau où il systématise les données ethnologiques. Ceci étant, le père Tempels part de la sagesse Bantou qu'il qualifie d'universelle pour construire une psychologie de Muntu « force vivre force personnelle », cette sagesse constitue selon lui, la métaphysique des Bantous qui est le socle de leurs « morales ontologiques » toute polarisée par l'idéale de la force vitale et guidée par le devoir naturel. Ainsi apparait clairement la vision de la philosophie Tempelsienne qui laisse comprendre que :

« C'est d'abord l'être qui apparait comme vie, comme force vitale » et *« La valeur suprême, c'est la force vitale ».*[27]

[26]ELUNGU, *Eveil philosophique africain*, Paris, Harmattan, 1984, p. 25.
[27] Id. p. 26.

C'est pourquoi dit-il :

> *« Le ressort et la fin de tout effort Bantous ne peuvent être que l'intensification de la force vitale, sauvegarder ou augmenter la force vitale, voilà la clef et le sens profond de tous leurs usages. C'est l'idéal qui anime la vie de Muntu. La seule réalité qui peut mouvoir le Muntu, c'est la seule pour laquelle il se trouve prêt à souffrir et à se sacrifier. Sa philosophie a pour contenue l'idéale et réalité, absolu de sa valeur et absolu d'être ».*[28]

En outre, nous avons un autre courant philosophique ethnologique africain : la philosophie Bantou rwandaise dont le défenseur, Alexis Kagame cherche à prouver l'existence, à travers la langue Bantou-rwandaise considérée comme l'expression profonde de la pensée Bantou de l'être. Dans sa démarche, Alexis Kagame se sert de l'ontologie et la logique aristotélicienne comme instrument d'analyse de la langue rwandaise pouvant conduire à l'affirmation de la philosophie Bantou-rwandaise et la définition de son originalité. Ainsi, à la fin de ses travaux, Alexis Kagame est arrivé à la conclusion selon laquelle la langue rwandaise possède une pensée comme pouvoir d'abstraction de tout homme, d'analyse et de définition identique à la pensée d'Aristote. Nous avons également le camerounais Basile Juléat Fouda pour qui la philosophie serait un héritage qui transmettrait d'âge en d'âge. Il s'agit selon lui, d'une sagesse ancestrale qu'il convient de défendre et d'incarner afin d'atteindre une existence authentique. Dans ce sens il affirme que « les générations successives accordent les pleins pouvoirs aux ancêtres et leurs font entièrement confiance sur tous les plans ». Ainsi, pour tous ces auteurs, la philosophie correspond à une vision du monde collective qui serait propre à une société ; elle se confond à la culture dans son extension. Contre cette acception de la philosophie vont s'insurger un certain nombre d'auteur.

En ce qui concerne la preuve par idéologie, avant l'avènement de la pensée idéologique en Afrique, l'attachement à la vie dans les sociétés africaines a été et demeure une des forces spirituelles. Mais avec la colonisation, cette conception mythique des africains de la vie va être bouleversée ; ce qui va entrainer une véritable lutte entre la conception du monde traditionnel et occidental. C'est ainsi que vont s'engager certains idéologues, comme Du Bois pour la non-violence, Marcus Garvery pour la violence et le docteur Price-Mars, qui a choisi la voie de la reconstruction culturelle, pour la lutte contre l'idéologie importée des sociétés occidentales. Ceux-ci avaient un seul souci : celui de la liberté et de l'unité de la race africaine. Ces trois courants de pensée, précise Alphonse Elungu dans son ouvrage *Eveil*

[28] Id. p. 26.

philosophique africain, ont influencé la société africaine ; l'influence qui a conduit à une idéologie africaine appelée à être la conscience de ladite société : il s'agit du Panafricanisme, la Négritude et le Socialisme. Si nous abordons la question de la recherche de d'idéologie africaine, on peut penser avec Alphonse Elungu que cette recherche n'a jamais été indépendante de la lutte politique. D'abord, le Panafricanisme qui reste lier à Kwame N'Krumah a été beaucoup plus anglophone que francophone. Chez les francophones, elle s'est manifestée plus dans les domaines de la poésie, de l'art et de la culture. Le Panafricanisme n'a pas atteint son but qui était centré sur l'unité africaine, sur la remise en honneur des valeurs africaines, sur la promotion des idées démocratiques. Dans l'application de l'idée, elle s'est confrontée aux dures réalités aboutissant à la création d'une sous-idéologie. De 1947 à 1957, le mouvement panafricaniste a favorisé un mouvement en deux étapes : de la mythologie au nationalisme et du nationalisme au consciencisme à partir de 1962. Pour Kwame N'Krumah, le consciencisme est une philosophie et une éthique de la nature de l'homme, c'est un message socialiste universaliste au niveau de l'Afrique. Ensuite, en ce qui concerne la négritude, elle est fondée à partir de 1959 par Senghor mais le mot a été inventé par Aimé Césaire en 1939. Elle est un panafricaniste culturel, car elle est antiraciste, personnelle et basée sur l'expérience vécue d'un artiste. Peu critique, cette philosophie à tendance dogmatique et même réactionnaire face à toute opposition au schéma de pensée liée à une personne. Elle valorise plus la tradition que la modernité, le passé plus que le présent. Enfin, quant au socialisme, il est d'abord une idée avant même d'être une doctrine sociale et économique qui se trouve mêler, dès son apparition en Afrique, aux luttes de libération et aux politiques de construction nationale. Ne disposant pas de capitaux pour réduire l'écart entre les classes sociales et la suppression des propriétés privées, mais aussi un pouvoir économique social pour accroître la production en vue de l'enrichissement de la société, la vive voie vers la réalisation de ce rêve est restée mal définie. Le mouvement s'est alors très vite penché sur le souci du développement économique plutôt que celui du socialisme en Afrique. Par ailleurs, l'idée d'une idéologie africaine a longtemps une réflexion sur le sens qu'elle doit avoir puisque la religion était la force majeure que possédaient nos sociétés, même modernes. On pouvait penser qu'il y a une émergence de nouvelles forces comme la raison discursive et la technique qui vont conduire à une problématique sur la conciliation de la religion et de l'idéologie car celles-ci constituent une raison de vivre de nos sociétés africaines. A la recherche de son idéologie, l'Afrique semble traverser la période de la négativité de toute idéologie tournant le dos à la mythologie traditionnelle. La philosophie

viendra alors transformer l'idéologie en une simple volonté pratique de liberté et même en une volonté de puissance.

Ayant montré les traces de la philosophie en Afrique à travers la philosophie ethnologique et la philosophie idéologique, peut-on avoir un lien entre elle et celle de l'occident ?

3-La différence entre la philosophie africaine et la philosophie occidentale

Tel que le souligne bien Kwasi Wiredu, faire *: « une analogie entre la philosophie africaine et occidentale, est une « urgence ».*[29]

En effet, la philosophie africaine, pour certains penseurs, répondant au même titre que la science d'Aristote, s'est en quelque sorte penchée sur la question de la substance et de la métaphysique. Etablir cette analogie était pour les philosophes africains un moyen de prouver, de façon systématique et radicale, l'existence d'une philosophie africaine. C'est pourquoi le rwandais Alexis Kagame en publiant la philosophie *Bantou-rwandaise de l'être et la philosophie Bantou comparée*, établit une équivalence entre les catégories aristotéliciennes de l'être et les catégories Bantou-rwandaises dans la langue Kinyarwanda. Nous avons également le camerounais Basile Juléat Fouda pour qui la philosophie serait un héritage qui se transmettrait d'âge en d'âge. Mais, conscient de la nature de la philosophie, Paulin J. Hountondji a émis quelques réserves. Pour lui, Alexis Kagame a commis une erreur grave contre la philosophie, lorsqu'il n'a pas poussé sa réflexion au-delà de la philosophie aristotélicienne qui est fondée sur la « doxa » grecque. Alexis Kagame est tombé dans cette erreur tout simplement parce qu'il n'a pas vu le caractère inachevé des catégories d'Aristote. Ceci étant, Paulin J. Hountondji pense que le lien, entre la philosophie africaine et celle d'Aristote, devrait s'opérer dans une distinction toute aristotélicienne du privé et du public en Afrique. Alphonse Elungu constate aussi que Kagame est arrivé à conclure que la langue rwandaise possède une pensée comme pouvoir d'abstraction de tout homme, d'analyse et de définition identique à la pensée d'Aristote mais elle diffère de cette dernière en ce qui concerne l'analyse et l'examen des contenus de sa pensée en relation à l'être. Donc pour lui, qui parle de philosophie parle de philosophie de l'être ou d'ontologie ; donc l'inexistence d'un système de pensées de l'être chez les rwandais implique qu'il n'y a pas de philosophie Bantou rwandaise. Pour ce faire, Jean-Godefroy Bidima dans son ouvrage *La philosophie négro-africaine*, souhaite qu' :

[29]K. Wiredu, *Philosophy and an African culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 37.

« Il y ait une détermination de ce qu'est la philosophie en générale, car pour lui, il n'existe pas une définition de la philosophie mais des définitions appartenant à l'histoire particulière ».[30] Il ajoute en effet que : *« Pour saisir le contenu de la philosophie africaine, il faut nécessairement comprendre la manière dont elle sait proférer »*.[31]

Pour finir il urge de reconnaître qu'il ne suffit pas de réagir dans le sens de faire montrer ses valeurs ignorées. Car on finira par tomber dans les erreurs des autres par faute d'imprudence.

[30]Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1995, p. 3.
[31] Id. p. 4.

Chapitre III : Apport critique sur l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique

A propos de l'écriture considérée par Hountondji comme une exigence de l'exercice de la philosophie, les travaux de nombreux philosophes ont apporté un éclairage nouveau et décisif. Pour eux, l'écriture aussi présente des limites qui freinent l'évolution de la production philosophique. C'est pourquoi des philosophes comme Meinrad Hebga et Mamoussé Diagne ont fait des critiques sévères pour montrer l'importance de l'oralité.

1- La critique adressée contre la conception de l'ethnophilosophie

Marcien Towa et Paulin Hountondji vont adresser une critique acerbe à l'ethnophilosophie qu'ils qualifient de discipline hybride. Les productions de cette tendance visent à clarifier le sens du concept philosophie. Il est question de restituer une signification universelle. Marcien Towa, après une lecture judicieuse de Tempels et une analyse des réflexions soutenant l'idée d'une philosophie africaine, parvient à la conclusion qu'on ne peut parler d'une philosophie africaine ou prétendre que l'Afrique possède une philosophie. Il montre ensuite que le but de Tempels n'est pas un but philosophique mais un but hautement religieux. Car l'intention de Tempels était de trouver une sympathie auprès de ces hôtes pour mieux les évangéliser. Ainsi, en octroyant aux Noirs les valeurs de personnes, Tempels ne fait que les endormir, pour mieux les exploiter, autrement dit, en se faisant défenseur du Noir, il ne s'écarte pas de l'idée de domination et de supériorité de l'Europe sur le Nègre. En ce qui concerne la philosophie bantoue, Marcien Towa la comprend comme une arme utilisée contre l'africain et l'Afrique en quête de liberté. Il reproche également, aux promoteurs de la philosophie africaine de faire de la philosophie l'apanage d'une civilisation. *Prétendre que la philosophie bantoue est une philosophie*, est pour lui une manière de condamner l'Afrique à la servitude. Car, son objet est clair et défini par son initiateur, nous ne prétendons pas que les bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur concept des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaissent dans nos paroles.

Devant une telle aberration, Marcien Towa ne pouvait se taire et voir l'Afrique perdre ses valeurs. En effet, il est avéré que les travaux de ces auteurs à qui nous colons l'étiquette d'ethnophilosophes et le mouvement de la négritude ont un même but et objet. Ils visent la valorisation de la culture africaine et l'Homme Noir. En vertu de cette finalité, ils ne peuvent être pris comme une philosophie capable de traduire l'idée ou véhiculer l'éthique philosophique. Si l'ethnophilosophie permet d'appréhender les traits de civilisation africaine,

elle est loin de donner à l'Afrique une philosophie. Il nous faut donc enrayer de notre entendement l'idée d'une philosophie propre à l'africain. Le nom d'ethnophilosophie lui vient du simple fait qu'elle :

« Expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine ».[32]

L'ethnologie, ne fait qu'étudier l'unicité des langues, des espaces et cultures, on ne peut lui ôter cette tâche et présumer qu'elle est une philosophie, mieux une philosophie africaine. En clair, l'idée d'une philosophie africaine est admissible et inconcevable. Les ethnophilosophes diluent le concept de philosophie pour lui donner la même extension que la culture. Ainsi, toute œuvre culturelle serait philosophique. Dans ce cas, Marcien Towa soutient que la philosophie n'est pas régionale mais universelle. C'est une argumentation, une démonstration, une réfutation. La philosophie serait pour lui *« le courage de penser l'absolu »*. La pensée philosophique est une preuve de critique, de discernement et de tri. Il déclare dans ce sens que :

> *« La pensée est prise ici dans un sens restrictif : au sens de peser, de discuter les représentations, les croyances, les opinions, de les confronter, d'examiner le pour et le contre de chacune, de les trier, de les critiquer pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de critique et de tri ».*[33]

La philosophie se donne pour mission de soumettre tous les domaines de la vie à cette épreuve critique. Dans les domaines où cette critique n'est pas possible. On ne peut parler de philosophie. La philosophie exclut le dogmatisme et l'unanimisme. Il y a chez les ethnophilosophes un mélange des genres, une confusion qui est trahit à la fois de la philosophie et de l'ethnologie. Pour ce faire, l'Afrique n'a rien à faire avec la philosophie exhumée : « déterrer une philosophie ce n'est pas encore philosopher ». L'ethnophilosophie amène le débat de l'existence d'une philosophie en Afrique sur le plan d'un dogmatisme car elle affirme des valeurs figées et stériles. Il s'agit en clair pour Marcien Towa d'une théologie qui ne veut pas dire son nom et qui réaffirme la dictature du passé. Pour Paulin Hountondji, la philosophie africaine doit être faite par les africains eux-mêmes, elle est nécessairement écrite.

[32] Marcien TOWA, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, Clé, 1995 p. 31.
[33] Marcien TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, p. 7.

Et donc, il n'y a pas de philosophie que là où il existe des textes écrits. Il dénonce par ailleurs l'unanimisme qui consiste à croire qu'en Afrique tout le monde est d'accord avec tout le monde, chez les ethnophilosophes, la philosophie apparait comme une activité collective, inconsciente et spontanée. Dans ce sens il déclare que :

« On n'est pas plus spontanément philosophe qu'on est spontanément chimiste, physicien ou mathématicien ».[34]

Pour en finir, il est à reconnaître que l'essentiel n'est pas de réagir pour montrer sa vraie identité ou sa philosophie quelconque, car parfois tout acte posé sans réflexion est source de condamnation de soi-même. Mais ce qui est important, c'est le courage et la patience dont on est raisonnablement porteur devant les faits défavorables.

Pour Hountondji et Towa, la démarche de Tempels et de tous ceux qui, comme lui, prétendent identifier une philosophie africaine derrière les formes de culture, n'est pas proprement philosophique, elle renvoie plutôt à une « ethnophilosophie ». Qu'entendent ces deux auteurs par l'ethnophilosophie ?

L'ethnophilosophie est une discipline hybride, à mi-chemin entre l'ethnologie et la philosophie, elle revient à rechercher dans les cultures primitives, des traces ou éléments de philosophie, bref à identifier puis à systématiser la philosophie des sociétés primitives, philosophie qui ne serait autre chose que le système des représentations que ces primitifs se font du monde, des hommes, des choses… soit dit en passant, l'ethnologie est une discipline qui consiste a étudier les cultures d'une société dite primitive. En d'autre terme, on l'appelle également ‘‘anthropologie’’ ou ‘‘ anthropologie culturelle’’.

Il faut dire que les critiques formulées à l'encontre de l'ethnophilosophie ont été parfois dénaturées. Les précisions apportées et les mises au point successivement faites par Hountondji, pour ne citer que cet auteur n'ont pas suffit à écarter les malentendus générés par ces dénaturations, ces mauvaises interprétations. La plus grossière et la plus curieuse de cette dénaturation est d'affirmer selon Hountondji et Towa, la philosophie africaine n'existe pas. Il s'agit là d'une contre vérité pour faire court. L'ouvrage célèbre de Hountondji *Sur la ‘‘philosophie africaine’’ : critique de l'ethnophilosophie*, commence tout de même par une définition de la philosophie africaine.

[34]Paulin J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »: critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Ed. Maspéro, 1976, p. 39.

On peut ne pas être d'accord avec l'auteur de cette définition mais celle-ci indique, par le simple fait d'avoir été formulée, que son auteur reconnaît l'existence d'une philosophie africaine. Bien plus, Hountondji a reconnu et affirmé de façon explicite l'existence de la philosophie africaine. Le vrai problème, la différence entre Hountondji et « les ethnophilosophes » dont il critique la posture, ne porte pas en réalité sur l'existence de la philosophie africaine, mais sur sa définition, sur ce qu'elle est :

« La philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite et collective, elle se développe objectivement sous la forme d'une littérature ».[35]

On aura compris, pour Hountondji, la philosophie africaine, à l'image de la philosophie occidentale, ne se révèle et ne se donne que dans et par l'élément de la littérature, et plus précisément, de la littérature écrite. Passons maintenant à l'essentiel des critiques formulées à l'encontre de la posture ethnophilosophie. Pour Towa et Hountondji, l'ethnophilosophie donne lieu à une confusion des genres. Il faut bien distinguer la philosophie du mythe, du chant, de la poésie, il faut éviter le glissement facile qui consiste à rendre la philosophie synonyme de culture. Cette distinction repose, on s'en doute sur le sens que l'on donne, que l'on devrait donner au mot philosophie. Car en réalité, si Hountondji et Towa critiquaient l'ethnophilosophie, s'ils contestent à Tempels, à Kagamé et aux autres, le droit d'élever à la dignité de la philosophie, des pensées ou représentation implicite extraite des contres et d'autres formes de cultures, c'est qu'ils ne se font pas de la même idée de philosophie que ces derniers. Il y a donc une question que l'on peut appeler question préjudicielle, question que Hountondji et Towa n'éludent pas d'ailleurs : ''qu'est-ce que la philosophie ?'' La réponse à cette interrogation amène ces deux auteurs a distingué deux usages de la philosophie. Le premier revient à considérer la philosophie comme ''conception du monde''. De ce point de vue, tous les hommes ont une philosophie du moment qu'on ne saurait imaginer une personne qui n'aurait pas une certaine vision du monde. De même, tout élément de la culture est porteur d'une philosophie (usage que valorisent Hountondji et Towa) renvoie à l'idée d'une discipline intellectuelle dont l'exercice repose sur des règles et une méthode définie, et dont la pratique renvoie aussi à un vocabulaire spécifique, en un mot, une tradition intellectuelle précise. De ce point de vue évidemment, toute pensée n'est pas automatiquement philosophie. De ce point de vue, tout homme n'est pas automatiquement philosophe. Et même si la philosophie n'est pas un ensemble de connaissance qu'il s'agit

[35] Ibid., p. 77.

d'apprendre, son exercice exige que l'on s'approprie la démarche particulière qui la caractérise. Si on ne peut pas apprendre la philosophie, on apprend à philosopher. C'est au regard de cette tradition intellectuelle que Hountondji définit la philosophie africaine comme « un ensemble de textes », c'est parce que la philosophie est par tradition un ensemble de textes, que la philosophie africaine ne peut être autre chose. Soit dit en passant, Towa s'accorde parfaitement avec Hountondji sur le fait que la philosophie est avant une littérature. Exprimant cette idée sur le monde du constat, il affirme :

« La philosophie existe. Elle se présente comme un ensemble d'ouvrages dits philosophique ».[36]

L'ethnophilosophie est, en quelque sorte, une négation de la philosophie. Nous partirons d'une citation de Hountondji :

> *« Ce n'est pas en contournant la tradition philosophique existante que nous élaborerons une philosophie africaine authentique, une philosophie qui soit vraiment une philosophie, et qui soit, aussi, vraiment africaine. Ce n'est pas en contournant et encore moins en ignorant l'héritage philosophique international que nous philosopherons vraiment, c'est au contraire en l'assimilant pour mieux la dépasser »*.[37]

C'est donc clair, on ne peut prétendre philosopher en se soustrayant aux principes qui définissent la philosophie comme telle. Au nombre de ces principes ou exigences, l'esprit critique. Or en présentant par exemple la philosophie bantoue comme la conception que les bantu (tous les bantu, d'hier et d'aujourd'hui) se font des êtres et du monde, Tempels fait croire qu'il s'agit d'une vision soustraite à la critique et donc à l'histoire et au progrès. Si une telle vision immuable existait, elle ne saurait prétendre, selon Hountondji et Towa à la dignité de philosophie. Towa écrit :

« Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher […] La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance […] En fait, la philosophie est essentiellement sacrilège ».[38]

[36] Towa, *Op.cit.,* p. 7.

[37] Paulin J. Hountondji, Op.cit., p. 82.

[38] Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Ed. CLE, Yaoundé, 1971, p. 5.

Dans la même foulée, Hountondji dénonce ce qu'il appelle le ''mythe de l'universalisme''. Accepter l'idée d'une philosophie africaine qui serait une conception du monde et des êtres, partagée par tous les africains, c'est accepter l'idée d'une philosophie collective, ce qui est contraire au mode habituel, traditionnel exercice de la philosophie (réflexion personnelle, libre et responsable). L'idée d'une philosophie africaine comprise comme vision collective du monde que partageraient tous les africains est par ailleurs un non sens dans la mesure, elle renvoie à une unanimité plutôt imaginaire.

Critiquant la démarche des ethnophilosophes, Hountondji dénonce ce qu'il appelle la philosophie au troisième personne, une philosophie rapportée plutôt que pensée par les ethnophilosophes, une philosophie dont ils ne seraient pas les auteurs, mais qu'ils se contenteraient d'exprimer et de relever aux lieu et place des vrais auteurs, mais des auteurs incapables de dire en quoi consiste précisément leur propre philosophie, des auteurs qui philosopheraient même sans le savoir, de façon inconsciente. Hountondji écrit :

> *« Le noir est ici considéré, selon le mot d'Eboussi-Boulaga, comme le monsieur Jourdain de la philosophie sans le savoir, il rivalise en niaiserie avec le personnage célèbre de Molière qui faisait de la prose sans le savoir. Ignorant de ses propres pensées, il a besoin d'un interprète qui les lui traduit… ».*[39]

Au fond, Hountondji ne croit pas que les porte-voix. En croisant deux textes qui sont censés rendre compte de la philosophie des Bantu, à savoir le livre de Tempels et celui de Kagame, Hountondji découvre des contradictions. Cela lui permet de montrer qu'en réalité, les ethnophilosophes sont les vrais acteurs des pensées qu'ils développent sous prétend de rapporter la vision des africains :

> *« L'ethnophilosophie apparaît alors sous son vrai jour […] Tempels peut alors soutenir que pour les Bantu, l'être est force, et Kagamé se convaincre du contraire, nous n'aurons aucun moyen de les départager : la ''philosophie bantoue'' de l'un n'est pas la philosophie des bantu, mais cette de Tempels lui-même, la ''philosophie bantu-rwandais'' de l'autre n'est pas celle des rwandais, mais celle de Kagamé lui-même. L'un et l'autre n'utilisent les traditions et la littérature orale africaine que pour y projeter leurs propres croyances philosophiques ».*[40]

[39] Paulin J. Hountondji, Op.cit., p. 54.
[40] Ibid., p. 64.

Venons-en maintenant à un élément important de la critique de Hountondji. Considérant que la philosophie occidentale à laquelle tous se réfèrent, d'une manière ou d'une autre, existe sous la forme des textes, des livres, et pour tout dire, sous la forme d'une littérature, Hountondji affirme qu'il ne saurait y avoir d'exception. Mais il va au-delà du constat, pour montrer que l'exercice de la philosophie ne peut véritablement se passer de l'écriture. A cette critique, on peut facilement opposer un contre-exemple historique : Socrate. Il reviendrait à l'esprit de personne de dire que ce dernier n'est pas philosophe. Cependant, et c'est ce que rappelle Hountondji, si Platon n'avait pas pris la peine de transcrire les discussions entre Socrate et ses interlocuteurs, les thèses de Socrate auraient été inaccessibles. Sans l'écriture, les discussions, les débats d'idées qui sont si indispensables en philosophie ne pourraient se faire que dans le cadre de l'allocution directe. En rendant disponible à perpétuité les pensées philosophiques et les arguments qui les valident, l'écriture en permet la critique, et ceux, sans allocution directe avec les auteurs.

Revenons à la définition que donne Paulin J. Hountondji de la philosophie africaine, afin d'en tirer une ou deux leçons :

« J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes, l'ensemble précisément des textes écrits par les africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques ».[41]

Avec cette définition, la philosophie africaine n'est pas, comme le pense les ethnophilosophes, la philosophie sur l'Afrique. Ce qui fait l'africanité d'une œuvre philosophique, en tout cas selon Hountondji, ce n'est pas le thème abordé, mais la nationalité, l'attache géographique de son auteur. De cette façon, une analyse philosophique qui porterait sur la culture ou la politique ferait partie de la philosophie européenne si cette analyse était l'œuvre d'un européen, alors qu'une thèse sur Platon renverrait à la philosophie africaine, si l'auteur de ladite thèse était un africain.

En présentant et en commentant une œuvre d'Antoine Guillaume Amo, un philosophe ghanéen dans l'Allemagne du XVIII^{e} siècle, Hountondji apporte la preuve que la philosophie africaine n'a pas commencé avec Tempels, encore que de son point de vue, Tempels n'a même pas fait de la philosophie africaine. Il montre par la même occasion qu'il n'était nullement besoin de la réduire à une vision collective implicite et immuable (comme l'on fait les ethnophilosophes) pour démontrer que cette philosophie existe. Il suffisait de prendre la peine de faire le constat de cette existence.

[41]Ibid. p. 11.

2- **Les limites de l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique**

L'ethnophilosophie comme philosophie africaine n'a pas que des détracteurs mais au aussi des défenseurs qui ont porté haut l'idée d'une philosophie typiquement africaine. Celui-ci soutient qu'il existe bel et bien une philosophie, il énonce d'entrée de jeu que :

« Si l'histoire de la philosophie appelle philosophie les fragments des présocratiques, les pensées d'un Marc-Aurèle ou les maximes d'un La Roche Foucauld et autres textes de traditions orales peuvent être appelés philosophiques ».[42]

Il compare ici l'hypothèse selon laquelle il n'est point droit de considérer comme philosophiques certains textes de la tradition occidentale qu'on ne saurait appliquer à la plupart des textes africains de tradition orale qui présentent les mêmes traits d'ensemble pour la forme et pour le contenu. S'il y a philosophie dans l'autre selon lui, le raisonnement doit revêtir la forme d'une implication formelle. Il énonce la formule suivante :

> *« Si le statut épistémologique d'une partie de la pensée Négro-africaine traditionnelle (A) est identique au statut épistémologique d'une partie de la pensée présocratique et des pensées semblables (B) et si le statut épistémologique est philosophique (C) il s'ensuit que le statut épistémologique de ladite pensée Négro-africaine (A) est philosophique (C) ».*[43]

Dans le but de souligner les limites de l'écriture, le philosophe camerounais Meinrad Hebga, rejette dans son article « Eloge de l'ethnophilosophie » publié dans la Revue *Présence Africaine*, la critique de l'ethnophilosophie trop sévère. Pour lui, il faut applaudir cette œuvre qu'il considère toutefois comme un début de l'aventure philosophique en Afrique. La philosophie occidentale que Hountondji et Towa érigent en référence n'avait d'ailleurs pas commencé autrement. Les premiers philosophes grecs sont partis des mythes. Ce n'est pas tout. La métaphysique d'Aristote provient d'un traitement philosophique des catégories de sa langue, la langue grecque. C'est en s'adonnant au même exercice cette fois ci à partir de la culture et de la langue rwandaise que Kagame a écrit *La philosophie bantu-rwandaise de l'être,* on a dit que Kagame a plutôt fait de l'ethnophilosophie. Il s'agit là selon Hebga d'un « deux poids deux mesures flagrants ». La critique particulièrement sévère de Hountondji et de Towa, traduisait dans la mesure où sans cette ethnologie, il n'aurait rien eu à se mettre sur la dent et n'aurait pas eu la chance d'être connu. Hebga n'est pas le seul à formuler une

[42] Tshiamalanga Ntumba, *Qu'est-ce que la philosophie africaine* ?, faculté de théologie de Kinshasa 1977, p. 36.
[43] Ibid. p. 37.

critique contre l'écriture considérée par Hountondji comme une exigence de l'exercice de la philosophie. En dehors de lui, il y a l'un des ouvrages du sénégalais Mamoussé Diagne intitulé : *Critique de la raison orale* qui examine avec soin et finesse l'oralité. Il met en lumière les contraintes liées à l'expression orale. Son propos peut être résumé ainsi « le conteste de l'oralité impose, de toute façon à l'idée qui veut s'y exprimer les règles d'un jeu auquel il est difficile, voir impossible d'échapper. Ce jeu qui impose sa rigueur dès l'en-deçà de l'énonciation de tout vouloir dire, contraint l'idée à ne s'exprimer que par la médiation organisée à cette fin ». En considérant la philosophie comme une science, nous pouvons noter que l'écriture n'est pas utile à la production, à la transmission et au développement de l'activité scientifique. C'est d'ailleurs l'idée développée par Claude Levi-Strauss dans son ouvrage intitulé : *Tristes tropiques* pour le fait qu'il prend appui sur une période de l'histoire de l'humanité qui lui parait décisive : le Néolithique. Les découvertes majeures qui ont été faites pendant cette période, à savoir l'agriculture et l'élevage, constituent aux yeux de Lévi-Strauss des preuves irréfutables d'une activité scientifique. Et pour cause, la domestication d'animaux et de plantes sauvages n'a pas pu se faire sans un effort soutenu et continu d'observation minutieuse, d'expérimentation et de théorisation, activités en lesquelles on reconnait aisément les moments de la démarche scientifique et plus précisément de la méthode propre aux sciences expérimentales. Or, c'est connu à cette période du Néolithique. L'écriture était encore inconnue et ne sera découverte que des milliers d'années plus tard. Logiquement donc, Lévi-Strauss conclut que l'écriture n'est pas nécessaire à la production ou à la transmission du savoir scientifique. Bien plus, si l'on tient compte de la date de l'avènement de l'écriture, il est plus cohérent de voir en celle-ci le résultat lointain de l'activité scientifique non l'inverse.

Cependant, en considérant le développement des sciences aux XIX^{e} et XX^{e} siècles, l'auteur de *Tristes tropiques* reconnait qu'il n'aurait pu se faire sans le recours à la notation graphique. On peut en déduire qu'il y a un niveau de l'activité scientifique ou des formes d'activité scientifiques qui nécessitent l'usage de l'écriture. Cela ne permet pas à exagérer l'importance de ladite écriture. L'essor spectaculaire de la science au cours des deux derniers siècles reposent sur plusieurs facteurs ; l'écriture n'en est qu'un.

Il est malaisé de parler de l'exigence de l'écriture dans l'exercice de la philosophie sans aucune considération à l'oralité. En même temps que l'écriture a ses valeurs pour l'exercice philosophique, l'oralité en a aussi.

Pour Jean-Jacques Rousseau, la suppléance de l'écriture s'impose dans la mesure où les sociétés des hommes étaient dénaturées, ceux-ci ont perdu le contact tacite et primitif avec eux-mêmes, avec leur moi le plus proche, propre. L'écriture est la modification des rapports entre l'homme et la nature. Car avant l'écriture, l'homme vivait dans un univers de communication avec les différents êtres. Mais une séparation s'instaure à cause de l'écran du texte ; le monde disparaît aux yeux du lecteur pour renaître dans son esprit sous la forme d'un monde d'une « nature» inintelligible. Autrement dit, les lettres de l'alphabet ne parlent pas, ne font pas signe. De ce fait, la nature va se donner à penser comme une masse extérieure, étrangère, voire ennemie, qu'il s'agit de dompter, de conquérir, de posséder. L'échange n'existant plus, il ne reste plus à l'esprit que la possibilité de la reconstruire, à partir des morceaux du réel, que le regard ou la pensée découpe dans le monde.

La restauration de la nature devrait dès lors s'accommoder de l'écriture. La confession littéraire prend le pas sur l'épreuve muette de l'auto-affection. Or la nécessité d'un tel détour présente un danger : celui de voir se muer le rapport de soi à soi en un travestissement de soi. L'écriture serait, par ce fait là même, comme un fard posé sur notre visage. Elle offrirait toutes les ruses de la dissimulation, de l'ambigüité, de l'indécidabilité, la marque de l'hésitation dont son concept est revêtu. « Remède nuisible», estime Platon, « dangereux suppléant ».

3-Réorientation de la philosophie africaine

Refonder une philosophie en Afrique après le dépassement du particularisme philosophique exige d'abord de nous, une ouverture de la porte de la réorientation de la philosophie africaine. Ceci dit, étant donné que d'autres philosophes africains biens connus, nous ont précédés de part leurs idées pour la cause de cette réalité, nous allons nous appuyer sur leurs pensées pour proposer une réorientation de la philosophie africaine. En effet, Marcien Towa et Paulin J. Hountondji, après avoir adressé une critique acerbe à l'ethnophilosophie qu'ils qualifiaient de discipline hybride, clarifient le concept de la philosophie. Pour eux, il est question de lui restituer une signification universelle en l'orientant. Ainsi, la philosophie africaine ne peut exister que sur le même mode que la philosophie européenne.

Pour Marcien Towa, les ethnophilosophes diluent le concept de philosophie pour lui donner la même extension que la culture. Or la philosophie selon lui, ne devrait pas être sous la forme régionale mais universelle. C'est une argumentation, une démonstration, une réfutation. La philosophie serait pour lui le courage de « penser l'absolu ». La pensée

philosophique est une preuve de critique, de discernement et de tri. Il déclare dans ce sens que « la pensée est prise ici dans un sens restrictif : au sens de peser, de discuter les représentations, les confronter, d'examiner pour et le contre de chacune, de les triller, de critiquer pour ne retenir comme vrai que celle qui résiste à cette épreuve de critique et de tri. La philosophie se donne pour mission de soumettre tous les domaines de la vie à cette épreuve critique. Dans les domaines où cette critique n'est pas possible, on ne peut parler de philosophie. La philosophie africaine doit se passer de l'esprit de dogme et d'unanimisme. Il y a chez les ethnophilosophes un mélange des genres, une confusion qui est trahison à la fois de la philosophie et de l'ethnologie. Pour ce faire, l'Afrique n'a rien à faire avec une philosophie exhumée : « déterrer une philosophie ce n'est pas encore philosopher ». L'ethnophilosophie amène le débat de l'existence d'une philosophie en Afrique sur le plan d'un dogmatisme. Car elle affirme des valeurs figées et stériles. Il s'agit en clair pour Marcien Towa d'une théologie qui ne veut pas dire son nom et qui réaffirme la dictature du passé. La philosophie africaine doit s'orienter en s'interrogeant sur ce qu'est l'homme et aussi en se questionnant sur les problèmes auxquels il est affronté au cours de sa vie. S'interroger sur l'homme en général l'amène à soi qui constituerait une source de la libération. Selon Paulin J. Hountondji, la philosophie africaine doit être faite par les africains eux-mêmes, elle doit être nécessairement écrite.

Pour lui, il n'y a de philosophie que là où il existe des textes écrits. En le comprenant dans cette posture, il faut que l'africain se mette à l'œuvre de la littérature. Il dénonce par ailleurs l'unanimisme qui consiste à croire qu'en Afrique, tout le monde est d'accord avec tout le monde. Alors, on finit par croire que chez les ethnophilosophes, la philosophie apparait comme une activité collective, inconsciente et spontanée. A cet effet, il déclare qu'on n'est pas plus spontanément philosophe qu'on est spontanément chimiste, physicien ou mathématicien. En effet, pour que l'Afrique puisse être bien assise aujourd'hui afin d'envisager son développement intellectuel, économique, technique et politique, il faudrait que les filles et fils de l'Afrique changent de mentalité de paradigme en mettant à l'écart toutes pensées de révolte qui cherchent à montrer à tout prix une philosophie africaine et qui finalement tombe dans l'ethnophilosophie. Car celle-ci entrave la vraie philosophie africaine. Ainsi, il faut que l'Afrique sans orgueil prenne pour modèle l'Europe, pas dans le sens de s'approprier ou de consommer de façon aveugle tout ce que celle-ci a comme civilisation. Car l'Afrique ne doit pas s'identifier à un porc qui consomme tout ce qu'il voit, comme le dit bien John Stuart MILL dans son ouvrage intitulé *Utilitarisme* :

« L'homme n'est pas un porc, et donc il vaut mieux être un Socrate insatisfait et raisonnable que d'être un porc satisfait et irraisonnable ».[44]

Prendre pour modèle l'Europe en matière de la philosophie, afin de voir comment les européens procèdent dans la réflexion philosophique, voir comment ils fondent des systèmes ou des doctrines philosophiques pour permettre un éveil de conscience de l'homme et de ses problèmes. Faire cela ne signifie pas que l'Afrique n'avait pas une méthode philosophique, mais à notre humble avis, en retraçant l'histoire de l'Afrique, il est constaté que l'Afrique a perdu son identité et donc sa manière de penser philosophiquement par des évènements négatifs qui ont marqué son évolution. Pour nous donc, retrouver son identité sur tous les plans et surtout être classé au rang des philosophes aujourd'hui, ne consiste pas seulement à s'affirmer par nos cultures, mais demande de s'appuyer sur le monde philosophique de ce qui nous ont détruit bien sûr et nous ont volé notre modèle de philosopher. D'ailleurs, il est reconnu par tout le monde aujourd'hui que Thalès, Pythagore etc. ont passé par l'Afrique plus précisément l'Egypte ancienne comme élèves. Alors, réorienter la philosophie africaine pour une vise de philosophie universelle, nécessite que l'Africain s'élève au rang des philosophes européens. Ceci dit, l'authenticité de la philosophie doit être une perspective d'émancipation de l'homme africain qui l'engage dans le devenir libre. Il faut que l'Africain soit en route pour la philosophie, c'est-à-dire en route pour la quête du savoir en vue de sa reconnaissance, et pour le faire il faut qu'il sente la nécessité de chercher l'originalité africaine. Conscient de cette réalité, l'africain doit partir de ce qu'il est, de son être au monde, de sa sensibilité propre et de la manière dont il perçoit les problèmes de l'existence. Il urge de même que la philosophie africaine dans son nouveau départ en se donnant comme mission de s'interroger sur les problèmes ou les préoccupations des africains tels que le problème du développement. En effet, tout doit commencer par la prise de conscience.

À partir de cette analyse, nous sommes en mesure d'indiquer succinctement ce que doit être et devenir la philosophie en Afrique, ce qu'elle devrait au minimum et au préalable réaliser véritablement comme philosophie. La philosophie en Afrique doit tourner le dos à cet absolu qui érige soit l'oralité, soit l'écriture en vérité sans chercher à tenir l'un et l'autre dans un mouvement relationnel. Cela voudrait dire qu'au sein de la dialectique, devenue inévitable, la philosophie en Afrique ne doit exclure ni l'oralité, ni l'écriture dans le philosopher. La philosophie, science des sciences dont le but doit être surtout de créer un lien entre toutes les sciences, ne pourrait pas se dispenser d'embrasser ces deux termes oralité/écriture du rapport

[44]Mill, *Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988, p. 54.

de la connaissance. Elle manquerait à sa mission en s'enfermant exclusivement dans l'un ou l'autre. Il faut donc que tout système de philosophie commence par l'analyse de ce rapport lui-même, qu'il pénètre dans l'essence même de la connaissance, qu'il ne néglige aucune des conditions qui rendent la connaissance possible. Certes, cette tradition philosophique sur laquelle elle se présente aux autres philosophies d'aujourd'hui ne comporte que peu d'éléments susceptibles de leur faire la concurrence. La dialectique de l'oralité et de l'écriture est bien, en dernière analyse, la base réaliste à partir de laquelle doit se bâtir le nouveau visage de la philosophie en Afrique. Il s'agit pour nous d'adapter la philosophie en .Afrique à ce que la philosophie a toujours été, c'est-à-dire dialectique depuis les présocratiques jusqu'à nous, mais aussi de l'adapter à la réalité quotidienne. Au demeurant, il est à retenir que, comme le suggère Jacques Derrida : *« Le philosophe (l'homme) doit parler et écrire ».*[45] Ou encore, comme l'exige Pierre Diarra :

« Le discours philosophique passe par des traités philosophiques, mais aussi par des essais polémiques, les écrits des savants et des artistes tout comme les œuvres orales dans les sociétés où l'écrit ne s'est pas imposé ».[46]

La dialectique est la loi de la pensée et de la matière. La philosophie en Afrique doit être pensée sous cette forme à travers l'oralité et l'écriture.

[45]Jacques Derrida, « *Signature évènement contexte* » dans limited, Inc, Trad. Franç E. Weber, Paris, Galilée, 1990, p. 173.

[46]Pierre Diarra, *Proverbe et philosophie-essai sur la pensée des Bwa du Mali*, Paris, Karthala, 2002, p. 9.

CONCLUSION

Au terme de notre étude, qui se veut une analyse de la compréhension de l'existence même de la philosophie dite africaine à partir de l'ouvrage de Paulin J. Hountondji qui s'intitule *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, nous avons montré à travers le premier chapitre du travail, l'origine même d'une production philosophique. De ce fait, nous remarquons que les premiers philosophes se servent de l'oralité pour faire leurs exercices philosophiques. Ainsi, il convient de retenir que selon les philosophes présocratiques, l'homme ne peut pas faire l'activité philosophique en faisant dos à l'oralité. Car l'homme pense puis, oralement, traduit sa pensée avant de la transcrire. Selon eux, une fois l'homme dispose de la raison, il est capable de philosopher. D'où la fonction de l'oralité comme moyen de communication. Malgré le rôle de l'oralité dans la production philosophique, elle présente des limites qui montrent comment l'oralité conduit à la déformation du savoir. C'est pourquoi on ne peut pas affirmer avec certitude que Platon a noté tous les dits de Socrate.

Avec le deuxième chapitre, nous avons montré l'importance de l'écriture dans la production philosophique. A partir de là, on a noté que la production philosophique nécessite l'écriture pour permettre à l'auteur d'être responsable de ses propos. C'est ce que Paulin J. Hountondji notifie lorsqu'il disait :

« *J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes, l'ensemble précisément des textes écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques* ».[47]

Il ressort que c'est l'écriture qui permettra de montrer la preuve d'une philosophie proprement africaine. C'est suite à cela que nous avons parlé d'une preuve ethnologique et idéologique. Mais comparant la philosophie africaine à celle occidentale, en particulier celles d'Aristote et d'Alexis Kagame, nous nous rendons compte que la philosophie d'Alexis Kagame est fondée sur l'étude des catégories de la langue comme celle d'Aristote. N'est-ce pas en réalité une philosophie selon Paulin J. Hountondji, car elle relève de la « doxa » ? Alors, il pense que ce lien devrait plutôt s'opérer dans une distinction toute aristotélicienne du privé et du public en Afrique.

[47]Paulin J. Hountondji, Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie, Paris, Ed. Maspero, 1976, p. 11.

Le troisième chapitre de notre travail consistait tout simplement à montrer les critiques sur l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique. Paulin J. Hountondji souligne dans *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie* que :

> *« la philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite et collective, elle se développe objectivement sur la forme d'une littérature »*[48]

Dans le but de montrer que l'écriture n'est pas le seul moyen pore faire l'exercice philosophique, les philosophes comme Meinrad Hebga a montré les limites de l'écriture en donnant une valeur importante à l'oralité. Ainsi, la philosophie africaine authentique n'aurait pas à inventer son propre mode de pensée. Mais elle doit s'interroger plus globalement sur l'homme. Le philosophe africain ne doit pas exhumer un recueil de pensées mais doit respecter les principes de la pensée philosophique qui ont pour béquille le principe de rationalité, de vérité, d'objectivité, de pensée personnelle.

Au terme de notre recherche, on peut dire que la philosophie en tant que réflexion critique n'est pas le propre d'un peuple. Il n'y a pas lieu de détourner l'objet de la philosophie ni sa méthode. La seule manière pour l'Afrique de philosopher, c'est faire un dépassement de son histoire et prendre conscience de son retard et non attendre qu'on lui dicte ce qu'elle a à faire ou doit faire pour se développer.

[48] Ibid., p. 77.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

➤BIDIMA Godefroy-Jean, *La philosophie négro-africaine,* Paris, PUF, 1995.

➤BLANCHOT Maurice**,** *L'arrêt de mort*, Paris, Gallimard, 1948.

➤BOTOYIYE Geoffroy, *Le passage à l'écriture,* Presse Universitaire Rennes, Sens social, 2010.

➤CHEVRIER, *L'arbre à palabre, Essais sur les contes et récits traditionnels d'Afrique Noire*, Paris, Hatier, 1986.

➤DERRIDA Jacques, «Signature événement contexte», dans *Limited Inc.*, Trad. Franç. E. Weber, Paris, Galilée, 1990.

➤DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, J. Vrin, 1965.

➤DIAGNE Mamoussé, *Critique de la raison orale*, Paris, Khartala, 2006.

➤DIARRA Pierre, *Le proverbe chez les Bwa du Mali: parole africain en situation d'énonciation,* Paris, Karthala, 2001.

➤DIARRA Pierre, *Proverbes et philosophie-essai sur la pensée des Bwa du Mali*, Paris, Karthala, 2002.

➤DIBI Augustin Kouadjo**,** Préface de recherches philosophique : quelle philosophie pour l'Afrique ? Abidjan, EDUCI, T, I, 2005.

➤EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie,* Paris, Présence Africaine, 1977.

➤ELUNGU Alphonse, *Éveil philosophique africain*, Paris, Le Harmattan, 1984.

➤ETIEMBLE René, *L'écriture*, Paris, Idées/Gallimard, 1973.

➤FOUDA Basile-Juléat, *La philosophie Africaine de l'existence*, *Thèse de doctorat en philosophie, Faculté des Lettres*. Lille, 1967.

➤GIORGIO *Colli, La naissance de la philosophie.* Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2004.

➤HADOT Pierre**,** *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995.

➤HAMPATE BÂ *Amadou, Amkoullel, l'enfant peul,* Paris, Babel, 1991.

➤HEGEL Georg Wilhelm Friedrich., *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Traduction J. Gibelin, Tome I, Paris, Gallimard, 1954.

➤HOUIS Maurice, *Oralité et scripturalité, in élément de recherche sur les langues africaines*, AGECOOP, 1980.

➤HOUNTONDJI Jidenu Paulin , *Combat pour le sens,* Cotonou, Ed. Flamboyants, 1997.

➤HOUNTONDJI Jidenu Paulin**, «** La philosophie et ses révolutions» in *Cahiers philosophiques africains,* Lubumbashi, numéros 3-4,1973.

➤HOUNTONDJI Jidenu Paulin, *Sur la « Philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie,* Paris, Maspero, 1976.

➤HOUNTONDJI Jidenu Paulin, *Sur la « Philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie,* Paris, Maspero, 1977.

➤HOUNTONDJI Jidenu Paulin, *Sur la philosophie africaine*, Yaoundé Cameroun, Clé, 1980.

➤KAGAME Alexis**,** *La philosophie bantu rwandaise de l'être,* Bruxelles, Académie royale Des Sciences coloniales, 1956.

➤KARL Jaspers, *Introduction à la philosophie,* trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1999.

➤KODJO-GRANDVAUX Sévérine, *Philosophie africaine*, paris, Présence Africaine, 2013.

➤KWAME N'krumah**,** *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme,* Paris, Présence Africaine, 1973.

➤LARROQUE Patrick, *Cours de philosophie*, Paris, Harmattan, 1833.

➤LEVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, les presses universitaires de France, Paris, Première édition, 1922.

➤MARITAIN Jacques, *Les éléments de philosophie*, Paris, sixième éditions, 1987.

➤M'BOU-YEMBI Léon, *La pensée négro-africaine des cultures à la néo-culture*, thèse de doctorat d'Etat de philosophie.

➤MILL John Stuart, *Utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988.

➤MWENG, *Les sources grecques de l'histoire,* Paris, présence africaine, 1987.

➤NDAW Alassane, *philosophie en Afrique*, Entretient réalisé par Ramatoulaye Diagne dans critique LXII (771-772), Paris.

➤NJOH-MOUELLE Ebenezer, *Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique, dans Abbia*. n. 22, 1969.

➤NJOH-MOUELLE Ebenezer, *Jalons II*, Yaoundé, Ed. Clé, 1970.

➤NTUMBA Tshiamalaga, *Qu'est-ce que la philosophie africaine*?, Faculté de théologie de Kinshasa, 1977.

➤PERROT Philippe**,** in préface de *La parole et l'écriture de Louis Lavelle,* Paris, Édition du Félin, 2005, Poche.

➤PLATON**,** *La République*, Trad. Robert Bacou, Paris, G.F Flammarion, 1966.

➤PLUTARQUE, *« Si la philosophie est l'affaire des vieillards », in qu'est-ce que la philosophie antique,* Paris, Gallimard, 1995.

➤ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, Folio/Essai, 1990.

➤SARTRE Jean-Paul**,** *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

➤TEMPELS Placide, *Philosophie bantoue,* Trad. A. Rubben, Paris, Présence Africaine, 1949.

➤TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Éditions Clé, 1971.

➤TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1975.

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

➤WIREDU Kwasi, *Philosophy and an africa culture*, Londre, Cambridge University Press, 1980.

Recherche sur le site google www.universalis.fr, 05/03/2021.

Recherche sur le site google WWW.cairn..info, 21/10/2020.

Table des Matières

DEDICA I
REMERCIEMENTS II
Sommaire III
Résumé IV
Abstract IV
INTRODUCTION 1
Chapitre I : L'oralité à l'origine d'une production philosophique. 5
1- L'oralité comme moyen de communication primaire 5
2- La fonction de l'oralité dans la production philosophique 7
3- Les limites de l'oralité dans l'exercice philosophique 11
Chapitre II : L'écriture dans l'exercice philosophique en Afrique selon Paulin J. Hountondji 15
1- Le rôle de l'écriture dans l'exercice philosophique selon Paulin J. Hountondji 15
2-La philosophie africaine 20
3-La différence entre la philosophie africaine et la philosophie occidentale 23
Chapitre III : Apport critique sur l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique 25
1- La critique adressée contre la conception de l'ethnophilosophie 25
2- Les limites de l'exigence de l'écriture dans l'exercice philosophique 32
3-Réorientation de la philosophie africaine 34
CONCLUSION 38
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 40
Table des Matières 44