

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORAMTION EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL
FOR THE HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FORTHE HUMAN AND SOCIAL
SCIENCES

LA QUESTION DE L'ECRITURE ET L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAIN CHEZ HOUNTONDJI

Thèse soutenue le 05 Avril 2023 en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D. en Philosophie

Spécialité : Philosophie Africaine

Présentée par

Mathieu ZIGLA

Matricule : 04J601

Master en philosophie

Jury



QUALITE	NOMS/ PRENOMS	UNIVERSITE
Président :	MBELE Charles Romain, Professeur ;	UNIVERSITE DE YAOUNDE 1
Rapporteur :	NKOLO FOE, Professeur ;	UNIVERSITE DE YAOUNDE 1
Membre :	BIAKOLO KOMO, Maitre de conférence ; Louis Dominique	UNIVERSITE DE MAROUA
Membre :	MAZADOU OUMAROU, Professeur ;	UNIVERSITE DE YAOUNDE 1
Membre :	BELIBI Alexis, Maitre de conférence ;	UNIVERSITE DE YAOUNDE 1

A feu mon père Bernard ADIBE,
et ma mère Elisabeth FALMATA

REMERCIEMENTS

Nous remercions tous ceux qui, de près ou de loin, ont apporté leur contribution matérielle ou intellectuelle à la conception et à la réalisation de ce travail.

Nos remerciements vont particulièrement au Pr NKOLO FOE, notre directeur de thèse, qui, malgré ses nombreuses occupations, s'est toujours montré à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de cette étude, et a accepté de nous guider dans l'univers complexe de la recherche.

Nous remercions également le Pr. BIAKOLO DOMINIQUE pour le soutien et le temps qu'il a bien voulu nous consacrer dans la relecture et l'orientation de ce travail. Qu'il trouve ici l'expression de notre reconnaissance. Nous ne saurons oublier le Dr. NKOLO NDJODO pour ses conseils.

Nous sommes aussi redevables à M et Mme BARA JULIEN et DJANABA JULIE pour leur soutien multiforme. Merci également à nos frères et amis pour le soutien et la patience tout au long de ce travail : Marceline, AVALAYE Julienne, ABBA, HALIBE Emmanuel, HAMAREY Dieudonné, GUIBOLO Narcisse, Abdoul Aziz Math, ABOUBAKAR BAGNI.

Enfin, nous devons une fière reconnaissance à KOUCHAKBA Béatrice dont le réconfort et l'amitié attentive nous accompagnent toujours.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	Erreur ! Signet non défini.
REMERCIEMENTS.....	ii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	iv
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : L'ETHNOPHILOSOPHIE ET SA CRITIQUE.....	8
CHAPITRE I : LA PHILOSOPHIE BANTOUE DE TEMPELS.....	9
CHAPITRE II : LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CHEZ KAGAME	49
CHAPITRE III : LA CRITIQUE HOUNTONDJIENNE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE.....	77
DEUXIEME PARTIE : L'IDEE DE PHILOSOPHIE CHEZ HOUNTONDJI.....	105
CHAPITRE I : DE L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE	106
CHAPITRE II : PHILOSOPHIE ET SCIENCE	137
CHAPITRE III : PHILOSOPHIE ET ECRITURE	168
TROISIEME PARTIE : APORIES, ENJEUX DE L'ECRITURE ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	196
CHAPITRE I : DE L'ECRITURE COMME CONDITION NECESSAIRE DE LA PHILOSOPHIE : LA THESE DE HOUNTONDJI EN DEBAT.....	197
CHAPITRE II : DU FETICHISME DE L'ECRITURE.....	244
CHAPITRE III : ORALITE, ECRITURE ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	276
CONCLUSION GENERALE	326
BIBLIOGRAPHIE	330
INDEX DES NOMS	340
INDEX DES NOTIONS.....	341
TABLE DES MATIERES	342

RESUME

Pendant longtemps, le continent africain a été mis à l'écart par le reste du monde à cause de l'absence de ses productions scientifiques et industrielles. Par ailleurs, l'Afrique est considérée comme le continent où il ne se passe rien en termes de philosophie à cause de la présence massive de l'oralité dans ses productions intellectuelles. Notre travail consiste à démontrer le contraire de la prétention des occidentaux et même de certains africains en l'occurrence Hountondji et ses alliés qui prétendent que cette partie du monde est inapte à l'élévation conceptuelle et manque de réflexion approfondie du seul fait que ce soit, la prédominance d'une civilisation orale. Dans le domaine de la connaissance en général et celui de la philosophie en particulier, la problématique de la communication et de la production de la pensée pose un grand dilemme historique. Suite à ce problème, survient une division de l'espèce humaine en deux grands groupes : d'une part les civilisations de l'écrit, et d'autre part les civilisations de l'oral. L'abondance de l'oralité en Afrique met en cause l'existence d'une production philosophique digne de ce nom. Cette thèse est soutenue par beaucoup de penseurs occidentaux et même des africains à l'instar de Paulin Hountondji, Jack Goody et bien d'autres, pour qui l'écriture est la condition de l'existence de la science et par conséquent de la philosophie.

Ce qui conduit inévitablement à une dichotomie entre les cultures et les peuples au point où on trouve d'une part les primitifs et d'autre part les civilisés ; considérant les cultures orales comme ayant une vision fermée du monde, et les cultures écrites ayant une vision ouverte sur le monde. Pourtant, pour Socrate, l'oralité ou la parole est le moyen idéal de communication de la pensée. Et de l'avis de son disciple Platon, l'écriture dégrade l'Idée, tue le logos. Fort de ce constat, nous sommes amenés à formuler la problématique suivante : l'écriture est-elle la condition déterminante de la pensée philosophique? Il serait aussi impérieux de savoir si les individus appartenant aux sociétés sans écriture ne pensent pas philosophiquement parlant, du fait qu'ils n'écrivent pas ou du moins parce qu'ils n'ont pas inventé l'écriture. Nous remettons en cause cette vision hountondjienne car, bien que l'écriture soit indispensable de nos jours à la science et à la philosophie, l'oralité en est première en ce sens que l'écriture n'est que la concrétisation de celle-ci. De plus ce sont des moyens complémentaires de transmissions de la pensée philosophique surtout avec l'avènement des TIC ?

ABSTRACT

For a long time, the African continent has been sidelined by the rest of the world because of the absence of its scientific and industrial productions. Moreover, Africa is considered as the continent where nothing happens in terms of philosophy because of the massive presence of orality in its intellectual productions. Our work consists in demonstrating the opposite of the pretense of the Westerners and even of some Africans, in this case Hountondji and his allies, who claim that this part of the world is unfit for conceptual elevation and lacks deep reflection due to the mere fact that it is the predominance of an oral civilization. In the field of knowledge in general and that of philosophy in particular, the problem of communication and production of the thought installing a great historical dilemma. Following, from this problem, arises a division of the human species in two big groups: on the one hand the civilizations of the writing and on the other hand the civilizations of the oral. Abundance the orality in Africa calls into question the existence of a philosophic production worthwhile. This thesis is supported by many Western thinkers and even Africans such as Paulin Hountondji, Jack Goody and many others, for whom writing is the condition for the existence of science and consequently of philosophy.

This inevitably leads to a dichotomy between cultures and peoples to the point where we find on the one hand the primitive and on the other hand the civilized; considering oral cultures having a closed vision of the world, and written cultures having an open vision on the world. However, for Socrates, orality or speech is the ideal means of communicating thought. In the opinion of his disciple Plato, writing degrades the Idea, kills the logos. Based on this observation, we are led to formulate the following problem: what link exists between writing and thought? Or rather, what impact does writing have on the way we think? Is thought subject to graphic reason? It would also be imperative to know if individuals belonging to societies without writing do not think philosophically speaking, because they do not write or at least because they have not invented writing. In other words, of writing or orality, who has the preeminence over the other? We also question this Hountondjian vision because, although writing is indispensable nowadays to science and philosophy, orality is primary in the sense that writing is only the concretization of it. Moreover, we affirm that, although African traditions do not have an alphabetical writing system, they are full of philosophical thoughts in the tales and proverbs that must be examined. The great question to which this philosophy is called to answer today is that of knowing: how to think the continuity of this oral thought in a world dominated by the audiovisual and the rise of the TIC?

INTRODUCTION GENERALE

En jetant un regard panoramique et comparatif sur le monde actuel, on constate, sur plusieurs points de vue, que l'Afrique accuse un grand retard par rapport aux autres continents. Le retard économique de l'Afrique et sa mal-gouvernance par exemple, ne sont pas les seuls points de marginalisation du continent. Ce désavantage est imputable aussi à ses productions scientifiques. Dans bien des domaines de la réflexion, l'Afrique est toujours victime de préjugés vis-à-vis de certaines institutions philosophiques européennes et africaines. Des thèses négativistes et primitivistes ont vu le jour avec des penseurs tel que Lévy-Bruhl. Ce penseur se fonde sur le fait que le monde est composé de sociétés à des degrés inégaux d'évolution. Le summum de cette évolution étant la civilisation représentée par des sociétés occidentales ; toutes les autres sont inférieures, primitives, et de ce fait n'ont pu s'élever à la conceptualisation et partant à la philosophie. La question de l'écriture vient se greffer à cette tendance idéologique et divise davantage les civilisations en deux blocs. D'une part, selon des analyses faites par Hountondji et Goody, la civilisation de l'écrit qui se voit supérieure et d'autre part, la civilisation de l'oralité considérée comme inférieure. Cette hypothèse de la supériorité des civilisations de l'écrit est remarquable chez ces penseurs et bien d'autres. Jack Goody affirme même dans son ouvrage *la raison graphique* : « *la naissance de la logique et de la philosophie sont étroitement liées à l'écriture : la formalisation des propositions, qu'on extrait du flux de la parole, qu'on désigne par des lettres conduit au syllogisme. La logique symbolique et l'algèbre sont inconcevables sans qu'existe préalablement l'écriture* »¹. Nous disons même que c'est cette considération fondée sur l'existence et la non existence de l'écriture, qui amène Lévy Brühl à dire que : « *Je suspecte les Nègres et les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche* ».² Autrement dit, il n'y a jamais eu de nation civilisée que celle de la couleur blanche ayant inventé l'écriture.

Pourtant, René Descartes dit : « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »³. Il se dégage de cette pensée que la Raison est indispensable à l'accomplissement de l'être humain et de toute société. Par conséquent, dire d'un peuple qu'il ne philosophe pas du simple fait qu'il n'y a pas d'écriture, c'est réduire ses membres à l'état de sous-hommes.

¹ Jack Goody, *la raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Edition de Minuit, Paris, 1986. p.97

² David. Hume, Art « *Of National Characters* », in *The Philosophical work*, Vol I, p. 252

³ René Descartes, Préface des *Principes de la philosophie*, Paris, seuil 1992 P 3.

C'est dire que le problème ne se pose plus de savoir s'il peut y avoir une pensée conceptuelle critique en Afrique. Toute la question est de savoir comment procéder à une transformation progressive des langues et cultures orales en culture de l'écrit afin de mieux permettre l'accessibilité à la pensée qui y est véhiculée et de la rendre universelle. De cette manière, les cultures de l'oralité auront permis à leur philosophie de s'universaliser, de se développer, ils pourront la circonscrire et la distinguer de ce qui n'est pas véritablement philosophique.

En fait, le problème de l'existence ou de la non-existence de la philosophie en Afrique part d'une négation de la pensée philosophique d'une manière générale et surtout de l'absence de l'écriture chez les Africains d'une façon particulière avec Hountondji. Rappelons un peu l'histoire de l'apparition et du débat sur la philosophie africaine.

Pour Hegel, Heidegger, Lévy-Bruhl et quelques autres, les Nègres ne sont pas des hommes. Ce qui s'est passé en Egypte est plutôt une initiative des Asiatiques et des Européens. Tout ceci pour refuser la philosophie à ce peuple d'Afrique, car disent-ils, l'Afrique est un continent dans lequel il n'y a pas d'histoire, ni de civilisation puisqu'aucune trace de leur histoire et même, de l'histoire de leur pensée n'existe. Cela sous-entend la question de l'existence d'une écriture. Dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Hegel a dénié aux Noirs l'aptitude, la capacité à la rationalisation ou à la conceptualisation. C'est pourquoi il déclare que les Africains ont une mentalité qui ne prête pas à l'appréhension du cosmos, à la saisie des lois qui régissent l'univers ou l'être. Il montre que la mentalité africaine est entachée de fanatisme, ce qui signifie qu'elle est imperméable à la raison, à l'éthique, qu'elle s'apparente à un monde à l'état de nature et que ce premier état de nature est un état animal. Pour Hegel, les Africains sont fougueux, impétueux c'est-à-dire violents et incapables de tout contrôle. Il l'affirme en disant :

Cette mentalité des africains implique qu'ils sont au haut degré exposés à subir l'influence du fanatisme(...) on les voit vivre longtemps de la façon la plus tranquille et la plus débonnaire (naïveté à outrance) mais cette douceur est capable de se transformer à l'improviste en fureur⁴.

Pour Lévy-Bruhl, les Noirs ont une mentalité prélogique et primitive. Ils sont animés par un désir puéril, c'est-à-dire immoral. Et Hegel de surenchérir : «*Le pouvoir de l'esprit est*

⁴ Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduction Kostas Papaioannou, Paris, L'Harmattan 1998. p 266.

si faillible chez eux et si intense pourtant l'esprit en lui-même qu'une seule idée qui s'impose à eux est suffisante pour les pousser à ne rien respecter et à tout détruire »⁵.

C'est une mentalité propre aux sociétés primitives sans écrit, inaptés aux principes de la raison. Par exemple des hommes qui adoraient le soleil, la lune... ne sont plus des hommes mais des sauvages. Ils sont si attachés à la satisfaction des besoins immédiats qu'il leur est impossible, pense Hegel, d'émerger à la conscience. C'est l'humanité au « *premier stade* » selon la reformulation d'Auguste Comte où les hommes ne vivent que des projections anthropologiques, de représentations mythiques ou mythologiques et par conséquent manquent de liberté. En effet, comparé aux Européens, les Africains sont aliénés puisqu'ils ne connaissent aucune invention scientifique ou technologique ceci à cause de leur incapacité d'élévation conceptuelle. Les Africains, de l'avis de Hegel et des autres, sont agis par des mobiles instinctifs. C'est dans ce sens qu'il déclare dans *La raison dans l'histoire* :

L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté, c'est l'homme entant que l'homme s'opposant à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme mais en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pourtant le temps qu'il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons à l'état de sauvagerie et barbarie et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline.

Ce qui amène Guernier à classifier l'humanité en quatre mondes dont le premier est celui du Blanc européen, la terre de la raison et du travail, le berceau des nations qui a pour mission non seulement de dominer le monde mais aussi de le rallier à une civilisation rationaliste. Le deuxième c'est le monde noir amérindien, (peau rouge) le troisième c'est le monde jaune et le quatrième le monde noir de l'Afrique. C'est celui de l'instinctivité et de la non-intellectualité car dit-il : « *le noir est physiologiquement porteur d'un message non-intellectualisé, mais instinctif, sensuel, tout entier contenu dans un sens inné du rythme* »⁶. Ces propos seront renchérissés par Arthur de Gobineau qui distingue trois mondes dont celui du blanc énergétique, est fait pour dominer.

Nous remarquons que de tout ce qui est dit, les Noirs sont des êtres irrationnels, de sorte que si c'est la raison qui est au fondement de la philosophie, alors les Nègres n'ont pas droit à la philosophie. C'est à partir de cette période que le problème de l'existence et de la non existence de la philosophie a commencé à se poser, par Emile Bréhier dans son ouvrage

⁵ Hegel, *op cit*, p 5.

⁶Guernier, *L'apport de l'Afrique dans la pensée humaine*. Edition de Minuit, Paris, 1976. P 17.

intitulé *Histoire de la philosophie*, où se trouve magnifié le miracle grec. Mais un penseur du nom de Masson Oursel démystifie ce miracle grec pour dire que l'esprit grec est d'origine égyptienne. Plus tard, un prêtre du nom de Placide Tempels en mission au Congo publie un ouvrage : *La philosophie bantoue*. Cet ouvrage, selon Hountondji, n'est qu'un simple recueil de coutumes bantoues Fondées sur l'ethnologie, il a pour objet de faciliter la christianisation des peuples bantous. Tempels prétend que les Bantous ont une philosophie. Son ouvrage a donné naissance à un courant de pensée qu'on appelle « *ethnophilosophie* » avec comme auteurs Basile-Juléat Fouda, Alexis Kagame, Jean Calvin Bahoken, Alassane N'daw, John Mbiti... Tous ces penseurs sont en effet pour la plupart des hommes d'église et l'on comprend plus aisément les aspirations de ces derniers.

En clair, la mission était celle de soutenir le missionnaire belge dans l'entreprise de christianisation des peuples africains. Cette philosophie léguée aux Africains n'est qu'une compilation de productions culturelles de l'Afrique traditionnelle fondée sur les mythes, les contes, les proverbes, les devinettes, les légendes, les rites... et non écrite par ces africains L'ethnophilosophie a donc pour objectif une volonté d'auto-affirmation, comme un besoin de reconnaissance de soi par autrui. En ce sens, elle demeure une aliénation mentale, une forme de dépendance et de soumission au « *maître* » qui pourra magnanimement et généreusement enfin la reconnaître à ses côtés. De ce point de vue, l'ethnophilosophie se confond avec les erreurs de la négritude⁷ comme le pense Towa, cette dernière se voulant à la fois un mouvement littéraire engagé dans la lutte de l'émancipation du peuple noir colonisé et aussi un instrument politique en vue de la construction d'un monde noir et d'une conscience noire. Que ce soit l'ethnophilosophie ou la négritude, le problème n'est pas celui de se couper du reste pour former notre monde ou notre manière de voir : l'essentiel est de penser rationnellement. Ce qui a attiré l'attention des scientifiques, c'est le fait que la philosophie bantoue de Tempels se fonde sur la notion de force, la force vitale, une philosophie collective, spontanée et héréditaire unanimiste et spécifique, une philosophie différente de la philosophie dans sa forme et dans son fond, bref de la philosophie au sens propre du terme. Cette conception va faire jaillir de multiples critiques de la part de certains Africains tels que Hountondji, Eboussi Boulaga, Towa... Hountondji objectera que l'ethnophilosophie a pour objectif de collectionner les diverses données culturelles de la vie des Africains du passé pour

⁷ Marcien Towa dans *Essai sur la problématique de la philosophie en Afrique actuelle*, Yaoundé Clé, 1981. p. 29

donner une vision du monde particulière, spécifique et propre à tous les Africains, une vision du monde soustraite à l'histoire et à tout changement.

Étant considérée comme la philosophie des Africains, de l'avis de Hountondji, l'ethnophilosophie est basée sur l'oralité à cause du fait qu'à l'époque, l'Afrique n'avait pas encore connu l'écriture. Précisons-le, il ne s'agit pas seulement d'une forme graphique d'écriture simple, mais d'une écriture pouvant permettre la systématisation et la critique. Étant donné qu'elle n'avait pas d'écriture, l'Afrique, par conséquent, n'avait pas de science ni de philosophie. C'est ce qui pousse d'ailleurs Hountondji à critiquer l'ethnophilosophie de Tempels pour enfin réorienter le discours en Afrique vers de nouvelles bases pouvant servir de fondement à la science et à la philosophie. Il faut tout de même noter que pour le Béninois, la condition d'existence de la science et de la philosophie, c'est l'écriture. C'est en ce sens qu'il pense que l'ethnophilosophie n'est pas la philosophie parce que c'est un pur élément de l'oralité. Selon Hountondji, l'écriture est la voie par excellence de l'éclosion de cette philosophie. Par contre, Socrate et son disciple Platon s'insurgent contre l'écriture lorsqu'ils affirment :

Ce qu'il a de terrible en effet, je pense, dans l'écriture, c'est aussi Phèdre, qu'elle ait véritablement tant de ressemblances avec la peinture. Et de fait, les êtres qu'enfante celle-ci font figure d'êtres vivants ; mais, qu'on leur pose quelques questions, pleins de dignité ils se taisent ! (...) c'est une chose unique qu'il se contente de signifier, la même toujours⁸.

Platon ajoute :

Cette connaissance aura pour résultat de rendre les âmes oublieuses parce qu'elles cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des emprunts étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes, qu'ils se remémoreront les choses⁹

Pourtant l'écriture, selon, Socrate, Platon et Derrida, n'est que la concrétisation de la pensée. Et s'il faut reprendre la pensée de Marx selon laquelle les philosophes sont les fruits de leurs sociétés comme pour dire que la philosophie est dans le quotidien, ou comme le pense le philosophe Hubert Mono Ndjana, « toute philosophie est ethnophilosophie car aucun philosophe ne néglige les problèmes de son terroir, de son ethnos moderne ou traditionnel »¹⁰, Hountondji, Goody et bien d'autres se trouvent hors de leur projet, c'est-à-

⁸ Platon, *Phèdre*, 275b

⁹ Ibid., 274e- 275b

¹⁰ H .Mono. Ndjana., « Philosophie africaine et formes symboliques », p.6, cité par M. Diagne, *De la Philosophie et des Philosophes en Afrique noire*, Paris, IFAN-KARTHALA, 2006.

dire la réhabilitation de la pensée africaine basée sur l'oralité . Il faut tout de même le souligner, il a toujours existé des formes graphiques dans la tradition africaine, à l'exemple des hiéroglyphes de l'Égypte antique et de l'écriture Dogons etc. Toutefois, ces formes n'ont pas suffi pour accréditer la thèse de l'existence de la philosophie africaine et même de l'histoire de l'Afrique auprès de certains occidentaux, car l'histoire est définie comme cette période marquée par l'apparition de l'écriture tandis que la préhistoire, c'est l'absence de l'écriture et par conséquent l'Afrique, c'est de la préhistoire du seul fait que l'écriture n'y existait pas. Mais seulement, le problème qui se pose est par conséquent de savoir aussi, de quelle écriture parle Hountondji? Une écriture démocratique ou celle réservée aux initiés. Bref, de l'avis de Hountondji il semble que l'écriture donne naissance à la pensée philosophique. Pourtant, son homologue Marcien Towa, dans son ouvrage *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, démontre le contraire. Pour ce dernier, l'esprit critique qui est la base de la philosophie, se trouve bel et bien dans les contes et les proverbes de la tradition africaine. Par conséquent, la pensée philosophique existe en Afrique et précisément dans les contes.

Notre problématique, se précise autour de la question centrale suivante : l'écriture est-elle constitutive de la philosophie ou alors en est-elle un simple véhicule ? Nous avons constaté ce dilemme avec Socrate de par ses enseignements oraux à l'agora et son disciple Platon qui a mis par écrit ces mêmes enseignements. Du moment où la philosophie fonctionne sur la base de la discussion, la liberté de pensée, on se pose la question de savoir, de l'écriture ou de la liberté de pensée, quel est le facteur déterminant de la philosophie. En fait, lorsqu'on considère les conditions de naissance de la philosophie en Grèce, on évoque un certain nombre de facteurs parmi lesquels la rupture avec la pensée mythique, l'écriture, la science, la démocratie qui elle-même favorise la liberté de pensée. De tous ces facteurs, peut-on considérer l'écriture comme le plus déterminant, le plus fondamental ? Au lieu d'opposer oralité et écriture dans le développement de la pensée philosophique, ne serait-il pas préférable d'envisager la complémentarité entre les deux ?

Si dans les contes et les proverbes, on peut retrouver des sagesses de vie, qui pourront rectifier le comportement des humains, cette étude pourra conduire les chercheurs africains à scruter davantage ces éléments de l'oralité afin de ressortir leur contenu philosophique. On peut aussi considérer la cohabitation de l'oralité-écriture dans une sorte de complémentarité. Explorer scientifiquement le passé des Africains et même l'histoire de l'Afrique avec le souci d'une connaissance objective basée sur l'écrit permettrait une meilleure critique et une

avancée de la pensée. Au-delà de ce débat idéologique, cette recherche permet en dernière analyse de repenser le rapport entre la philosophie africaine et l'écriture à l'ère de la mondialisation où les identités des faibles se perdent au contact des autres cultures dominantes où l'écriture est devenue électronique, au profit de ceux qui produisent, en aliénant les autres en les reléguant au rang de simples consommateurs. C'est en fonction de cette problématique que le plan de notre travail intitulé : **La question de l'écriture, et l'avenir de la philosophie africaine chez Hountondji**, se décline sur trois grands points à savoir : *l'ethnophilosophie et sa critique*. Il s'agit d'exposer cette tendance partant de la conception de Tempels et de Kagame qui soutiennent l'existence de cette philosophie spécifiquement africaine. Ce qui leur a valu la critique de Hountondji. Ensuite, *l'idée de philosophie chez Hountondji* pour montrer ici avec cet auteur que la philosophie devra se fonder sur la science qui, pour lui, a des caractéristiques objectives pouvant consolider l'existence véritable d'une philosophie en Afrique. Et enfin, *Apories, enjeux de l'écriture et avenir de la philosophie africaine*. Il s'agit de s'interroger sur l'avenir de la philosophie face à la montée des NTIC et de la mondialisation. Pour cela, nous envisageons le dépassement du clivage entre l'écriture et l'oralité au profit de l'oralité-écriture pour mettre en évidence leur complémentarité. Pour mener à bien cette recherche, nous avons opté pour la méthode dialectique. Au sens hégélien, il s'agit de surmonter les contradictions dans le but d'atteindre la vérité, une vérité elle-même toujours susceptible de dépassement. Telle est d'ailleurs l'essence de la philosophie elle-même.

**PREMIERE PARTIE : L'ETHNOPHILOSOPHIE
ET SA CRITIQUE**

CHAPITRE I : LA PHILOSOPHIE BANTOUE DE TEMPELS

Il est indéniable que la philosophie est le lieu privilégié d'exercice de la raison. Pour légitimer l'exploitation et la domination, les impérialistes occidentaux ont développé l'idéologie d'après laquelle les Africains ne sont pas dotés de la raison, mais d'une mentalité prélogique et mystique. Ce qui serait alors la manifestation éclatante d'un vide philosophique chez ce peuple « *primitif* ». Après avoir longtemps dénigré l'image de l'homme noir, vint un moment où ce peuple chercha à retrouver sa dignité méconnue. Le révérend père Placide Tempels, auteur de *la philosophie bantoue*, va prendre ses distances vis-à-vis de l'image infériorisante du sauvage qu'on continuait à répandre dans le monde. Ce missionnaire va insister sur les analogies qui existent entre l'ontologie bantoue et la doctrine des « *forces vitales* ». Il entreprend donc de fouiller et de collectionner tous les éléments culturels d'un peuple précis (baluba Kassai), puis de les interpréter et il les qualifie de philosophie. En fait, quel était l'objectif primordial de ce missionnaire ? Était-il l'évangélisation du peuple bantou ou la colonisation sous l'emprise du christianisme ? Ou alors, Tempels voulait-il véritablement découvrir leur système de pensée et leur religion ?

I. LE PROJET DE TEMPELS

1. L'objectif de Tempels

Tempels, en venant en Afrique et particulièrement au Congo, avait pour objectif d'évangéliser, en d'autres termes, de convertir les congolais au christianisme. Dès son arrivée, il constate que les Noirs d'Afrique en général et les Bantous du Congo en particulier ont été relégués au second plan du simple fait que ses prédécesseurs occidentaux, c'est-à-dire les tenants de l'impérialisme tels que Levy Brühl et son école avaient proclamé l'infériorité conceptuelle du Noir devant l'occident en disant : « *ils ont une mentalité primitive insensible à la contradiction, indifférente aux règles logiques élémentaires, imperméable aux leçons de l'expérience* »¹¹. Pour ce faire, Tempels en étudiant ce peuple bantou trouve que les jugements portés sur ce peuple étaient erronés. C'est pourquoi il se lance dans une forme de

¹¹ Paulin H., sur « *la philosophie Africaine* », Paris, Maspero, 1976. P 15

réhabilitation de l'image négative du Noir répandue par les impérialistes. A cet effet, il va rédiger un ouvrage : *La philosophie bantoue*, ouvrage dans lequel il recense des éléments culturels du peuple baluba et les généralise par la suite à tous les Africains. Ces éléments culturels auxquels il fait allusion sont : les contes, les mythes, les proverbes, les rites etc. Ainsi, il déduit, partant de ces éléments, la philosophie qu'il croit redonner à ce peuple. Pour amener cette philosophie au jour, ce missionnaire est parti d'une méthode précise et particulière qui plus tard fera qualifier son œuvre d'un néologisme (ethnophilosophie) inventé par ses détracteurs.

Placide Tempels fut l'un des défenseurs de l'ethnophilosophie. Dans son ouvrage, Tempels nous présente une étude menée sur les peuples bantu du Katanga au Congo. De celle-ci, Tempels déduit l'idée que les peuples Bantu ont une pensée qu'on pourrait assimiler à la philosophie. Il dit à propos que la pensée Bantu est : « *un ensemble d'idées, un système logique, une vision positive et complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence de la vie, de la mort et de la survie, en un mot une ontologie logiquement cohérente* »¹². Pour comprendre cette ontologie Tempels propose deux méthodes : La méthode directe qui consiste à s'imprégner de la mentalité bantu et à la fréquenter afin de parvenir à la compréhension de ceux-ci ; il propose aussi la méthode indirecte qui convie à mener une étude élaborée des éléments culturels bantu en partant de certaines disciplines scientifiques telles que : l'ethnographie, l'ethnologie, la sociologie etc. Pour en arriver à l'ontologie bantoue.

2. La méthode de Tempels

Pour parvenir à l'invention de la philosophie qu'il nommera philosophie bantoue, Tempels utilise tout ce qu'il trouve dans la culture bantoue c'est-à-dire les contes, les mythes, les proverbes etc., qu'il interprète selon son imagination et pense dégager de cette interprétation une idée philosophique. En clair, l'auteur pense que les éléments lus et trouvés dans la culture du peuple bantou pouvaient se généraliser à tous les Africains. C'est pourquoi la philosophie bantoue est devenue par ailleurs la philosophie africaine.

En effet, le belge part de l'étude d'une seule ethnie et uniquement de ses traditions, de sa culture et généralise les résultats obtenus. Par conséquent, selon l'analyse de Tempels, la réflexion africaine est la même partout. De même, Placide Tempels, se fondant sur les cultures, les traditions d'un peuple, tire la conclusion selon laquelle ce peuple possède une

¹² Ibid., p.101

philosophie et par voie de conséquence, il existe une philosophie africaine. Cette dernière est contenue dans les éléments de culture de ce peuple. Dans son ouvrage *la philosophie africaine*, Tempels fait une étude analytique pour mieux expliquer l'existence d'une philosophie chez les Bantous, au même titre que celle qui existe chez les Européens. Pour ce faire, il procède tour à tour à une analyse comparative des concepts de vie, de mort, d'ontologie, de sagesse, d'éthique etc., chez le peuple bantou en les confrontant avec la conception européenne. Pour le Bantou, de l'avis de Tempels, la force n'est pas un accident mais un attribut, c'est l'essence de l'être en soi. En effet, Tempels fait une comparaison entre l'idée que les Africains se font de l'être et celle que s'en font les Européens. En ce qui concerne les premiers, l'être est force, la force est être. Par conséquent, l'être c'est « *la force* »¹³ ; tandis que pour le deuxième, l'être est « ce qui est ». En effet, là où l'Occident parle d'être, l'Africain parle de force. Là où l'Occident voit des êtres concrets, les Africains voient des forces concrètes.

C'est pourquoi quand les Bantous parlent des forces qui diffèrent par leur essence ou nature les Occidentaux parlent des êtres qui diffèrent par leur nature. Mais la force ainsi définie n'est pas seulement une réalité, elle est aussi une valeur. C'est en ce sens que le Bantou cherche à accroître sa « *force vitale* »¹⁴ puisque pour lui, cette force peut se renforcer ou s'affaiblir. Cela est encore contraire, nous dit Tempels à la conception occidentale ou européenne. Pour ce faire, il existerait plusieurs possibilités de découvrir ce système ontologique. Pour y parvenir, il faudrait scruter le langage, par l'ethnologie, par une étude systématique du droit et également par la méthode de catéchèse, c'est-à-dire que l'enseignement du catéchisme peut nous conduire à la compréhension de leur philosophie. C'est la meilleure façon de pénétrer la pensée philosophique des Bantous ou des indigènes.

En effet, pour l'Européen, soit on a la nature humaine soit on ne l'a pas. C'est-à-dire une fois que nous sommes homme, la force qui fait de nous cet être ne change pas. L'homme en acquérant des connaissances, en exerçant sa volonté de diverses manières ne devient pas plus homme. Ceci pour aller à l'encontre de la conception du Bantou qui dit par exemple « *je deviens fort* »¹⁵ ou lorsque, compatissant au malheur d'un ami il déclare : « *ta force vitale s'est réduite, on a entamé ta vie* »¹⁶. Ceci signifie qu'on a modifié la nature de cet homme. Au-delà des principes de force, nous dit Tempels, la philosophie bantoue prend en compte l'interaction

¹³ Ibid., p.53

¹⁴ Ibid., p. 63

¹⁵ Placide T., cité par Hountondji, dans sur « *la philosophie africaine* », p .17.

¹⁶ Ibid., p.51

des forces. Cette dernière n'est pas seulement de type mécanique, chimique ou psychique ; elle est plutôt du même ordre que la dépendance métaphysique qui relie la créature au créateur. C'est-à-dire, la créature est de par son essence dépendante du créateur.

De plus encore, chez ce peuple, les forces sont hiérarchisées. Pour cela, et en ce sens elle fonde l'ordre social et en est le soubassement de leur philosophie. Autrement dit, la différence entre les forces va de Dieu étant considéré comme l'être qui a plus de force et qui est au-dessus de tout ; ensuite les pères des hommes, qui par ailleurs sont les fondateurs des clans, c'est-à-dire les archipatriarches. Ceux-là sont aussi considérés comme les premiers d'entre les hommes à qui Dieu communique en tout premier lieu la force vitale. Ainsi de suite, jusqu'au bas de l'échelle où se trouvent les forces inférieures, animales, végétales et minérales. Cette hiérarchisation se fait tant du côté des hommes que du côté des animaux et des végétaux. C'est ce qui amène l'analogie entre les groupes humains et le groupe animal par exemple : un chef dans l'ordre des humains montre sa supériorité par le port d'une peau d'animal royal et c'est ici que naît le totémisme selon Tempels.

Cette forme de hiérarchisation amenait les indigènes parfois à s'opposer à la présence du colon car pour eux, certains hommes n'ont pas la potentialité d'être chefs parce que, pensent-ils, de tels hommes, lorsqu'ils sont chefs, sont porteurs de malheurs : rien ne pousse dans le village, les femmes n'enfanteront plus et tout sera frappé de stérilité. La philosophie bantoue, de l'avis de Tempels, débouche sur un humanisme, c'est-à-dire que « *la création est centrée sur l'homme* » et plus précisément sur l'homme vivant actuellement. Cette interaction des forces indiquées plus haut s'accomplit selon un ordre sous des lois strictes et immuables dont Tempels nous donne la teneur. On aperçoit la merveilleuse cohérence de ce système ontologique par ailleurs fort simple, dont l'auteur nous assure qu'il fonde en dernière analyse toute la pratique sociale des bantoue, non seulement des Bantous mais de tous les Africains en général. Telle est la présentation que Hountondji fait du texte de Tempels. Mais qu'a dit exactement Tempels ? Nous répondrons à cette question à travers une présentation systématique de *la philosophie bantoue* de Tempels. A présent, analysons la pensée profonde de Tempels afin de comprendre sa thèse.

3. Les résultats de Tempels : « la philosophie bantoue » proprement dite

Les travaux de Tempels débouchent sur la philosophie de l'être chez le Bantou. Elle a pour centre la « *force vitale* ». Il ressort de cette analyse de Tempels que, l'ontologie bantoue est essentiellement une théorie des forces ; ce peuple a une notion dynamique de l'être c'est-à-

dire l'être est changeant ; par contre, le même être chez les occidentaux est statique. Nous décelons là une différence entre la conception des Bantous et celle de l'Occidental. Ceci pour dire que pour les Africains en général, l'être est force. Non seulement parce qu'il possède la force, mais parce que la force est la substance de l'être, mais aussi parce que cette force constitue l'essence même de cet être. Autrement dit, pour lui, il y a égalité entre l'être et la force.

D'une manière générale, l'Européen averti, malgré la négligence et la non pratique des préceptes religieux, devant les souffrances ou les dangers de mort, pense à la continuité de vie de déchéance ou d'apparente destruction de son être, change de comportement pour revenir à l'attitude chrétienne occidentale afin de trouver une solution au problème de l'avenir après la mort¹⁷, c'est-à-dire à la question de continuité d'exister ou de ruine, de salut ou de condamnation. La vie et la mort restent deux grands apôtres qui amènent beaucoup d'égarés au dernier moment sur le droit chemin.

Ainsi, chez les Bantous eux-mêmes, les évolués, c'est-à-dire les civilisés et même les chrétiens retournaient constamment à leur ancienne ligne de conduite, dans des moments difficiles de danger ou de souffrance. Leurs ancêtres connaissaient bien cette pratique et leur ont laissé une solution pratique devant la floraison de vie ou de destruction, le salut ou la perte. Alors ces Bantous, qu'ils soient superficiellement convertis ou civilisés sont ramenés, comme par une force irrésistible, vers cette pratique ou sagesse de vie et attitude devant les souffrances. Ainsi les concepts de vie et de mort sont également chez les Bantous et sans doute chez tous les peuples primitifs, les deux grands apôtres auxquels ils font recours. Tout ceci basé sur des principes qui régissent le comportement.

Malgré la civilisation l'Européen, ne parvient guère à se libérer ou sortir de son attitude de vie ancestrale, c'est juste parce que ses réflexions sont ancrées dans un système philosophique profond, englobant toute une conception claire positive de l'univers, de l'homme, de la vie, de la mort et de l'immortalité de l'âme. Cette philosophie du monde visible et invisible a beaucoup pénétré la culture occidentale pour ne pas réapparaître dans les circonstances de la vie. Ce qui chez les individus ou les groupes claniques engendre la peur, c'est forcément le mystère de la vie et de la mort, du salut ou de perte. Cet élément psychologique est à l'origine de certaines manières de vivre.

¹⁷ Ibid., p. 24

Cependant, il serait prétentieux de voir seulement comme fondement du comportement décrit ci-dessus, les facteurs psychologiques ou l'influence du milieu. Il ne s'agit pas pour l'auteur d'étudier un groupe d'individu, mais de comparer deux conceptions de vie, c'est-à-dire la conception chrétienne occidentale et la conception magique qui traverse l'espace et le temps embrassant toutes les cultures.

Pour ces attitudes de vie, la chrétienne aussi bien que la magique qui, des siècles durant, se conservent à travers les conditions de vie toujours changeantes et évoluant, s'explique par leur fermeté et leur immuabilité dans un ensemble de concepts solides et logiquement cohérents adressé à une sagesse vitale. Cette attitude ne peut perdurer sans au préalable une idée. Sans exclure d'autres éléments divins ou humains. C'est en ce sens qu'il déclare : « *le comportement ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à la base un ensemble d'idées une philosophie positive* ». ¹⁸

En réalité, pas de manière de vivre sans conception de vie, pas de volonté vivante sans concept de vie, pas de pratique du salut constante sans philosophie du salut. Il est donc admis que les Bantous ou les primitifs comme fondement de leur conception de l'univers ont des idées philosophiques et même un système ontologique, simple mais logiquement coordonné.

Il est donc temps que chacun se mette à l'œuvre pour chercher ou cerner l'idée fondamentale de l'ontologie des Bantous. C'est en ce sens qu'il dit :

« *N'attendons pas du premier noir venu et notamment des jeunes gens qu'ils puissent nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant, cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.* ». ¹⁹

Comme pour appeler les civilisés ayant une pensée bien ordonnée, avec leur intellect discipliné, d'en découvrir les éléments, de les ordonner et les systématiser. Par conséquent, celui qui dit des primitifs qu'ils ne possèdent pas de système de pensée, soutient a priori que ce ne sont pas des hommes. Ceux qui le disent, se contredisent également. C'est ce qui ressort de l'affirmation de R. Allier dans sa psychologie de la conversion :

demandez aux basouto, dit M. Dieterlen, le pourquoi de ces coutumes : ils sont incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont, ni théorie, ni

¹⁸ Placide T., *la philosophie bantoue* Présence africaine, p14

¹⁹ Ibid., p.15

*doctrine. Pour eux, la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés ».*²⁰ Mais plus loin, il est dit « *qu'est ce qui rend irrésistible cette opposition des chefs ? C'est la peur de rompre le lien mystique, qui, par le chef, s'établit avec les ancêtres et c'est la peur des catastrophes que cela peut entraîner* »²¹.

Alors que signifierait, lien mystique ou peur des ancêtres sinon, un élément du système conceptuel ? Est-ce pur instinct ou peur sans raison ? Ne serait-il pas plus raisonnable et bien plus scientifique de rechercher et d'éclaircir quelles idées ce lien mystique suppose afin de ne point l'utiliser vaguement ?

Sans étudier la métaphysique des primitifs, il est difficile d'arriver à des résultats concordants. Affirmer a priori que les primitifs n'ont pas d'idées sur les êtres, ne possèdent pas d'ontologie et ne sont pas logiques, c'est rejeter la réalité existentielle. Nous savons et voyons, entendons et expérimentons chaque jour que les primitifs sont quelque chose d'autre encore que des enfants à l'imagination fantasque. Nous apprenons à les connaître sur place comme des hommes. Le seul folklore et la discipline superficielle d'usage drôle ne suffisent pas pour nous faire connaître et comprendre l'homme primitif. L'ethnologie, la sociologie, la psychologie etc., ne diront leur dernier mot que lorsque la philosophie et l'ontologie des primitifs auront d'abord été étudiées systématiquement et complètement décrites.

En effet, les primitifs ont une conception propre de l'univers et de l'être, alors ce sera cette ontologie propre qui donnera le caractère propre, à leurs croyances et leurs pratiques locales de la religion, leur morale, leur langue, bref leurs institutions et coutumes ; plus généralement à tout leur comportement. Ce qui conduit Tempels à dire : « *à mon humble avis, les Bantous, comme tous les primitifs vivent plus que nous d'Idées et selon leurs idées* »²². Cependant, pour une bonne compréhension et une bonne maîtrise de la pensée des Bantous, il est nécessaire de pénétrer leur système de pensée. Cela est valable pour ceux qui veulent diriger, vivre parmi eux, les juger, les soigner pour une bonne évolution du droit clanique, bref pour ceux qui veulent éduquer et élever les Bantous. C'est aussi valable pour tous les coloniaux et surtout les missionnaires. Par conséquent, si on ne les pénètre pas profondément, sans connaître leur personnalité, nous allons croire que nous sommes en train de les civiliser or nous faisons des révoltés.

²⁰ Placide T., *la philosophie bantoue*, Présence africaine 1948, p. 16

²¹ Ibid., p. 19

²² Ibid., p.17

On ne sait quel chemin prendre avec les coutumes indigènes et le droit coutumier car on ne sait pas choisir et ventiler, on n'a pas de critère sûr et ferme pour ne retirer seulement que le bon et le juste, et pour aussi retirer tout le bon et le juste de ce qui est de travers et de respecter cela, de le conserver avec soin, de l'épurer et de l'élever, et ensuite de le faire servir de chaînon et de pont vers ce qui existe chez nous de vrai, de profond et de réelle civilisation bantoue. Il faut toujours adapter l'évangélisation et l'enseignement du catéchisme. On peut bâtir des églises, avoir des mélodies à la façon des indigènes, emprunter des vêtements etc., mais la véritable adaptation, demeure celle de l'esprit.

Quant à la question de savoir pourquoi le Noir ne change pas pourquoi le païen, le non-civilisé est stable et ferme dans son attitude. La réponse à cette question paraît évidente pour le R.P. Tempels, c'est parce que le païen vit dans sa tradition pleinement, la théodicée ou l'ontologie, qui embrasse toute sa vie et qui lui fournit une solution complète du problème vital d'une part, et d'autre part parce que les évolués, les chrétiens ne savent pas mettre en accord leur nouvelle attitude de vie avec leur propre philosophie.

Cette philosophie est restée intacte et véritablement humaine chez les Bantous, elle formait son être même le plus intime, s'en défaire est pour lui un suicide intellectuel. Un fait est étonnant en ce sens que pour le noir, malgré autant d'années passées parmi les Blancs, il s'adapte aussi facilement et rapidement une fois qu'il est mis dans son milieu d'origine. Cette adaptation est facile du simple fait que, même étant parmi les blancs, le noir n'a jamais été modifié de l'intérieur, le fond de sa pensée reste inchangé ; par conséquent, rien ni personne ne les ont défaits de leur philosophie.

S'il faut faire une statistique, combien de civilisés allons-nous trouver parmi les Bantous ? Des déracinés et des dégénérés sont légion. Des matérialistes qui n'ont plus aucune attache avec la tradition philosophique de leurs ancêtres, ni avec la conception occidentale. Cependant, certains sont restés « muntu » sous une légère couche d'initiation du blanc. Par exemple, le commis chez qui on trouvera un cahier dans lequel est griffonné des formules magique ; il les avait lui-même copié chez un autre etc. il serait judicieux de faire une confession nous n'avons pas pénétré jusqu'à là l'âme des Noirs, pas aussi loin que nous l'aurions voulu, même les spécialistes ne l'ont pas fait. Que cela soit clair : nous n'avons pas pu pénétrer l'ontologie des Bantous, que nous sommes restés incapables de leurs offrir une connaissance assimilable ou un système intellectuel intelligible. C'est ce qui ressort des déclarations de Mgr Van Schingen « *je vous dirai simplement que vos pages donnent raison à*

ceux qui, conscients de la difficulté d'atteindre l'âme des bantous et d'en comprendre le tréfonds, s'efforçaient de trouver une base solide qui servît à étayer leur méthode d'adaptation »²³.

C'est ainsi que le Noir apprend à lire, à écrire, à calculer et tenir une comptabilité des sciences techniques et mécaniques ; mais lui aussi bien que les gens des villages sentent et expérimentent tous les jours que par notre incompréhension et par la force des blancs, ses raisons ne sont plus reconnues et sa profonde sagesse de vie est bafouée.

Dans les dernières décades, on a soutenu que le fondement, mieux l'origine de la religion des primitifs a été ces concepts cités ci-dessus. Jusqu'à ce qu'on découvre que les primitifs ont une foi et un culte qui se rapporte à un être suprême, un esprit créateur. Bref tous ces « ismes » ont été décrits et étudiés par les auteurs qui n'ont jamais touché le fond de tous ces concepts et pratiques de l'ontologie primitive. Donc ces concepts manquent d'approfondissement philosophique. Les différentes définitions décrivent uniquement le côté externe et superficiel des usages locaux. C'est pourquoi, le « munganga » est nommé soit de magicien, soit de féticheur, soit de médecin etc. Donc en fait, on peut dire qu'il n'y a pas une définition exacte.

Admettons maintenant que le noir soit animiste en ce sens qu'il attribue une âme aux êtres existants, ou qu'il est dynamiste en ce sens que « mana » ou force animant tout, serait présent dans la communauté des êtres. Alors la question à poser aux Bantous est de savoir comment les âmes ou ces forces générales peuvent agir sur les êtres. Comment le « bwanga » remède magique ou amulette peuvent-ils agir sur l'homme ? Comment le « mfisi », jeteur de sorts arrive à tuer même à distance ? Comment une cérémonie d'initiation peut faire d'un simple homme un guérisseur magique ou un guérisseur ontologique ?

Des telles questions vont plus loin qu'une description superficielle des pratiques coutumières. Les réponses que donnent les Bantous restent identiques et toujours les mêmes. Tout ce qu'on nomme magie, animisme etc., se fonde sur un même concept celui de la nature ou de l'essence intime des êtres, c'est-à-dire, sur leur ontologie ou science de l'être.

On admet généralement que l'humanité évolue, les Bantous parmi lesquels nous vivons ne sont plus des primitifs purs. Car eux aussi ont évolué. Leur religion a certainement évolué. Il en sera bien de même de leur conception de la vie, leurs coutumes et leurs pratiques. On a

²³ Mgr Van Schingen Cité par Tempels dans *la philosophie bantoue* Présence africaine 1948, p. 19

soutenu qu'à la base de la religion des primitifs, se trouvent le mânisme, l'animisme, le totémisme ou encore la magie. Selon les dernières conclusions de la science, il est cependant démontré historiquement que le culte de l'être suprême est au moins plus ancien et antérieur à la magie. Cela montre que les Bantous ont d'abord adoré Dieu, puis sont devenus animistes ensuite totémistes etc., par conséquent, ils auraient changé de religion.

Pourrons-nous dire que ces différents systèmes religieux auraient été des révolutions, des brusques cataclysmes, ou ne serait-il pas plus judicieux de dire que pareils systèmes religieux ont subi plutôt une évolution lente de la religion primitive ? On peut dire sans ambages qu'il y a eu évolution et non révolution. La preuve c'est que les Bantous aujourd'hui croient et vivent encore dans ces éléments primitifs de la croyance originelle en Dieu, et ils sont en outre encore manistes et animistes, car ils continuent à soutenir que maniste ou animiste, fétichiste etc., « *tout cela nous est donné par Dieu, esprit supérieur, et voulu par lui pour secourir l'homme* »²⁴

Peut-on encore dire que les Bantous, en acceptant ces différentes pratiques, ont à chaque fois changé de mentalité, de système intellectuel ? Et si chez les Bantous, tous les éléments de ces pratiques sus-citées coexistent et ne s'excluent pas mais plutôt se complètent, va-t-on dire que les Bantous possèdent en même temps six, sept différentes philosophies ou religions ?

Raisonnablement on peut simplement dire que toutes ces manifestations ne sont pas des religions mais une conception de la vie, une seule métaphysique du monde. De leur point de vue, tous ces usages à base de religions aussi bien que la conception du droit qui en résulte, avec sa réglementation de la société, sont logiquement liés et justifiés par une seule philosophie, une même ontologie bantoue. Il ne s'agit pas ici de retracer l'origine ni l'histoire de la philosophie des Bantous, non plus de l'exactitude de leurs idées, ni de juger de leur valeur, mais de savoir, leur conception du monde, des êtres, les vivants et les inertes, les visibles et les invisibles. Et cette manière de voir, fut-elle juste ou erronée, cette vue est de l'ontologie bantoue et constitue une métaphysique. Ainsi, après avoir posé le problème de l'ontologie bantoue, il reste à présent à entamer la connaissance de l'ontologie bantoue.

²⁴ Ibid., p.23

II. L'ONTOLOGIE DES BANTOUS OU L'ESSENCE DE LEUR PHILOSOPHIE

1. La force vitale ou vitalisme comme centre de la conception de la vie

Les noirs pour la plupart, ont dans leur langage des expressions récurrentes auxquelles ils attachent une haute valeur. C'est le leitmotiv de toute leur activité. C'est par exemple des expressions telles que : la force, la vie, la force vitale etc.

Dans tous les usages dont les occidentaux ne peuvent saisir le sens, les Bantous diront que cela permet d'acquérir la force, l'énergie vitale, qui renforce la vie. Le vitalisme est compris comme un phénomène de vie qui vient du surnaturel. Ainsi, le concept de force vitale est également compris chez le bantou comme cette énergie qui protège le Bantou des malheurs. C'est pourquoi cette force est l'objet de prière chez ces derniers. Donc le vitalisme ou force vitale, renvoie à tout ce qui n'est pas soumis aux lois physiques ou chimiques, qui en fait sont des phénomènes constatables et mesurables. Bref chez le Bantou, la force vitale renvoie au divin, à Dieu. C'est pourquoi ils disent : « *ils s'adressent au divin, à Dieu pour apprendre des paroles de vie* »²⁵. Donc pour eux, c'est chez le divin qu'on apprend la manière de fortifier la vie. Chez le Bantou, il y a des mots qui exclusivement désignent une force qui n'est pas corporelle, mais une force de l'être tout entier. Par exemple le « Bwanga » qu'on traduit par médicament magique, ne doit pas être selon eux appliqué directement sur une plaie ou une blessure, mais cela renforce d'abord la force, la puissance, l'être même.

Lorsque les païens invoquent Dieu, les génies ou les morts, ils demandent par dessus tout « *laissez-moi aller en force* »²⁶. Autrement dit, lorsqu'on demande aux païens d'abandonner ces pratiques puisque contraires à la volonté de Dieu, leur réponse est : « *qu'est-ce qu'il y a de mal en cela ?* » Par conséquent, ce que nous taxons de mal, eux trouvent que ce sont des dispositions naturelles mise en œuvre pour aider les humains.

Pour les Bantous, Dieu est désigné par la puissance, celui qui possède la force en lui-même, il est le « mukomo » c'est-à-dire celui qui est plus fort que tout le reste. Que ce soit un humain ou un animal ou un végétal ou encore un inanimé, pour les Bantous tous possèdent une force vitale propre, car chaque être est doté par Dieu d'une certaine force et cette force qui se trouve dans les êtres inférieurs, participe au renforcement de l'être le plus fort de la création c'est-à-dire l'homme. Ainsi pour atteindre le bonheur, il faut posséder la force vitale. Par contre le malheur, c'est lorsque cette force diminue.

²⁵ Ibid., p.30

²⁶ Ibid., p.31

Pour cela, les souffrances, les maladies, l'injustice etc., sont considérées comme une diminution de la force vitale. La maladie et la mort ne proviennent pas de nous, c'est-à-dire pas de la force de l'être, mais plutôt d'un autre être supérieur qui nous déforce. C'est pourquoi pour que l'homme demeure fort, il doit renforcer l'énergie vitale en lui par des remèdes magiques ou de prières.

C'est aussi en ce sens que chez les Bantous, les expressions « *tu es fort* » ou « *tu as la vie* » expriment leur commisération, c'est-à-dire éprouver de la pitié pour autrui. Et ceci exprime également dans leur esprit, la diminution de la force vitale. Bref vu la difficulté de traduction de la pensée des bantous dans les langues occidentales, de l'avis de Tempels, le Bantou reste incompris. Les concepts suivants démontrent à suffisance cette incompréhension. Nous avons par exemple « *kufwa* » et « *kufwididila* » qui, pour le Bantu, indiquent la perte ou la diminution progressive au point d'atteindre la paralysie de la force vitale, de la vitalité ou du vitalisme, c'est-à-dire ce phénomène surnaturel duquel la vie est tirée. Or chez l'occidental, ces termes signifient dans leur traduction de la pensée bantoue, « mourir ».

Ainsi on comprend pourquoi le païen refuse de devenir chrétien puisqu'il va abandonner les pratiques qui soutiennent la force vitale. Ces quelques considérations sur l'attitude de vie des Bantous sont assez claires pour faire voir que l'idée centrale est celle de puissance vitale qui renvoie à Dieu en ce sens qu'il est la source de cette force. Cette force est invisible mais présente dans l'homme et il peut la renforcer par la force des autres êtres de la création comme nous l'avons souligné plus haut. Donc la force et la vie sont une et même chose chez le Bantou. C'est ce qui ressort de la pensée de la Sœur Camela des Sœurs missionnaires de N-D d'Afrique

Ici le noir ne parle jamais de force vitale. Lorsqu'on lui en parle, il dit : oui, c'est bien comme cela chez nous ; et il a un sourire de satisfaction. Ils disent entre eux : « elle nous connaît ». Mais entre eux cela est tellement ainsi, que tout le monde le sent et qu'on ne doit, pas l'exprimer. Par exemple disent-ils nous ne dirons jamais « la force de vie », car pour nous vie et force c'est la même chose. Si on vit, c'est qu'on est fort ; si on est fort, c'est qu'on vit. Si on est moins fort, on ne parle pas de vie. On ne dit pas non plus que la vie « devient plus forte » ; on le sent, on en a l'impression. Et, si les biens extérieurs vous rendent plus fort, on dira qu'on a de la puissance. Il est évident que la force vitale est la chose importante pour les noirs. ²⁷

²⁷ La Rev. Sœur Carmela des sœurs Missionnaires de N-D. d'Afrique citée par Tempels,op,cit pp.32-33

Comme nous l'avons dit ci-dessus, toute la pensée des Bantous converge vers la puissance vitale. Pour ce faire, leur conception fondamentale de l'être renvoie immédiatement à celle de force vitale. La connaissance humaine cherche à comprendre le sens de notre être et des choses de l'univers. Cela s'exprime soit par un langage populaire, soit par un langage scientifique. Malgré la différence existante, tous deux cherchent la connaissance de l'être par conséquent leurs connaissances sont métaphysiques.

Cependant, cette différence qui existe entre le Blanc et le Bantou au niveau de l'être est que, pour les primitifs, l'être est dynamique et chez le Blanc, l'être est statique. Là où les occidentaux parlent d'être concrets, les Bantous parlent de forces concrètes. Pour les Bantous, la force est l'essence de l'être. Sans l'idée de force, pas d'idée d'être. Ainsi nous pouvons affirmer que l'ontologie bantoue est liée à l'idée de force, même dans la réflexion la plus abstraite. C'est en ce sens qu'ils affirment « *la force est inséparablement liée à l'être et c'est pourquoi ces deux notions demeurent liées dans leur définition de l'être* »²⁸. Voilà la base de la philosophie des Bantous. L'être est ce qui possède la force. Il ne faut pas entendre cela comme un attribut ou un accident de l'être. Non, pour les primitifs, la force n'est pas un accident, c'est même plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour eux, la force vitale c'est l'être même tel qu'il est dans sa totalité réelle. Quant au changement qui fait de cet être un être dynamique, il provient de la réalisation variée due à l'intensité de l'être lui-même.

Chaque être étant une force, et n'étant un être que pour autant qu'il est une force, cette notion est aussi applicable à tous les êtres : Dieu, hommes vivants ou morts, animaux, plantes et minéraux. Malgré ce caractère dynamique de l'être, on ne peut pas néanmoins conclure que les primitifs sont dynamistes, qui admettraient une force universelle pénétrant tout, une sorte de force magique universelle que certains désignent par « mana, bwanga ou kanga ». Cette présentation est entichée d'une européanisation de la philosophie des primitifs mal comprise. C'est pourquoi il dit :

*« Les bantous font une nette distinction et connaissent une différence essentielle entre les divers êtres, mettons entre les diverses forces. Parmi les diverses espèces de forces, ils arrivent tout comme nous, à reconnaître l'unité, l'individu, mais bien entendu en tant que force individuelle. »*²⁹

²⁸ Ibid., p.35

²⁹ Placide T., op, cit, pp.36-37

De ce fait, il paraît logique d'écarter toute pensée considérant la philosophie des Bantous comme étrangère à la notion du bien et du mal. Et en ce qui concerne les êtres, les Bantous distinguent l'être visible de l'être invisible. Lorsqu'ils disent : « *dans chaque homme se trouve un petit homme* »³⁰. Ceci démontre qu'il y a lieu de distinguer dans l'être le côté physique qui se donne aux sens et le côté métaphysique de ce dernier. Nous trouvons dans l'homme par exemple l'âme et le corps, en réalité où est réellement l'homme lorsque nous le divisons en deux, c'est-à-dire corps et âme. Pourtant chez le Bantou, cette distinction est plus profonde car chez l'homme on trouve son corps, son âme, son ombre qui est le signe apparent de la vie et l'homme lui-même, c'est-à-dire ce qui subsiste après la mort. Autrement dit le petit homme qui est dans l'homme.

Quant à la notion de « muntu », il est aberrant de le désigner par la notion d'homme comme le fait l'occidental ou l'euro péen, car pour le Bantou, muntu, s'il peut avoir une corrélation européenne, renvoie à la notion de personne. Puisque muntu a un corps visible, mais ce n'est pas en réalité le muntu même. Le muntu, c'est cette force possédant raison et intelligence. C'est pourquoi les primitifs, disent « *vidye i muntu mukatampe* » c'est-à-dire « *Dieu est un grand ou le grand muntu* »³¹. Autrement dit Dieu est la grande personne c'est-à-dire la grande force vitale. Alors que les « bi-ntu » désignent les choses selon la philosophie bantoue des choses ou des êtres sans raison.

L'homme grandit et se développe, il acquiert des connaissances, exerce son intelligence ou sa volonté et ainsi augmente sa capacité. Tout ce développement ne change en rien sa nature car pour les occidentaux, l'être est immuable. On possède la nature humaine ou on ne la possède pas, elle ne peut pas augmenter ni diminuer, le développement a lieu seulement dans les accessoires, dans les facultés.

L'ontologie ou science des forces des Bantous se trouve en opposition exacte avec pareille notion. Quand les Bantous disent: « *je suis devenu plus fort, ils disent tout autre chose que nous lorsque nous disons que nos forces s'accroissent* ».

L'être, selon les Bantous est force, la force n'est pas à distinguer de l'être. Et quand le Noir dit que la force s'accroît, ou qu'un être s'est fortifié, cela devrait être exprimé dans notre langue et mentalité par les mots: « *cet être s'est accru en lui-même, sa nature même s'est renforcée, augmentée* ». Ce que la théologie catholique enseigne de la réalité surnaturelle de

³⁰ Ibid., p. 37

³¹ Ibid., p.38

la grâce: qu'elle peut croître et se fortifier en elle-même, les Bantous admettent quelque chose comme cela dans l'ordre naturel des choses, de chaque être, de chaque force.

C'est alors en ce sens que doivent être compris tous ces termes que nous avons cités, où nous disions que l'attitude de vie des Bantous est centrée sur l'idée de force vitale: être fort, fortifier sa vie, vous êtes fort, vous êtes avec force, allez en force, ou encore, votre force de vie est diminuée, atteinte, *kufwa*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce que dit Frazer dans le Rameau d'Or

«L'âme, comme le corps peut être grasse ou maigre, grande ou petite » et « la diminution de l'ombre est considérée comme l'indice d'un affaiblissement analogue dans l'énergie vitale de son propriétaire »³².

Pour renchérir, M.E. Possoz dans ses éléments de droit coutumier nègre dit « *l'existence est pour le nègre chose d'intensité variable* »³³. L'existence des choses ou des êtres, leur disparition ou le renforcement de leur être est attribuée à Dieu.

Ainsi les Bantous attribueront la conception du fœtus directement à Dieu. Et quand on pense qu'un être peut, selon les Bantous, détruire complètement un autre être, de manière qu'il n'existe plus, alors on ne fait que mal présenter leur idée. Une force peut être plus forte qu'une autre et la paralyser, la diminuer et finalement la rendre totalement incapable d'agir. Une force créée ne peut enlever son existence à une autre force. Autrement dit seul Dieu peut tuer un homme et non un homme comme lui.

2. Influence mutuelle des forces

Nous parlons d'interactions mécaniques, chimiques, psychiques entre les êtres. Il y a encore une autre causalité ou efficience, la causalité sur l'existence même d'un être, donc sur l'être comme tel, cette causalité-là existe entre Créateur et créature. Cette causalité, cette relation entre donneur d'existence et être créé reste constante entre eux deux; l'être créé porte en soi dans sa nature même, cette constante dépendance, dans son existence et dans sa subsistance.

Il n'y a pas pareille dépendance entre les êtres créés entre eux, c'est-à-dire entre les créatures. Nous nommons substances les êtres créés, c'est-à-dire dans le sens philosophique, les êtres existent sinon par eux-mêmes, du moins en eux-mêmes. Un enfant, une fois né, est

³² Ibid., p.39

³³ Ibid., p.39

un être nouveau, un être humain complet. Il a son entière nature humaine et son existence humaine, indépendante de celle de son père. Dans cette nature humaine de l'enfant, ne subsiste plus une relation constante de dépendance envers les êtres qui sont ses parents.

Cette conception d'êtres se trouvant côte à côte, totalement indépendants l'un de l'autre, la conception de substances dans le sens philosophique est également étrangère à la philosophie bantoue. Dans la conception des Bantous, les êtres créés se trouvent plus ou moins comme Créateur et créature dans un rapport intimement ontologique³⁴. Selon eux, d'être à être, de force à force, il peut sortir des influences, des interactions ontologiques, qui ne sont ni mécaniques, ni chimiques, ni psychiques. Dans les forces créées, les Bantous admettent une causalité d'une force sur la nature intrinsèque, sur l'essence d'une autre force ou d'un autre être. Une force peut augmenter ou diminuer une autre. Cette causalité dans les êtres n'est pas une causalité surnaturelle qui surpasserait les forces de l'être créé. C'est une causalité qui suit la nature même des êtres, et ces influences, ces effets de vie sont des effets très naturels.

On a appelé magie ces influences ontologiques. Si l'on doit conserver ce terme bien connu de magie, il faut commencer par le comprendre au sens de la philosophie bantoue, du point de vue bantou. Dans ce que les Européens appellent la magie des primitifs, il n'est pas question, selon les primitifs eux-mêmes, de forces surnaturelles, indéterminables, mais bien de la nature telle que Dieu l'a faite et mise à la disposition des hommes. Un enfant par exemple, quoiqu'il ait crû jusqu'à devenir un homme adulte, restera toujours selon les Bantous un homme, une force, une dépendance intime, une soumission ontologique sous cette force que sont ses père et mère. La force aînée restera toujours plus forte qu'une force puînée c'est-à-dire cadette, et continue toujours à lui être causale ou soumise.

Ainsi, selon la philosophie bantoue, tous les êtres ou forces de la nature ne sont pas une foule de forces indépendantes mises côte à côte, mais tous les êtres sont, d'être à être, suivant une ordonnance et des lois en relations ontologiques entre eux

On pense et on soutient aussi que les êtres ou les forces n'acquièrent de force pour agir l'un sur l'autre que par l'intermédiaire d'esprits ou de morts. Pareille allégation vient des occidentaux, non des noirs. Quoique les morts interviennent par exemple pour faire connaître à un vivant certaines forces, selon le genre et la nature de celles-ci, ils ne changent pas le

³⁴ Placide T., P., *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.p.18

genre et cette nature des forces naturelles. Et les noirs disent même expressément que les êtres ont force en eux-mêmes, qu'ils sont des forces, créées comme telles par Dieu, de façon que l'intervention d'esprits ou de morts pour l'*existence* des forces reste sans objet. Pour cela, les forces sont hiérarchisées.³⁵

On entend par primogéniture, l'ordre de succession dans la famille. L'ainé est privilégié par rapport aux autres frères. Tout comme il existait des castes en Inde, des purs et des impurs chez les juifs, ainsi chez les Bantous, les êtres sont divisés en groupes ou genres suivant leur force. Au dessus de tout se trouve Dieu, le créateur (mwine) qui porte les autres forces à l'existence, les maintient etc. Par rapport aux autres forces, il est considéré comme fortification. Après lui, viennent donc les premiers nés d'entre les hommes c'est-à-dire les fondateurs des divers clans.

Selon le degré de primogéniture, les ancêtres du clan sont suivis de tous les autres défunts du clan; ils forment la lignée de vie suivant laquelle, les forces supérieures exercent de l'influence sur la génération existante.

Ensuite, viennent les hommes vivant ici sur terre. Et ces hommes vivants sont à nouveau hiérarchisés, non seulement selon le droit, mais dans leur être même, selon la primogéniture et l'ordre de la vie, c'est-à-dire de la force vitale.

Le premier-né, dans un groupe humain ou clan, se trouve là, selon les Bantous par règlement divin, comme un chaînon du renforcement de la vie entre les ancêtres et la progéniture. Il est celui qui fortifie la vie de son peuple et de tout ce qui lui est inférieur, c'est-à-dire les forces animales, végétales ou organiques qui vivent sur son sol. Par là on comprend alors ce que les noirs voulaient dire, là où l'administration voulait nommer un nouveau chef, qui, selon le rang de vie, c'est-à-dire sa force vitale, ne pouvait aucunement former ce chaînon entre l'ascendance et les vivants. Ils disaient:

*« Mais il est impossible que ce candidat de l'administration soit chef. Cela ne peut être, tout simplement. Car ainsi plus rien ne pourra pousser ni croître sur notre sol, les femmes ne pourront plus engendrer et tout ce qui vit, sur ce sol, deviendra stérile ».*³⁶

Mais avec la théorie des forces cela devient clair, simple et logique, en ce sens que pour être chef, il faut d'abord être du rang des forces te permettant d'être maître, roi etc. Sous la

³⁵ Ibid., p.20

³⁶ Ibid., p 46.

classe des forces des hommes vivants viennent alors les autres forces: les animaux, les plantes et les minéraux.

3. L'homme comme centre de la création

Les juifs ne possèdent pas une connaissance claire de la vie future et de la récompense par Dieu du bien et du mal après cette vie terrestre. C'est avec l'avènement du Christ qu'ils ont eu une notion de la vie future. Le « shéol »³⁷ était un lieu de désolation, lieu de morts selon la mythologie grecque, par conséquent, non enviable pour ceux qui vivent heureux sur terre. Ainsi, le langage bantou présente le défunt comme un être dont la force vitale à diminué.

Pourtant, parlant strictement au sens philosophique, suivant la réalité profonde, les Bantu acceptent que les défunts premiers-nés conservent leur force de vie supérieure et paternelle et ce qu'ils pourraient avoir gagné en connaissances pendant leur vie, est plus profond. Leur diminution de force est donc moins ontologique qu'on pourrait le croire à première vue, mais ils ne possèdent que pour le raffermissement de la vie de ceux qui sont encore sur terre. Un mort qui ne peut plus être en rapport avec les vivants, qui ne peut plus faire agir sa force de vie sur les vivants, est complètement mort, disent les noirs. Ou mieux, cette force vitale humaine, déjà diminuée par sa mort, est descendue jusqu'à la limite de sa diminution possible à tel point qu'elle ne peut plus exercer aucune force de vie sur les vivants et serait devenue totalement sans action. Et cela est considéré comme la plus grande perte pour le mort lui-même. Les morts eux-mêmes cherchent des rapports avec les vivants et à exercer, perpétuer leur action vitale sur cette terre. Qu'en est-il de leur conception de la sagesse ?

III. LA SAGESSE ET LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE CHEZ LES BANTOUS

S'il faut s'en tenir à la définition que Descartes donne du terme sagesse, en disant qu'elle est la connaissance parfaite de toutes les choses que l'on doit savoir, tant pour la conservation de la santé que pour l'invention de tous les arts³⁸, alors le Bantou est profondément philosophe. Car pour ce dernier, la sagesse est la connaissance ontologique, c'est-à-dire une connaissance profonde des êtres. Par conséquent, que ce soit chez le bantou ou chez Descartes, la sage ne pourrait être que Dieu, car lui seul peut connaître tout et

³⁷ Placide T., *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.p 28

³⁸ René D., *Les principes de la pensée logique* Paris, Seuil, 1992. p 12

connaître les êtres parfaitement. C'est pourquoi les Baluba, devant un problème insoluble, devant tout malheur inéluctable, renvoient tout à Dieu en disant que c'est lui qui sait tout. Il connaît la raison de ce qui arrive. Dans un procès, lorsque toute instruction humaine contraint de déclarer un homme coupable, celui-ci peut, lorsqu'il est sûr de son innocence, dire: *Vidya uyukile*, Dieu le sait, Dieu connaît tout ce qui arrive, et connaît l'homme dans son être intime. Lorsque les *manga*, moyens magiques de renforcement de l'être, ne suffisent pas, l'homme des *manga* dira: *Vidye wakoma*, Dieu est fort, c'est-à-dire plus fort que mes *manga*; mais ceux qui, parmi les païens, ne croient pas à des influences de vie, à ce que les Européens appellent magie, en resteront là, devant un malheur dont ils ne connaissent pas la cause, avec un: *Vidye uyukile*, Dieu le sait et le permet. Car il ne se passe rien sans la permission du plus fort. Dire qu'il le sait, veut dire: il sait ce qui arrive, mais signifie encore bien plus: « *Il a ses motifs pour cela* ».

Dieu connaît, et il a donné aussi à l'homme la « puissance » de connaître. Chaque être est une force, et chacune de ses facultés est une force: la force de connaître et la force de vouloir en sont deux. Les hommes peuvent donc savoir. Mais avant tout, ce sont les fondateurs du clan qui savent, les *bavidye*, et après eux, les premiers-nés, trépassés ou vivants.

Et pour les hommes aussi, la vraie sagesse c'est la métaphysique, la pénétration par l'esprit dans le monde des puissances, dans ses lois générales, dans sa hiérarchie, dans sa cohésion et dans les relations mutuelles de force à force.

D'abord, les premier-né, car comme la force vitale humaine ou l'être humain n'existe pas par lui-même, mais dépend essentiellement et continue à dépendre d'aînés, ainsi également, le pouvoir de connaître est, aussi bien que l'être lui-même, dépendant de la sagesse des aînés.

C'est pourquoi, lorsqu'on veut interroger les noirs dans leur village sur leur histoire, leur terre, un événement, un procès ou quelque usage, les jeunes répondent: « *Nous, jeunes, nous ne savons pas, ce sont les vieux qui savent* ». Et même au cas où il s'agit de choses que, selon nous, ils savent très bien. Selon leur opinion, eux, les jeunes, ne savent pas, car ils ne savent pas d'eux-mêmes ou par eux-mêmes. Ontologiquement et juridiquement, l'ancien est au-dessus d'eux, et c'est lui qui, plus haut et plus profondément, et en dernière instance, sait, possède la sagesse au-dessus des autres hommes.

C'est ainsi que les vieux disent tous: « *les jeunes ne peuvent pas connaître sans les vieux* ». Donc sans les vieux, les jeunes ne sauraient plus comment vivre, par eux-mêmes ils ne pourraient pas connaître les usages, les lois ni acquérir la sagesse ontologique, ils divagueraient et se perdraient. C'est en ce sens qu'ils pensent que l'étude personnelle ni les recherches propres ne peuvent fournir la sagesse. On peut bien apprendre à écrire, lire, calculer, rouler en auto ou à exercer un métier, mais tout cela n'a rien à voir avec la sagesse, cela ne donne pas de pénétration métaphysique ontologique dans la nature des êtres. Ce ne sont là que des habilités, d'enfantins savoir-faire, qui sont loin en dessous de la sagesse. Voilà comment les Bantu parlent de la sagesse.

Il est certain que la philosophie des forces-êtres est une philosophie de vie. Elle peut avoir été inventée pour la défense d'une certaine conduite de la vie, ou une vue plus pénétrante de la nature qui a causé cette conduite de la vie, elle est en tous cas en relation étroite avec toute la vie des Bantous³⁹. Elle donne les raisons humaines intellectuelles, de toutes les coutumes bantoues, elle donne les directives générales pour toute vie privée du *muntu*, qui veut se conserver ou se fortifier⁴⁰. Cela ne veut pas dire que tout *muntu* connaît parfaitement les principales vérités de sa philosophie de vie.

Lorsque les Bantous admettent leurs conceptions actuelles sur les êtres, généralement, comme indubitables, il en est ainsi, disent-ils, parce que leur sagesse engendrée par leurs fondateurs et leurs premiers nés en même temps que leur force de vie, est encore actuellement apprise par le moyen de la divination. Mais à cela s'ajoutent alors des arguments, produits par eux-mêmes.

Leurs ancêtres provenaient de Dieu même; ils savaient donc bien mieux que leurs descendants. Leurs ancêtres ont vécu avec cette philosophie et ont vécu de l'usage de ces forces naturelles, ont conservé leur vie, l'ont transmise à leur postérité. Ils ont sauvé la communauté bantoue de la destruction, leur sagesse de vie paraît par là bien juste, pleine de valeur, et bonne à vivre. Et puisqu' il y a le fait même que leur philosophie de la vie si bien adaptée à leur vie à eux, ne laisse pour ainsi dire aucun problème sans réponse, fournit des remèdes pour chaque difficulté, c'est pour eux une preuve que cette philosophie est basée sur le réel concret.

³⁹ Ibid., p.25

⁴⁰ Ibid., p 28

Comme Mgr Le Roy dit dans un essai sur *La Religion des Primitifs*:

Le noir se voit constamment en lutte avec les forces de la nature qui l'entourent, et sort de cette lutte, tantôt en vainqueur, mais tantôt en vaincu. Il constate chaque jour les forces cachées des plantes et des épices. Ce sont là pour les primitifs des éléments de l'évidence interne de leur philosophie des forces, pour leur concept d'êtres comme forces⁴¹.

Le fait qu'une force de la nature une fois agit, l'autre fois n'agit point, qu'un remède a tantôt de l'effet et tantôt reste sans effet, est pour eux une raison suffisante pour conclure qu'un être, une force, peut devenir plus fort ou plus faible. Nous voyons ainsi que la science de la connaissance, chez les Bantous, tient compte de l'évidence extrinsèque, de l'autorité et de la plus grande force de vie des ancêtres, mais aussi de l'évidence intrinsèque, de l'examen de leur point de vue de la nature même et de ses phénomènes de vie.

Certes on peut penser qu'il y a quelque part une faute de raisonnement, mais, il faut tout de même reconnaître que leurs conceptions sont fondées en raison, leur sagesse de vie est de la science rationnelle.

Les concepts transcendants, universaux sur les êtres, leur nature générale, leurs forces, actions et relations ou influences réciproques, tout cela c'est de la philosophie bantoue. Et cet ensemble est dans le rayon de l'intelligence commune de chaque *mntu* normal.

Et si maintenant on voulait ridiculiser cette philosophie et la ramener à une fantaisie enfantine, en disant que ces conceptions ne sont pas basées sur une connaissance expérimentale, il faut bien se garder de faire une objection qui serait peut-être bien plus stupide que cette soi-disant conception ridicule du monde des primitifs.

La philosophie européenne est-elle basée sur des expériences, des analyses chimiques, de la mécanique ou de l'anatomie? La science de la nature ne pourrait renverser une philosophie; une science naturelle ne constitue pas une philosophie. Nos ancêtres ont formé un système philosophique qui est loin d'avoir été renversé par nos sciences positives les plus raffinées. Et ces ancêtres ont tiré leurs vues intellectuelles sur l'être des choses, d'une science expérimentale très pauvre, très déficitaire, et souvent erronée.

L'instrument de travail de la science positive est l'expérimentation sensible, celui de la philosophie est une considération universelle de la raison. On n'expérimente pas l'âme; on peut faire des expériences qui peuvent amener l'intelligence à conclure à l'existence de l'âme.

⁴¹ Mgr Le Roy Cité par Tempels dans *la philosophie bantoue* Présence africaine 1948, p. 43

Ce n'est pas le bistouri comme chez le médecin, mais c'est l'esprit qui découvre l'âme. La réalité spirituelle et transcendante atteinte par l'esprit et seulement l'esprit, par raisonnement sur l'expérience ou encore, sur l'évidence extrinsèque. Naturellement, il est supposé que l'on ait accepté la valeur objective de la connaissance intellectuelle. Heureusement, ni les primitifs, ni les demi-évolués ne sont pas encore assez civilisés pour douter de la valeur de la connaissance intellectuelle et du raisonnement intellectuel, quoiqu'il faille justifier la recherche des bases sur lesquelles se fonde pareille connaissance.

Les concepts et principes généraux sur les êtres, chez les Bantous, sont à leur point de vue fondés sur leur propre vue de la composition de l'univers, et c'est pour cela que cette philosophie sera trouvée identique chez tous les peuples non-civilisés existants. Mais c'est autre chose d'avoir une conception générale des êtres, et autre chose de connaître chaque être en particulier, suivant sa propre nature intime. Chez les Bantu non plus, la connaissance des êtres concrets n'est pas complète, il y existe des différences d'opinion, et de l'ignorance. Cette connaissance n'est pas bien connue de la communauté bantoue, eux-mêmes reconnaissent qu'il existe encore tant de mystères.

Qui peut connaître tous les êtres, disent les noirs. Dieu seul, qui a donné un nom à chaque chose parce qu'il connaît le tout⁴². C'est pour cela que les applications pratiques de la philosophie bantoue aux circonstances concrètes de la vie, aux pratiques des *manga*, peuvent différer de contrée à contrée. C'est pour cela qu'on peut trouver dans les divers pays des usages qui paraissent s'opposer mais qui pourtant ne sont que des applications variées des mêmes principes généraux de la philosophie bantoue.

Il y a cependant des êtres connus selon leur nature particulière. Comme il a été dit plus haut, les Bantu distinguent dans les êtres visibles, sa manifestation extérieure, et l'être lui-même, la force invisible et sa nature invisible. Mais la force invisible, ou nature invisible, peut surtout se concentrer, ou se manifester davantage et s'extérioriser dans une partie bien déterminée de l'extérieur sensible.

La force de vie peut se trouver concentrée, être liée et se manifester dans ce que nous pourrions nommer un nœud vital, un centre de vie. Ce centre de vie, ce nœud vital, ce signe de la force de vie, les Baluba l'appellent: *kijimba*. Qui ailleurs représente le cœur.

⁴² Ibid., p.37

Un animal sera atteint dix fois de flèches mais ne mourra pas, et un autre tombera dès la première flèche. Cette flèche avait atteint le centre vital.

Ainsi possède-t-on encore un autre principe qui peut faire connaître la force de certains êtres. L'être vivant a de la force de vie et de l'influence de vie sur tout ce qui lui est soumis ou lui appartient. Et toute infortune dans ce qui appartient à un homme est considérée par les Bantous, comme il a été dit plus haut, comme une diminution personnelle. Le fait que quelque chose appartient à quelqu'un, était en rapport avec lui, est donc pour les Bantu un moyen de connaître que cette chose participe à l'influence de vie du propriétaire. Et de là ce qu'on nomme, mais erronément, « *la magie de contact* », ou « la magie sympathique ». Ce n'est pas le contact qui fait agir, mais seulement la force vitale du propriétaire, que l'on sait adhérer à l'être de l'objet possédé ou employé.

Ces principes sont les principes de la connaissance de forces déterminées concrètes, et de leurs actions vitales. Ce sont les principes de la connaissance de la nature par les Bantous. Ce sont des critères et non des causes qui nous conduisent vers des connaissances certaines ou des connaissances approximatives.

Pour savoir quelle force de vie spéciale, quel *kijimba* concret est apte à fortifier l'être de tel individu, le premier venu ne se fie pas à lui-même, à ses propres connaissances communes, normales, ordinaires, des forces de l'être. Là il faut de la divination. Tout le monde ne sait pas tirer les cartes ni lire dans la main. Tout *muntu* ne sait pas être diseur de bonne aventure. Il y faut une connaissance non-ordinaire, une connaissance des forces plus rare et de la puissance du savoir. Mais comme ici il ne s'agit plus à proprement dire de philosophie générale, mais de connaissance concrète de forces particulières.

Il serait judicieux de connaître la signification des termes avant de faire une distinction. Ainsi, on nomme naturelle, cette connaissance que l'homme peut acquérir par l'exercice normal de ses facultés.⁴³ Quant à la connaissance préternaturelle, c'est celle qui est donnée aux hommes sans toutefois dépasser les capacités de l'être humain par Dieu. Enfin, la connaissance surnaturelle est celle qui dépasse la capacité de tout être humain, et ne peut être obtenue que par révélation à lui faite par une force supérieure.

⁴³ Ibid., p.58

De ce que nous avons dit plus haut de la connaissance des êtres par les Bantu, il appert que leur philosophie, pas plus que celle des occidentaux, n'est que la connaissance naturelle intellectuelle, ou conception des êtres, basée sur la nature, selon leurs caractères propres.

Le critère pour la découverte et la connaissance de forces et d'influx déterminés, n'est pas non plus autre chose que de la connaissance naturelle, de la science positive des Bantous.

La connaissance des forces qui entrent en action dans des cas déterminés, la connaissance de chaque chose en elle-même, avec caractéristiques et possibilités d'action sur des personnes déterminées, cette connaissance hors-nature, est l'intervention directe ou indirecte de Dieu. C'est celle là, qu'on pourrait désigner comme une connaissance préternaturelle et même surnaturelle. De manière générale, nous ne pouvons parler chez les Bantous que de connaissance ordinaire et extraordinaire, mais qui restent toutes deux naturelles, parfois des connaissances hors-nature.

On a prétendu que le noir raisonne moitié comme les européens, c'est-à-dire de manière critique et selon la nature des choses, et puis tout à coup cesse toute raison et commence à penser magiquement.

C'est ainsi que l'on dit par exemple que le noir, en faisant des filets, en mettant des pièges, et généralement dans ses ruses de chasse, est très malin, il sait bien quels instruments il doit employer, sait très bien les façonner de manière pertinente, et examine bien ce qu'il y a à faire pour tromper les animaux; mais alors, tout à coup, il laisserait là toute réflexion, lorsqu'il fait tout dépendre de son esprit protecteur de la chasse ou de son *bwanga* de chasse.

On fait là du noir un homme double, et un mystère incompréhensible, illogique. Il se peut fort bien que le noir, en tirant des herbes, en raclant des lianes, en les mettant à rouir ou à la confection de nattes, de petits paniers, ou autres vanneries, a besoin de peu de connaissance supérieure, de peu d'ontologie. C'est là en effet du simple façonnage, ce n'est pas de la sagesse, pas de la force de vie. Et pourtant, ils usent de beaucoup d'habiletés, de beaucoup de techniques professionnelles, qui lui ont été données en même temps que son énergie vitale.⁴⁴

Mais ce qu'il y a d'important surtout c'est de bien distinguer l'aptitude à bien façonner un objet matériel et celle de façonner un instrument au moyen duquel on peut saisir d'autres êtres et les assujettir. La première est enfantillage, la seconde est œuvre de vie.

⁴⁴ Ibid., p.24

Et il ne faut pas s'étonner lorsque le nègre emploie aussi sa capacité professionnelle de manière magique, pense dans son travail aux forces vitales avec lesquelles il serait en conflit.

Celui qui creuse une pirogue ne le fera pas sans que sa philosophie des forces n'y intervienne. Les fondeurs de cuivre et les forgerons ne penseront pas pouvoir fondre le minéral et ainsi faire changer pour ainsi dire l'être, de nature, sans qu'ils pensent que là leur plus grande force essentielle ne doive subjuguier la force de l'être qu'ils travaillent.

En fait, il n'y a pas possibilité que l'on puisse trouver quelque chose qui ait plus ou moins d'importance dans la vie des Bantous, qu'ils ne mettent pas en rapport avec leur philosophie des forces, leurs conceptions des influences vitales. La connaissance des Bantous n'est pas bifide c'est-à-dire divisée. Il n'existe pas chez eux une philosophie des forces à côté d'un domaine des connaissances critiques. Leur philosophie des forces pénètre toutes leurs connaissances, ils n'ont pas une autre conception du monde, cette philosophie dirige également tout ce qu'ils font ou ne font pas, et chaque acte pleinement humain est dirigé par cette science de l'être.

En fait il faut dire que cette métaphysique connaissance de l'être, nommée magique par les européanisés, est en réalité, seulement une philosophie des forces.

Si l'on entend par philosophie critique une philosophie fondée sur l'observation du réel, sur les raisonnements des expériences humaines, alors on peut dire que la philosophie des Bantous, de leur point de vue, est pour les raisons citées ci-dessus, une philosophie tout aussi critique que la philosophie des européens. Leur philosophie repose suivant eux sur une vraisemblance intrinsèque et extrinsèque. Si elle n'était pas telle, il faudrait simplement conclure que leur système n'étant pas motivé le moins du monde, est un produit de la pure fantaisie.

On pourrait au surplus se demander s'il peut y avoir une philosophie réelle qui ne soit pas critique. Un système philosophique peut être critique et pourtant être faux. Si une philosophie critique ne peut être que la seule et vraie conception de l'univers, alors il ne peut y en avoir qu'une seule philosophie, et alors on ne peut plus appeler philosophie aucun autre système de pensée.

Les noirs connaissent expérimentalement des herbes et des plantes, qui constipent, purgent ou désinfectent. Ils vont conclure: donc cette feuille, cette plante est telle force. Et puisque parfois cette force agit et que parfois elle n'agit point, ils concluent que ces forces de

la nature, pour travailler plus sûrement doivent être excitées, mises en mouvement par quelqu'un qui a reçu pouvoir à cet effet. Et ainsi l'on voit que, encore une fois, toute connaissance des Bantous est une connaissance des forces, et tient compte des lois générales de croissance de la vie et des influences dans l'être. Et par conséquent, critique

1. La théorie du « muntu » ou psychologie des Bantous

Après l'analyse de la conception bantoue du monde, de l'ontologie, de la critériologie, il serait important de parler de leur conception de l'homme avant d'entamer l'étude des actions de ce dernier en termes d'éthique, de droit. Tempels fait savoir que la psychologie bantoue que nous exposerons ici est celle qui existe dans l'esprit bantou et non celle qui résulterait de l'observation des Bantous par les Européens.

L'idée, d'être que les Bantous se forment de toutes choses existantes, aussi bien de Dieu que des êtres créés, est naturellement aussi d'application à l'homme. C'est pourquoi l'ontologie a dû précéder, le droit coutumier⁴⁵.

Energie vitale, croissance de vie et influence de vie, les trois grandes notions de l'ontologie bantoue sur l'idée d'être et sur les modalités de l'être, sont nécessairement aussi les notions de base de la psychologie bantoue.

Les Bantous voient dans l'homme la force vivante, l'énergie ou l'être qui possède la vraie, la plus haute et la plus réelle vie. Ils voient dans l'homme la plus haute, la plus puissante des énergies, parmi toutes les forces créées, et parmi tous les êtres et forces, notamment parmi les animaux, les plantes et les minéraux. Ces dernières forces, basses, n'ont pas en elles la pleine, la vraie vie, cette vie plus haute et plus forte du *muntu*. Elles n'existent que par la prédestination divine qui les affecte au service de la force de vie humaine, la plus haute créée.

L'homme est la plus forte des énergies parmi les forces créées visibles. Sa nature d'être fort, sa plénitude de vie consiste en ceci, qu'il a en lui, plus ou moins, l'énergie même de Dieu. Dieu, disent les Bantous, possède en soi l'énergie pleine, la plus haute et complète, infinie, et par lui-même. Il est la raison, la cause d'existence de lui-même, et à l'égard des créatures. Il est conçu par les Bantous comme celui qui suscite les forces vitales, la cause créatrice et le renforce des forces de vie.

⁴⁵ Ibid., p.23

L'homme est une pareille force vivante, suscitée, entretenue, croissante par l'influence divine, l'influence de vie de Dieu. Et à son tour, sous cette influence vitale de Dieu, l'homme est, non pas créateur de vie, mais celui qui par excellence, en premier, ordre, maintient en vie, renforce la vie, pour tous ceux qui se trouvent sous sa sphère d'influence, dans la hiérarchie des forces vitales, hiérarchie ontologique.

L'homme, selon la mentalité des Bantous, serait cause, force vitale causale, principe causal et vital, vivante raison, mais pareilles appellations ne visent que les relations entre l'homme et ce qui l'entoure, et non sa nature intime.

Les Bantous disent du *mntu* qu'il a la « force » de connaître: Science et sagesse sont, dans leur idée, aussi de la force vitale. Et comme dit plus haut, la vraie science consiste, comme la vraie sagesse, seulement à connaître la nature et l'action des autres forces, à connaître les forces et les êtres dans leur véritable essence.⁴⁶

Le *mntu* peut, dans son être intime, comme force vivante, croître et peut aussi comme *mntu* diminuer, en lui-même, diminuer comme force vivante, jusqu'à la diminution extrême, qui consiste en une paralysie de la force de vie, de manière à ce qu'on ne puisse plus être une cause vivante, une raison de vie. Cette diminution ultime forme l'état de certains défunts, qui ne peuvent plus avoir des rapports avec le monde de ceux qui vivent encore sur terre.

L'homme vivant se trouve en relation intime ontologique avec Dieu, avec toute son ascendance, avec les membres de son clan, avec ceux de sa famille et ses enfants, avec son avoir, sa terre, avec tout ce qui y croît ou y vit, avec tout ce qui peut être trouvé au-dessus ou sous ce sol, et toute acquisition pour tout ce qui est sous lui ou au-dessus de lui est, dans l'idée des Bantu, une croissance intime de son propre être, un renforcement métaphysique du *mntu*. Chaque atteinte, destruction, dommage de tout ce qui est de lui, de tout ce qui se trouve en relation intime, ontologique, avec sa force de vie, constitue une diminution du *mntu* lui-même, de cette force vitale et vivante qu'est l'homme. C'est ainsi que les Baluba parlent d'un *mntu mutupu* un homme ordinaire, sans force spéciale. Quand les noirs parlent ainsi de catégories humaines, il ne s'agit pas d'un rang d'ordre basé sur des aspects extérieurs ou des apparences corporelles ou psychiques, cette classification repose sur la nature intime des Bantous, sur le degré de leur force de vie humaine.

⁴⁶ Ibid., .p47

Le *mntu*, par toute sa conception du monde, et toute sa connaissance intime de l'être, est conscient qu'il est devenu un *mntu* nouveau⁴⁷, plus puissant en soi et a acquis une force en plus qu'auparavant, dans sa nature d'homme, il ne possédait pas encore. Il n'est plus ce qu'il était auparavant, il est changé dans son être. Et il n'est alors pas étonnant que, pour chaque grand renforcement de l'être, il soit donné dans certaines régions un nom nouveau à l'homme renouvelé, renforcé. C'est ainsi que dans certaines contrées le nouveau circoncis reçoit un nom nouveau. Ce n'est que logique et de là ressort la signification profonde de la circoncision, qui, tout en étant une opération chirurgicale, est aussi chez les Bantous un rite. La circoncision rituelle que l'on pourrait aussi nommer un rite magique est un rite renforçant l'être et la vie. Elle opère, selon la pensée la plus profonde des Bantous, un renforcement de vie, un renforcement de la force reproductrice, un renforcement de l'être même du *mntu*.

Après avoir parlé de l'homme en général, à présent prenons l'homme concret dans sa singularité. Comment le bantou le détermine.

« *A l'intérieur de son compagnon, de l'homme de chez lui, on ne peut mettre le bras, même si l'on dort avec lui sur une même couche* »⁴⁸. L'intime de votre semblable reste un secret pour chaque homme du dehors, chaque autrui, votre alter ego, votre meilleur compagnon vous reste un inconnu.

Nous disions déjà plus haut que les Bantu distinguent dans l'homme, l'homme lui-même, interne, et puis son apparence externe: corps, respiration ou souffle, ombre, etc. La connaissance directe de cet homme lui-même, l'intime, de cette force déterminée, concrète et vivante, qu'est votre semblable, n'est pas donnée à n'importe qui parmi les Bantous. Pour cela il faut de la clairvoyance.

- Le premier critère est le *nom*.

Le nom exprime l'individualité propre de l'être; il n'est pas une simple étiquette. Le nom est réel, réaliste.

Un exemple typique pour faire ressortir immédiatement la différence entre l'occidental et les Bantous: Demandez à un européen du nom de qui l'on doute: « Tu t'appelles Louis n'est-ce pas? Et aussitôt l'européen de répondre soit oui soit non. Mais demandez à un *Muntu*,

⁴⁷ Ibid., p.66

⁴⁸ Ibid., p.42

du nom duquel on doute: Vous vous appelez bien Ilunga, dites? Et il va répondre: *Tata* (père), ou *Bwana* (monsieur) ou bien « moi », « moi ici », « je le suis ». Il ne répondra pas *euo* ou *ndiyo* ou quelque chose de semblable qui signifie oui. »

Le nom indigène de naissance indique qui le petit est et le nom chrétien reste quelque chose d'étranger, quelque chose pour l'européens et pour cela on répondait comme un européen eut répondu « Oui, il s'appelle ainsi ». Le premier nom constitue une réalité, une spécification de l'être; le second n'était que collé après, comme une étiquette adventice, en dehors de la métaphysique. Il nous faudra pourtant faire saisir la réalité surnaturelle, sur cette base, sur l'ontologie même.

- Un autre critère servant à connaître l'autre, c'est son apparence externe

Nous disions déjà que les Bantous distinguent d'une part dans l'homme, l'homme lui-même, cette force vitale déterminée, et invisible, et d'autre part, son apparence externe, son aspect, son corps, ombre, souffle de vie, etc. La force vitale peut surtout s'extérioriser dans certaines subdivisions ou modalités de l'aspect extérieur, dans ce qu'on pourrait nommer des centres vitaux.

L'œil, la parole, le geste, un acte symbolique⁴⁹, une transe ou possession ou inspiration, un songe, sont de ces critères dont les Bantous croient pouvoir inférer l'existence d'une force de vie déterminée et une action déterminée d'une force déterminée, dans certains cas.

Un homme a dit un mot de travers à un autre; si cet autre devient ensuite malade, s'il lui survient un accident, cette parole malveillante sera pour le malade ou l'accidenté une indication suffisante pour dire que l'influence malfaisante qui a agi sur sa vie et a diminué son être, provient de celui qui a parlé.

Il existe, selon les Bantu, l'être, la force de l'être qui est l'être même, qui peut croître et qui peut directement agir vitaletement sur un autre être. C'est là la philosophie primitive, la conception primitive de l'être.

2. Ethique bantoue et restauration de vie

L'homme lui-même n'est pas, pour les Bantu, la dernière norme de ses propres actions; pour eux, il ne trouve pas en lui-même, comme pour quelques européens, l'ultime

⁴⁹ Ibid., p.18

justification de tout ce qu'il fait ou ne fait point. Il existe pour eux, au-dessus de la libre volonté de l'homme qui décide, encore une puissance supérieure qui sait, apprécie et juge. Il existe encore toujours la possibilité d'un recours contre les décisions et les actes de la plus haute puissance humaine, et c'est de cette puissance supérieure que l'homme a lui-même reçu sa puissance de décider, avec l'obligation d'en rendre compte.

Les Bantous, comme tous les primitifs et primitifs évolués, quand ils possèdent des normes du bien et du mal, les empruntent à leur ontologie et leur philosophie, théodicée incluse. Il est encore facilement affirmé quelques fois que les noirs ne connaissent pas de différence entre bien et mal ou n'ont là-dessus que quelques notions de sauvage, qui sont en opposition directe avec les conceptions morales des occidentaux.

Dans le vol, dit-on parfois, le noir ne voit pas le moindre mal; tout revient pour lui à ne pas se laisser attraper. Mensonge et tromperie ne seraient selon les Noirs qu'un signe de finesse et de malice; ils n'y verraient pas le moindre mal. L'adultère, dit-on, n'est pas un mal moral pour le noir, mais qui se laisse surprendre doit être prêt à payer le prix.

Ou bien il est dit encore que pour les noirs la seule norme du bien et du mal dans les actes humains c'est l'ordre social, la paix dans la communauté. Ordre social, qui alors, dans l'idée de certains civilisés modernes, n'a rien à voir avec une morale.

Les Bantous disent souvent : *i bibi*, c'est mauvais, c'est mal.

Ainsi les entend-on, condamner en principe, de toute la force de leur sagesse de vie, indestructible, l'influence anéantissante du *muloji* ou « sorcier », cette fois dans le vrai sens du mot, le jeteur de mauvais sort. C'est ainsi qu'ils condamnent en principe, comme un mal intrinsèque, le mensonge et la tromperie, le vol et l'adultère. C'est ainsi que, de leur point de vue, ils condamnent la polygamie et les nombreux abus sexuels, le mariage par exemple des filles non-nubiles.

Chaque noir, lorsqu'il doit défendre sa cause devant le tribunal, ne dit-il pas: Je suis un homme qui dit la vérité. Mes paroles suivent les événements, tels qu'ils sont arrivés et se sont présentés successivement, car je suis un homme adulte.⁵⁰

Les Bantous sont encore assez primitifs pour voir le lien entre des règles de droit et des règles de morale ou de droit naturel ou encore de philosophie.

⁵⁰ Ibid., p.65

La science positive moderne proclame que tout le monde matériel, toute la physique, toute la mécanique, tout le monde astronomique se réduisent à une idée; on en arrive à découvrir la formidable et stricte unité qui réside dans le monde matériel d'apparence complexe.

Les primitifs trouvent que c'est la plus haute sagesse de considérer dans l'univers, dont ils n'excluent pas sottement a priori le monde spirituel, cette unité de l'ordre, de considérer bien ordonné cet univers que tant d'ethnologues prétendent illogique, prélogique, sans logique. Toute leur ontologie, qui peut être centrée sur l'idée de force vitale, avec les idées y relatives de croissance de vie, d'influence de vie et de rang de vie, nous présente le monde comme une multiplicité de forces, bien ordonnées, intimement liées. Et les Bantous disent expressément que cette belle ordonnance souveraine vient du Créateur et qu'elle doit être respectée.

Dieu est le possesseur de vie, l'éveilleur de vie, le renforçateur de vie, le conservateur de vie. Son grand don, son don saint aux hommes, c'est leur vie, et toutes les autres créatures, conçues par les Bantous comme forces vitales supérieures ou inférieures, ne sont là dans le plan de Dieu, que pour conserver et renforcer la vie dans les hommes, le *mntu*.

Est alors conforme à la volonté de Dieu, et par conséquent moralement bonne, toute action humaine qui respecte, entretient ou renforce la force de vie, la croissance de vie, et l'ordre de la vie, dans le *mntu*.

Mais cette volonté de Dieu est exprimée, selon les noirs, dans l'ordre du monde, dans l'ordonnement des forces, qu'ils peuvent connaître par leur raison naturelle, par leur sagesse humaine ordinaire, par leur sens philosophique de la nature des êtres et de leurs relations réciproques.

Cette morale objective est pour les noirs comme une morale immanente, intrinsèque à l'univers, une morale ontologique. Cette morale des Bantous adhère fortement à la nature des êtres, se base sur l'ontologie. Cette connaissance de l'ordonnance des forces suivant un ordre de nécessité de l'être, forme une division de la sagesse des primitifs.

Et nous devons dire alors que, pour les Bantous, une action déterminée, une coutume est tout d'abord bonne ontologiquement, ensuite, bonne moralement dans les mœurs, et enfin, bonne en droit.

Après que nous avons vu ce qui forme les normes objectives, chez les Bantous, du bien et du mal, ontologique, moral et juridique, nous devons nous demander comment le *mntu* doit se conduire, du point de vue des Bantous, à l'égard de ces règles éthiques, comme individu et comme membre du clan et citoyen.

Il y va ici d'obtenir une idée claire des notions bantoue de conscience morale, d'obligation, de devoir, de dette, de responsabilité, de faute. Quand et pourquoi le *mntu* se sait-il bon ou mauvais? Quand et pourquoi le clan ou communauté politique nomme-t-il un de ses membres bon ou mauvais? Quels sont les degrés et les nuances de bien et de mal dans l'homme? Quelles sont aux yeux de la communauté indigène les conditions et circonstances aggravantes ou atténuantes du mal?

Il y a, selon les Bantous, un mal dans certains hommes, dans certains êtres, pour lequel on ne peut trouver de circonstances atténuantes. C'est le mal dans toute son expression, du plus haut degré. Et pour ce mal, dans toutes les familles des Bantous, le primitif, le *mntu* et aussi bien tous les primitifs du monde, ont une satanée terreur, la plus profonde et immense répulsion.

*Buloji*⁵¹ est pour le *mntu* comme une pourriture de son être le plus profond, des conditions mêmes de la vie. Et cette pourriture de l'être, atteint également l'être des prochains par une contamination ontologique.

Toute aversion, haine, envie, jalousie, médisance, calomnie et diffamation, et même la louange ou l'appréciation, l'estime insincère, sont en principe désapprouvés au maximum, comme autant de formes d'influence de vie corruptrice, anéantissante.

Toute cette mauvaise volonté préméditée pour la diminution de vie d'autrui, est dénommée *nsikani*, méchanceté; la vraie mauvaise volonté, le vrai *nsikani* est seulement celui qui est intentionné contre la force de vie d'autrui et devient alors synonyme de *buloji*, sorcier

Les Bantous connaissent des conditions diminutives du mal, et certaines circonstances atténuantes du mal. Ils reconnaissent qu'un homme peut être tellement excité par autrui, tellement provoqué, que sa bonne volonté vitale s'inverse en volonté anéantissante. On peut éprouver tant d'injustice de la part d'autrui qu'on peut être amené, comme malgré sa propre volonté, à exprimer des malédictions, à vouloir la diminution de vie d'autrui.

⁵¹ Ibid., p 45

Dans ce cas, l'on dit qu'on ne voit plus clair d'excitation, on n'a plus la vue claire, celui qui est troublé voit double. Il devient tout à fait noir devant les yeux, disent les Baluba. Ou bien l'on dit: je suis saisi par la colère, ou encore, l'excitation l'a pris. Excitation, la colère, l'indignation, l'obscurcissement des yeux ou du jugement sain ne sont pas des fautes, ni un mal moral, ni un mal juridique pour les Bantous; ces attitudes ou situations du sentiment humain ne sont pas encore en elles-mêmes une mauvaise influence⁵², quoiqu'ils puissent y conduire. Ces situations sont conditionnées par des circonstances extérieures, revers, infortune, méchanceté et injustice de la part d'autrui, etc.

L'homme n'est plus alors en état de respecter la vie, cet état lui-même constitue une anormalité, une situation contre nature de la force de vie, et cette situation anormale, ensemble avec cette volonté de détruire, irréfléchie, involontaire ou non méchante est suffisante pour agir sur les forces de vie qui sont en contact de vie avec cet homme, et sur toute vie inférieure contre laquelle la volonté mauvaise et excitée se dirige.

Mais quand l'homme qui a été ainsi l'objet d'une provocation revient au calme, lorsque la colère le quitte, et qu'il commence à se rendre compte de tout ce qu'il a dit dans sa colère, alors il est tenu de revenir de sa volonté involontaire de destruction à la volonté normale de respect de la vie et du renforcement de vie. Et comme pareille colère provoquée du dehors, est chaque fois manifestée extérieurement, il est également obligé de révoquer sa volonté destructrice passée, par un acte externe, de retirer ses éventuelles malédictions et de témoigner publiquement de sa bonne volonté, maintenant que ses yeux voient clair.

- La conscience chez les Bantous

Les Bantous ont une conscience morale. Leur conscience, d'être bon ou mauvais, du bien ou du mal de ses propres actions, suit leur conception ontologique. Tous les Bantous ont une idée claire de l'ordre du monde, de l'ordre des forces, de l'ordre de la vie. Ils savent et disent expressément que cet ordre est voulu par Dieu. Ils sont conscients que par l'ordonnement de Dieu, cet ordre des forces, cette mécanique des influences de vie doit être respectée.

Ils savent que ces forces avec leurs actions obéissent à des lois immanentes, qu'il ne faut pas jouer avec elles, et qu'on n'emploie pas ces forces de manière arbitraire. Ils connaissent la différence entre usage et abus. Et ils connaissent ce que nous appelons justice

⁵² Ibid., p.68

immanente, en ce sens que dans leur idée la violation de la nature se venge d'elle-même, et provoque le malheur. Cette conscience éthique profonde est chez eux philosophique, morale et juridique.

- Le devoir chez les Bantous

L'individu connaît son devoir d'observer les règles morales et juridiques, s'il veut rester fort en vie, et croître encore en son être intime. Le *mntu* comme homme clanique, sait qu'il peut exercer normalement, selon son rang dans l'organisation du clan, une bonne influence de vie, et qu'il le doit pour la perpétuation de son clan. Il connaît ses devoirs claniques.

Il connaît aussi ses obligations envers les clans étrangers. Les étrangers peuvent être encore aussi hostiles en pratique les uns envers les autres, pourtant les Bantous savent et disent qu'il n'est pas permis de tuer sans raison l'étranger. Les étrangers eux aussi sont des hommes du même Dieu, leur vie et force de vie doit, elle aussi, être respectée. Et la méchante diminution ou destruction de la vie étrangère est également un trouble de l'ordre ontologique, qui peut facilement se venger du coupable. Les obligations du *mntu* grandissent selon qu'il est lui-même plus haut en rang de vie⁵³. Le premier-né, le chef, roi ou empereur, n'ont pas seulement à être soucieux de leur propre force de vie, eux-mêmes et tous les leurs ne savent que trop bien que les agissements du premier-né ou du chef ont leur répercussion sur toute la communauté.

De là ce souci extraordinaire chez les peuples primitifs, de sauvegarder, par de multiples prescriptions très détaillées, règlements de vie et interdits, le chef, la fortification de vie de la communauté, de le sauvegarder de toute diminution de vie, et de le maintenir dans la pureté ontologique et dans l'intégrité de sa force vitale.

Et enfin nous avons vu, dans la doctrine du *mntu*, comment chaque *mntu* est obligé d'exercer par Dieu, l'ordre de nature, la morale, le droit humain une influence de vie normale et fortifiante. Et comment il doit aussi respecter la puissance de vie d'autrui, et ne pas entamer ni amoindrir aucune force de vie; que ce serait là un mal ontologique, moral et juridique.

Le monde n'est-il pratiquement rien que *buloji*, rien que volonté de corrompre et injustice, et n'existe-t-il donc pas d'ordre pratique, malgré tout le mal existant? Force de vie,

⁵³ Ibid., p 55

ordre et droit ne sont-ils qu'une hypothèse? Une utopie? Le monde entier, l'univers réel n'est-il rien d'autre qu'un non-sens?

C'est la question qui revient éternellement dans la bouche et monte du cœur, plus des civilisés que des primitifs. Le droit existe-t-il? La justice existe-elle? Dieu existerait-il? Pourrait-il tolérer tant d'injustices et les horreurs de notre époque?

Les Bantous sont encore convaincus que la vie est plus forte que la mort, le droit plus fort que l'injustice, la volonté de la vie plus forte que la volonté de destruction, en fin de compte certainement à l'intervention de Dieu. Dieu a son droit, son plein droit, et il l'exerce malgré ou contre celui qui veut le violer. Il peut aussi intervenir en cette vie pour exiger ses droits, en envoyant adversités et infortune. Il a mis dans l'ordre ontologique des forces une puissance automatique de défense contre la volonté malveillante de nuire et de détruire.

Ainsi les Bantous sont bien convaincus qu'il n'existe pas seulement un ordre idéal, hypothétique et un droit spéculatif mais un ordre pratique, une force de vie réelle, qui trouve en elle les moyens de réparation de la vie ou du droit. La force de vie est armée pratiquement contre l'amointrissement de vie et contre l'injustice.

3. La philosophie bantoue et la mission civilisatrice

De façon générale, le non-civilisé et le civilisé, de l'avis de Tempels, sont des termes vides de sens puisque ayant un contenu idéologique. Car la découverte de la philosophie bantoue, a créé un effet de mirage. La mauvaise image du primitif se trouve désormais effacée grâce à cette découverte. Les études ethnologiques ont démontré que c'était chez les peuples primitifs, les moins évolués, que l'on a trouvé la notion la plus pure et la plus élevée de Dieu unique. Et par conséquent, Tempels déclare :

« Il apparait que, les déviations erronées, les applications inadéquates de la philosophie primitive que nous avons signalées ... sont plus récentes. La pensée ancienne est saine et pure précisément parmi les tribus les plus conservatrices »⁵⁴.

En fait, c'est un coup de tonnerre pour l'éducateur et le missionnaire européens, qui pensaient que devant eux, se trouvait un néant conceptuel. Ils se comportent comme s'il fallait faire table rase et imposer leur vision des choses. Tout à coup, on découvre qu'on a affaire à une humanité adulte consciente de sa sagesse et pétrie de sa propre philosophie universelle.

⁵⁴ Ibid., p.110

Si les bantous possèdent une philosophie définie, une sagesse profonde et un comportement fondé, alors on peut trouver une base solide sur lesquelles, ils peuvent construire leur civilisation. Bref nous découvrons une valeur qui les rend homme. Il nous sera possible d'en faire des hommes meilleurs sans nous croire obligés de tuer d'abord l'homme qui était déjà en eux. Comment peut-on éduquer sans donner une preuve de charité humaine ? Par conséquent, il faut que les hommes de bonne volonté puissent faire un tri dans la philosophie des bantous afin de valider ce qui est bon, et que cela serve à l'éducation et à la civilisation de ces primitifs.

Certes, la mission des européens était de civiliser les Noirs. Cette civilisation devrait se faire ressentir dans l'amélioration des conditions matérielles de vie. C'est-à-dire l'habitat, les vêtements etc. et aussi les valeurs à développer. Mais une question reste posée, celle de savoir : est-ce qu'être civilisé, c'est être matériellement bon ? La civilisation n'est pas avant tout un progrès de la personne humaine.

Il est dit généralement que, c'est un crime contre l'éducation, le fait d'imposer à une race humaine, une civilisation vide de philosophie, vide de sagesse et d'aspiration spirituelle. C'est encore pire lorsqu'on dépouille un peuple de son patrimoine propre. C'est l'erreur qu'a commit la mission civilisatrice en Afrique d'une manière générale et chez les bantous en particulier.

Revenant sur un engagement missionnaire d'une dizaine d'années, qui a commencé en 1933 dans le Congo Belge, le révérend père Placide Tempels est confronté à l'échec du processus d'évangélisation. Cet échec ne signe pas, pour Tempels, la « *faillite du christianisme comme moyen de civilisation des Bantous* »⁵⁵. Le Révérend va plutôt poursuivre son rêve de civilisation des Bantous par la christianisation de la manière suivante : il n'y aura pas de processus d'érosion de la Vérité (vérité révélée de la Foi mais aussi de la Mission, en son double sens religieux et politique), si l'expansion de cette Vérité est précédée d'une véritable rencontre avec ceux qui doivent la recevoir. Dans un entrelacement singulier de savoirs ethno-anthropologiques et de projections délirantes sur le Bantou, sur ce sujet racisé qu'est le « Nègro-africain », *La Philosophie bantoue* va tenter de poser, théoriquement, les cadres d'une rencontre véritable. L'authenticité de la rencontre entre le christianisme et le sujet païen à évangéliser ne peut être effective qu'à la condition de rompre avec un modèle,

⁵⁵ Ibid., pp. 119-121

celui de l'« importation-imposition »⁵⁶, impliquant « la superposition, sur un fond autochtone perçu négativement, de formes et de contenus socio-culturels européens »⁵⁷. Il s'agit pour Tempels de concevoir une pratique sous forme de méthode de civilisation adaptée, qui récuse les formes de négation ontologique et axiologique de la culture des colonisés qui façonnent le socle épistémique de l'œuvre coloniale en général.

Peut-être faut-il brièvement rappeler que *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels connut, en plus de sa réception philosophique, deux autres réceptions : l'une théologique⁵⁸ : il s'agit bien, pour Tempels, de poursuivre l'œuvre d'évangélisation, sans reproduire une arrogance de Père, qui est une arrogance de maître, une arrogance de race⁵⁹ ; l'autre religieuse : *La Philosophie bantoue* a inspiré le mouvement catholique charismatique de la *Jamaa* (terme swahili pour désigner la « famille »), né en 1953 dans les provinces du Katanga et du Kasai au Congo Kinshasa.

L'entremêlement de discours de statuts différents (philosophique, théologico-pratique et même ethnologique) qui parcourent *La Philosophie Bantoue*, se drape cependant, d'un nom, celui de « Philosophie ». Nom qui explique en retour la pluralité des réceptions de l'ouvrage. Tempels convoque implicitement le nom de « philosophie » dans une tradition thomiste : il s'agit bien pour la philosophie de servir une théologie, qui doit permettre un renouveau de l'œuvre missionnaire ; connaître la philosophie d'un peuple doit contribuer à l'évangéliser. Toutefois, ce signifiant « philosophie », pris en lui-même, se présente de manière plurivoque, à l'intérieur d'une double démarche critique et positive.

La démarche critique de *La Philosophie bantoue* se construit contre une science et même la science des rencontres ratées : l'ethnologie, qui transforme les réalités sociales qu'elle prétend étudier en simple folklore (l'inconnu est traité à partir des cadres du connu).

La démarche positive du rêve de Tempels va consister, à partir de la critique d'une ethnologie non fondée philosophiquement, à déplacer le sens du signifiant « philosophie » qui renvoie désormais à la détermination d'un « système de principes »⁶⁰ à partir duquel s'institue un rapport rationnel et logique au monde. La philosophie se conçoit ainsi comme philosophie première, comme science des « raisons intimes », ou mieux encore comme science de l'être,

⁵⁶ Jean Pirotte, « Résister à l'annonce chrétienne. Apports de l'historien à la réflexion théologique », dans Jean Pirotte (dir.), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Éditions Karthala, 2004, p. 17

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Bénédet Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 56-59.

⁵⁹ Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1947, p. 110.

⁶⁰ Ibid., p.14.

ontologie. Le projet de *La Philosophie bantoue* est de révéler l'ontologie sur laquelle repose la vision du monde des Bantous, ce dont l'ethnologie apparaît proprement incapable⁶¹ pour le théologien franciscain. Cette ontologie bantoue, découverte par Tempels, est celle de la force vitale.

D'autre part, parler d'une « philosophie bantoue » a une signification éthique revendiquée chez Tempels : il s'agit de réhabiliter le Bantou, l'homme noir, sur la scène de l'humanité. Et enfin, si cette réception prit la forme d'une réappropriation de contenus ou même d'un débat, d'une querelle sur l'existence ou non d'une « philosophie africaine »⁶² dans la deuxième moitié du XX^e siècle chez de nombreux intellectuels en Afrique, sa condition de possibilité repose sur la fracture inavouable qui structure, de manière plus ou moins inconsciente, l'œuvre de Tempels. Dimension fracturée d'une œuvre coloniale, qui tente de rompre avec les schèmes organisateurs de la colonialité⁶³ (ceux de la hiérarchisation et de la partition de l'humanité, entre autres) pour mieux l'asseoir au moyen d'une stratégie théologique d'adaptation.

Au plan du christianisme, l'on sait que l'évangéliste venu en Afrique voulait faire la tabula rasa de la religion africaine. Le mot « *païen* » signifiait qu'il fallait faire abstraction de toute la foi en Dieu et imposer ce qui venait du christianisme déjà interprété en Occident. C'est ainsi que dans certains pays, les missionnaires sont allés jusque changer le nom de Dieu qui existait dans les langues africaines. Un exemple frappant est celui du Rwanda et du Burundi où le nom Imana qui désigne Dieu fut remplacé par le terme swahili Mungu que le christianisme missionnaire croyait mieux correspondre à son concept de Dieu. Pour le missionnaire, il fallait par là éviter le danger de toute superstition et du culte de faux dieux. Le christianisme⁶⁴ importé n'a d'abord pas cru que les Africains pratiquaient le monothéisme, contrairement aux peuples occidentaux antiques chez qui l'on trouvait des dieux et déesses, lesquels, par-dessus-le marché, se mariaient entre eux.

⁶¹ Le chapitre 1 de *La Philosophie bantoue* va consister à déterminer les éléments méthodologiques d'une telle démarche, distincte de l'ethnologie (cf. Tempels, *op. cit.*, p. 15).

⁶² Jean-Godefroy Bidima, *op. cit.*, p. 176.

⁶³ Nous reprenons le terme de « colonialité », tel qu'il est mobilisé dans les courants critiques décoloniaux : « C'est un type de pouvoir multiforme, hétérogène et complexe : il consiste en une hétéarchie de relations de pouvoir qui se déploient au niveau mondial (selon des critères tout à la fois raciaux, sexuels, épistémiques, spirituels, linguistiques, pédagogiques, économiques, esthétiques, de genre, etc.) et s'imbriquent mutuellement dans le cadre d'un schéma global dans lequel l'Occident, reconnu supérieur, domine et exploite un monde non occidental, jugé inférieur. » (Ramòn Grosfoguel, Prologue à *Penser l'envers obscur de la modernité*, Claude Bourguignon Rougier et al. (dir.), Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2014, p. 7)

⁶⁴ Se reporter surtout à l'étude de Th. C. ODEN, *How Africa Shaped the Christian Mind. Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*, Downers Grove, Illinois 2007.

On ne trouve rien de tel dans les différents groupes ethniques africains que nous avons étudiés jusqu'ici. Comme pour le problème de Dieu, le christianisme importé ne s'est pas posé la question de la signification profonde de la place des ancêtres chez les Africains avant d'en interdire la pratique, bien que cela aurait été facile à réaliser quand on tient compte de la place qu'occupent les fidèles défunts dans le christianisme lui-même. Or chez les Africains, bien plus que dans le christianisme occidental, les vivants de cette terre ne sont qu'une partie d'une communauté plus vaste et tridimensionnelle, à savoir les membres visibles d'ici-bas, les morts et les non-encore-nés qui, bien que attendus pour l'avenir, ont une existence réelle dans la pensée de Dieu. Ils sont porteurs de l'espérance de la communauté dans son entièreté, car il incombera à eux de continuer ce que les autres avaient commencé avant leur arrivée.⁶⁵ Ces quelques réflexions ont montré la place et la nécessité d'un christianisme africain avec sa théologie propre, qui ne lui soit pas imposée de l'extérieur.

D'après Tempels, la philosophie bantoue définit « l'être » comme étant « force ». C'est-à-dire qu'un être n'a pas comme caractéristique une certaine force, ou n'a pas à disposition une force distincte de l'être, non, un être dans notre acception du terme, est appréhendé dans la philosophie bantoue comme étant la même chose qu'une force. Il oppose en cela la vision occidentale de l'être, caractérisé par un ensemble d'attributs statiques, à la vision dynamique basée sur les forces. En effet un être peut être renforcé ou diminué par d'autres forces (d'autres êtres) qui l'influencent. Tempels explique ainsi que la force d'un enfant garde un lien avec celle de ses parents (et avec celle de tous ses ascendants), un rapport ontologique intime, comparable au lien de causalité qui relie la créature au Créateur. Pour Tempels, ce que les colonisateurs voyaient comme des croyances surnaturelles et magiques, se révèle selon la philosophie bantoue décrite, comme une expression parfaitement naturelle et logique d'une vision de la vie basée sur les forces. Il critique la théorie selon laquelle il n'existe pas de philosophie africaine.

En définitive, au vu de tout ce qui est dit et rapporté par Tempels, au sujet des primitifs ou des Bantous, on peut penser que loin d'être des non-civilisés, les Bantous possèdent une

⁶⁵ Dans la théologie africaine il est peu approprié de traduire ce terme par les générations futures au sens occidental, car il s'agit d'une idée dynamique qui ne s'applique pas uniquement à l'enfantement biologique, mais plutôt plus aux relations interpersonnelles qui font de quelqu'un une personne humaine. En ce sens, même un enfant non encore biologiquement est déjà une personne de par ses relations et avec le monde visible et avec le monde invisible des ancêtres et de la communauté avec Dieu. Par ailleurs, même dans la communauté visible les membres qui existent déjà physiquement ont encore besoin d'être continuellement enfantés par les actions bienfaites des autres membres afin d'être à même de soutenir et d'encourager la vie. Ils ne peuvent être de vraies générations futures au sens africain du terme que s'ils le deviennent chaque jour.

philosophie non comprise par l'euro-péo-américain qui était venu le civiliser. Le christianisme dont ils se servaient comme moyen d'euro-péanisation du noir semble être un échec. Le christianisme au lieu d'améliorer les conditions de vie, en était incapable et que sa mission spirituelle était également entamée par le Bantou. Bref, selon Tempels, les peuples bantous, sont bien organisés et cette organisation tient du fait qu'il existe au préalable, une idée philosophique. Cela leur a permis une élévation spirituelle et conceptuelle telle que démontré plus haut dans leur conception de l'être, de l'ontologie, de la sagesse et de l'éthique. Par conséquent, dire que les primitifs n'ont pas une philosophie, serait méconnaître volontairement l'effort de conceptualisation métaphysique de ces derniers. Pour mieux comprendre et connaître la philosophie bantoue, il est conseillé de pénétrer leur système philosophique et non de porter un jugement à distance, et vouloir leur imposer notre vision à nous. C'est-à-dire la vision du colonisateur. Si la philosophie est la pensée de l'être, le Bantou pense l'être de la bonne manière. Quand n'est-il de la vision kagamienne ?

CHAPITRE II : LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CHEZ KAGAME

Originaire du Rwanda, Kagame est comme Tempels un homme d'église. Son premier travail sur la philosophie bantoue a pour but de contrôler le bien-fondé de la théorie avancée par le missionnaire Tempels. Ce travail est centré sur une seule ethnie, les Bantous ; au terme de cette étude, Kagame remet en question les affirmations de Tempels mais il diffère volontairement sa critique de la philosophie bantoue. Kagame entreprendra ensuite, après cette critique, un énorme travail de synthèse à partir de toutes les études faites sur les Bantous. Servi par une grande connaissance des langues bantoues dont il montre qu'elles dessinent comme une articulation du réel, Kagame est par là l'un des pionniers de l'ethnophilosophie africaine. Même s'il prend ses distances avec Tempels sur le plan théorique, il se situe néanmoins comme lui, dans une perspective d'évangélisation. L'auteur de *la philosophie bantoue comparée* s'oppose à Tempels pas dans le but de nier toute l'œuvre de ce dernier mais dans le sens de démontrer le contenu fondé sur l'être de la vision de Tempels. Le problème qui se pose ici, est celui de découvrir à travers le langage, la philosophie qui se trouve dans la culture des Bantous. D'où ce présent chapitre traitera de la conception philosophique que Kagame fait du langage et de la philosophie. Sans toutefois oublier sa conception de l'ethnophilosophie. Le philosophe rwandais Alexis Kagame, à la suite de Tempels, entreprend donc cette étude de la philosophie bantoue afin d'en dégager le sens. Il approfondit l'étude des notions et concepts chez ce peuple, ceci dans le but de faire une comparaison entre les termes utilisés par ce dernier et ceux utilisés par les Européens. Et par la suite, en dégager le sens philosophique. Pour bien mener ses recherches, il commence d'abord par la signification de certains termes qui prêtent à équivoque telle la civilisation et la culture.

I. LA SIGNIFICATION REELLE DES TERMES CIVILISATION ET CULTURE

Pour nombre d'auteurs, le terme civilisation ne convenait pas au peuple bantou, car ce qualificatif était accordé aux seuls Européens et Américains. Toutefois, il faudrait souligner la spécificité de la conception idéologique européenne, qui a conduit à la considération de tout un peuple comme des non-civilisés.⁶⁶

⁶⁶ Alexis K., *la philosophie bantoue comparée*, Présence africaine 1976, p.3

Cependant, de l'avis de Kagame, il faut se placer sur la rive africaine pour démontrer les principes des bantous qui, de génération en génération, étaient des civilisés. Montrer qu'une confusion s'est glissée entre le terme civilisation et la technique. Pourtant, la technique est un élément de la civilisation, et, parfois, la technique peut être élevée ou moindre sans toutefois jouer sur la civilisation.

1. Contenu de l'entité civilisation

Notons d'abord qu'aucun groupe humain ne peut mener son existence sans avoir, au préalable une civilisation, qui conditionne la survie de ce groupe. Pour cela, selon Kagame, la civilisation doit être vue sous deux angles : objectivement et subjectivement.

Sur ce plan, la civilisation ne peut se définir en gros, il faut procéder à une présentation détaillée afin de mieux voir les éléments qui la constituent.

- En premier, il y a un système linguistique auquel les différentes langues parlées trouvent des variétés.
- Un territoire vaste sur lequel ce système linguistique est utilisé.
- Une ancienneté reconnue de l'occupation du territoire, qui peut s'élargir en fonction des générations.
- Un système économique qui inspire la production, la consommation, la circulation des biens etc.
- Un système de droit public interne et externe voire inter clanique et intertribal qui sert de référence aux systèmes de coutume sociale qui régleront les rites, les relations privées entre les personnes, les familles etc.
- Un système technique proportionnel aux besoins du groupe.
- Des productions artisanales, musicales, littéraires etc., dont le style est propre à la zone.
- Un ensemble de connaissances scientifiques ou imaginaires, qui occupent l'esprit humain tant qu'il n'y a pas eu de réponse adéquates.
- Un système de pensée profonde ou philosophie, vrai s'il est vécu, faux s'il est imaginaire sur la nature réelle de l'être.
- Un système religieux qui donne à l'homme des réponses sur son origine et sa destinée, sur le pourquoi de l'existence de l'homme sur terre ou sa fin ultime.

S'il faut résumer la civilisation objective, on peut dire que pour Kagame, c'est « *l'adaptation du groupe humain se servant de la nature humaine totale (intelligence, volonté, sensibilité et activités corporelles) pour domestiquer et embellir le milieu physique où il doit vivre* »⁶⁷

Ainsi, selon le philosophe rwandais, ces éléments sont assez suffisants pour démontrer l'existence d'une civilisation. Alors, si on suppose qu'un groupe humain est dépourvu de tout cela, il serait à son déclin, à sa désagrégation. C'est en ce sens qu'il affirme « *aucun groupe humain ne s'est jamais perpétué jusqu'à nos temps sans mener son existence grâce à la participation vitale à une civilisation* »⁶⁸. Autrement dit, même les pygmées sont civilisés selon leur point de vue et ils ne se seraient pas perpétués jusqu'à nous, s'ils ne se conformaient pas aux canons de leur civilisation. Par conséquent, il y a une confusion lorsqu'on dit d'un peuple qu'il n'est pas civilisé. On considère dans ce sens un élément de la civilisation qui est le progrès technique.

C'est donc selon la technique que les Européens et les Américains traitent les Noirs de non-civilisés. Il faut le noter, la technique euro-américaine, comparée à celle des Noirs, est plus avancée. C'est elle qui les amène à se considérer supérieurs et non la civilisation.

La civilisation dite subjective est la participation de tel individu à la civilisation objective, décrite ci-dessus. Aucun individu ne peut incarner tous les éléments énumérés de la civilisation objective. Sa participation dépend de son degré d'éducation soit par l'école, soit par le milieu dans lequel il vit. Grosso-modo, la civilisation subjective dépend de l'engagement personnel du sujet vis-à-vis de sa société. C'est en ce sens également que le milieu scientifique considère l'homme en fonction de sa culture. D'où le problème de l'homme cultivé ou l'homme de culture.

Selon Kagame, l'homme de culture, c'est celui qui a cultivé soigneusement ses facultés mentales de manière, entre autres, à soutenir une conversation intéressante et instructive sur maints éléments de sa civilisation, et qui sait surtout où commencent les sujets qu'il ne connaît pas auquel cas, il sait cacher son ignorance derrière un silence intelligent.⁶⁹

Ainsi, la culture n'est autre que la formulation subjective de la civilisation. Pour cela, dans l'aire bantoue, on ne parle pas de civilisation mais plutôt de culture, car on dira la culture

⁶⁷ Ibid., p.49

⁶⁸ Ibid., p.50

⁶⁹ Ibid., p.50

rwandaise, la culture baluba etc. Aussi, ces différentes cultures peuvent présenter des similitudes au sein d'une vaste zone qu'on nommera civilisation. Dans ce cas on peut avoir plusieurs cultures appartenant à la même civilisation.

En définitive, on peut dire que la civilisation suppose un vaste territoire où elle s'est développée pendant des millénaires, s'enrichissant des apports extérieurs imposés par les contraintes historiques. Tandis que la culture est la spécialisation régionale au sein d'une civilisation écrite ou non.

2. Le sens du terme bantou

C'est sir G. Grey qui constate que ces langues de l'aire bantoue ont en commun la racine « ntu »⁷⁰ et de langue « ba », d'où le terme bantou. Au début, il ne représentait que les langues. Mais par la suite, il est récupéré par les ethnologues et désigne finalement la civilisation et toutes les races qui se trouvent sur cette zone.

Pendant la période, de (1850) l'Afrique était mal connue, mais au fur et à mesure qu'elle entretient des relations avec les pionniers et de l'écriture, on la considère en général comme étant bantoue. Donc bantou, c'est l'aire qui couvre l'Afrique de l'ouest, l'Afrique australe, et l'Afrique centrale. On peut donc dire que la forme bantoue qui est le pluriel de « muntu », ne s'applique pas universellement en tant que telle à toutes les langues de la civilisation dite bantoue. Le seul critère évident de l'unité est le système de langue.

Nous avons trouvé que chez les Bantous, l'origine de leur langue utilise toujours la racine ntu. Comme nous l'avons démontré plus haut avec la racine « ntu », qui donnera plus tard bantou. L'euphémisation ou la dénaturation des langues bantoues vient du fait que l'école ou l'imitation fausse la figuration de la pensée des Noirs. Ainsi, lorsqu'un terme n'a pas une signification exacte aux yeux de ceux qui étudient les langues bantoues, on lui impose une signification. Par conséquent, les Bantous qui sont formés à l'école européenne apprennent, non les principes de la linguistique qu'ils devraient transposer, mais plutôt une imitation aveugle qui aboutit à leur euphémisation. Or la pire des colonisations, c'est la colonisation mentale qui nous transforme de l'intérieur, en changeant notre mode de penser.

Il y a eu deux grands mouvements, l'un qui semble partir de la vallée du Nil où on trouve des déclinaisons des mots tel que kintu qui signifie chose être écrit autrement en kindu, gindu, kindo, sindu etc. Et l'autre mouvement occidental qui part du Cameroun et qui

⁷⁰ Ibid., p.52

s'est propagé le long de la côte atlantique avec le terme uma ou oma et kiuma, djoma qui signifie également chose.

3. La logique formelle chez les bantous

D'une manière générale, la logique traite des principes des jugements, des raisonnements. L'idée est donc exprimée à partir d'une proposition exprimant le sujet, la copule et le prédicat. Dans la pensée bantoue également ses principes se trouvent.

Les langues bantoues obéissent au système de classe où il y a des éléments signifiant le singulier et des éléments signifiant le pluriel tel que « uMuntu »⁷¹ qui veut dire un homme. « aBantu » qui veut dire les hommes. Ces langues indiquent dans le système de classe le concret. Mais pour philosopher, il faut quitter ce niveau concret pour atteindre l'abstrait.

Afin d'exprimer l'abstrait, les langues bantoues introduisent le «BU». Nous le trouvons dans les langues du Rwanda, du Burundi, de la Tanzanie etc. Il y a également une autre variante pour démontrer l'abstrait, nous avons le « Bo », le « Vu » par exemple « mbo » qui veut dire vieux, « bombo » qui signifie vieillesse en général. Dans l'Ewondo au Cameroun, il y a par exemple « ebubu » qui veut dire facile, facilité, « akut » qui signifie fou, folie, « azomb » qui donne le terme courageux. Bref on peut dire que les langues bantoues expriment l'abstrait à travers un moyen classificatif approprié.

Dans toute culture, le raisonnement est le signe qui démontre que les hommes sont doués de raison. Pour les Bantous, le syllogisme est perceptible dans les palabres, dans les contes. Par exemple lorsqu'on utilise des termes comme or, donc, on a démontré que tu as volé et tu l'as admis. Conclusion : tu dois donc rendre l'équivalent et être emprisonné⁷². La majeure serait en principe que tout voleur doit rendre l'objet du litige ou son équivalent, et être emprisonné. Pour mieux comprendre le syllogisme, il faut s'intéresser aux proverbes.

Le proverbe est compris comme un principe dans lequel est condensée une vérité générale applicable à de multiples cas particuliers de même tendance. Donc le proverbe est comme une proposition. Par exemple, lorsque quelqu'un détourne de l'argent et que par le passé son père a été condamné pour détournement, alors le proverbe batonga-shangan suivant l'exprime : « N'hwari yi tswala n'hwari » cela signifie que « *la perdrix n'engendre qu'une*

⁷¹ Ibid., p.72

⁷² Ibid., p.32

autre perdrix ». Comme pour dire dans le langage courant : « tel père, tel fils ». Ce même proverbe pourrait signifier la même chose si un fils se démarquait par un acte de courage.

Un autre proverbe dit : « *dans la maison des poltrons, on n'a pas de cris de deuil.* » Cela veut dire que les hommes prudents ne se lancent pas inconsidérablement dans les dangers, ils ne s'exposent pas à un danger inutile. Pas de cris de deuil dans leur foyer. Par contre, les avides de gloire s'exposent inconsidérablement au danger et chez eux, il y a toujours des cris de deuil.

Ici, le proverbe forme la majeure du syllogisme, l'objet du proverbe en est la mineure et la conclusion est tirée mentalement et s'applique à tout le monde.

Un autre proverbe plein de sens : « *Amazi Ataraganye Akwira igishanga* » qui veut dire « *les eaux qui ne se concertent pas se dispersent dans les marais* ». Cela signifie qu'il faut une concertation afin de produire un résultat efficace, tandis que agir seul, d'une manière isolée, produit la stagnation et l'inefficacité dans l'action. Donc le concept philosophique ici est la solidarité.

Il y a d'autres éléments qui démontrent l'existence d'une philosophie. Ce sont les premiers principes de la raison, permettant d'éclairer la recherche de la vérité, et cela paraît être évident pour tout sujet normal. Nous avons entre autres le principe d'identité. On le reconnaît dans toute expression par l'emploi d'un verbe à la forme affirmative. Et lorsqu'on utilise la forme négative, on trouve le principe de contradiction. Les deux à la fois, nous conduisent au principe du tiers-exclu. L'exemple suivant montre comment, dans l'esprit des primitifs, il existe les premiers principes de la raison : un personnage disait une fois à ses amis « *... alors j'ai eu tellement peur que, ne sachant où disparaître, je me suis déplacé et suis allé m'asseoir à côté de moi* ». À l'écoute de cette histoire, chacun se mit à rire et leur réponse est que s'asseoir à côté de soi-même est absurde et terrifiant. C'est en réalité une affirmation contre le principe d'identité.

Le principe de finalité qui dit par exemple qu'on ne peut se servir de n'importe quel instrument pour atteindre n'importe quel effet, c'est-à-dire n'importe quelle fin. C'est en ce sens qu'il est dit : « *la hache abat et la serpette taille* »⁷³. Autrement, il faut utiliser chaque chose conformément à sa finalité. Ce principe indique que chaque existant est fait pour un but bien déterminé.

⁷³ Ibid., p.107.

Quant au principe du tiers-exclu, nous l'apercevons dans l'énigme suivante

Le nommé sacyega avait contracté une dette envers le trépas. Il s'agissait d'une dette bovine, trépas exigea que la dette fût réglée au moyen d'un bovidé qui ne soit ni male, ni femelle. Dans sa perplexité, sacyega s'adressa à son fils Ngoma, sous le nom duquel ont été groupées les solutions des énigmes. Le fils dit : « dès qu'il se représentera, dites lui que vous avez trouvé ledit bovidé, mais que pour s'en emparer il ne faut venir ni le jour, ni la nuit, mais entre les deux. la nuit, on voit la lumière des étoiles et le jour on ne la voit pas. Qu'il vienne entre les deux. »⁷⁴

Ce qu'il faut comprendre de ce côté, c'est que entre deux négativités, il n'y a point de solution, c'est-à-dire il expose ici le principe classique de la philosophie qu'entre l'être et le non être, il n'y a pas de milieu. Entre l'affirmation visible et la négation invisible, il n'y avait pas moyen de trouver la plus ou moins visibilité. Par conséquent, tout est impossible.

Pour cela, lorsqu'on étudie la culture bantoue, on rencontre des contes pareils un peu partout. Ainsi, à partir des principes similaires dans la culture des Bantous, ils se sont enrichis dans leur réflexion. Ces principes se trouvent donc résumés dans les proverbes et axiomes qu'on peut retrouver facilement pendant les palabres et autres conversations sur des affaires courantes. Hormis le raisonnement pour atteindre la vérité, il y a encore d'autres moyens tels que le témoignage qui permet aussi d'atteindre la vérité.

Dans la civilisation bantoue, l'oralité a une place importante lorsqu'il s'agit du témoignage afin d'atteindre une vérité quelconque. Généralement, lorsqu'on parle de la tradition orale, on a toujours l'impression d'un rappel du passé, mais il y a quelque chose d'essentiel dans cette tradition : le langage le vocabulaire qu'on utilise est une invention des ancêtres, cela ne date pas d'aujourd'hui. Le langage permet donc l'expression des idées. Dire du langage que c'est une tradition orale, c'est méconnaître l'importance de ce dernier. Il ne doit en aucun cas être considéré comme ensemble des termes utilisés dans l'actualité, c'est un volume de connaissance qui permet à tout groupe humain de perpétuer son existence. La langue est vitale puisque c'est elle qui permet la condition d'existence des traditions.

Si le témoignage des peuples sans écriture, n'avait pas existé, même les européens ne pourraient pas connaître l'histoire de ces peuples.

Ce que nous pouvons retenir est que les traditions vitales ne peuvent pas être considérées au même pied d'égalité que les textes- récits des poètes. Ces traditions vitales

⁷⁴ Ibid., p.108.

constituent un témoignage irrécusable sur l'essentiel des événements du passé⁷⁵. Par conséquent le témoignage oral présente plus d'objectivité que le témoignage écrit.

Dans la civilisation des Bantous, il y a des traditions qui se rapportent à la connaissance scientifique. On fait allusion ici à la physique, la chimie, la médecine etc. Parmi les Bantous, ceux qui utilisent ce genre de connaissance, ne l'ont point inventé, ils le détiennent des générations passées ou de père en fils. Ce sont des connaissances vraies transmises oralement par le biais de l'initiation. Nous avons plusieurs exemples, surtout en médecine lorsqu'on découvre chez les peuples primitifs la connaissance de certaines écorces traitant des maladies. C'est ce que nous retrouvons chez le R.P. Durand dont la pharmacie était constamment achalandée. Il se servait des médicaments indigènes rationalisés par lui et déclare ceci : « *la plupart de ces médicaments sont efficaces, mais ce qui n'a pas encore été déterminé c'est le dosage* ». ⁷⁶ Bref, toutes ces recettes sont transmises oralement de génération en génération.

C'est une autre catégorie de traditions où on procède par autorité, c'est-à-dire font foi les paroles de l'ancien et son expérience. Dans ces traditions, le témoignage du spécialiste est suivi à la lettre. Aussi le témoignage des devins sont par exemple l'intervention des trépassés dans les affaires des vivants, les devins qui exploitent leurs clients en prétendant découvrir les intentions des trépassés. Cependant, ce comportement n'est pas exclusivement chez le peuple bantou. Même chez l'euro-péo-américain, c'est-à-dire les civilisations technicisées, les voyants, les diseurs de bonnes aventures sont recherchés et crus. On peut donc conclure sur ce point que c'est la naïveté de l'humanité non-éclairée.

II. L'ONTOLOGIE BANTOUE

1. L'existant dans la philosophie bantoue

Ici, il s'agit de comprendre l'existence réelle sous son aspect immatériel. L'existant est entendu comme ce qui est réalisé dans la nature et ce qui peut être. Chacun dans son ordre, soit en lui-même c'est-à-dire selon la substance, soit par adhésion à la substance, c'est-à-dire accidentellement. Il faut tout de même noter que l'ontologie est aussi appelée métaphysique générale puisqu'elle a des branches qui traitent des particularités de l'existant.

Il s'agit de faire comprendre la différence entre l'ontologie bantoue et celle des Européens. Une idée peut être simple ou complexe. L'idée simple est composée d'une notion

⁷⁵ Ibid., p.28

⁷⁶ Ibid., p.115

qui définit son essence. Composé, c'est-à-dire qu'elle contient deux ou plusieurs notions qui définissent son essence. Par exemple, l'idée représentée par le terme animal se compose de quatre notions : substance, corporel, vivant, sensitif ; et l'idée représentée par le terme homme y ajoute une cinquième notion celle de raisonnable. Ceci est la forme catégorielle de la philosophie européenne.

Quant aux catégories de la philosophie bantoue, le départ est donné par l'être « ntu » qui n'est pas composé en son sein de genres inférieurs. Il n'est pas le genre suprême comme dans la philosophie européenne, c'est-à-dire au-dessus de la substance. Chez le Bantou, on prend n'importe quel échantillon représentant les termes par exemple un berger, un enfant, un voleur etc. Toutes ces idées représentent la notion unificatrice qui est l'homme. Aussi la houe, la lance, représentent l'idée d'instrument. En ce qui concerne le dernier exemple, si on pousse plus loin, on trouvera l'idée de la chose. Dans la philosophie bantoue pour toutes les classifications, on a pour racine NTU qui est une entité suprême logique et transcendante. Que ce soit une substance, un accident, un nombre etc.... est considéré comme chose. Lorsque l'idée exprimée est au singulier ou au pluriel, cela donne MU pour le singulier et BA pour le pluriel. Par conséquent, attribué à la racine NTU cela donne MU+NTU= muntu⁷⁷ qui désigne homme. Et BA+NTU = bantu qui désigne les hommes. Dans la deuxième catégorie pour les choses, KI pour le singulier et BI pour le pluriel. Cela donne également la notation suivante : KI+NTU= kintu qui donne la chose et BI+NTU= bintu qui donne les choses.

Dans la première catégorie, ces existants agissent avec intelligence, par contre dans la deuxième, ils agissent sans intelligence. Ainsi, dans ces quatre catégories, nous parvenons à ceci :

- Muntu= l'existant intelligent (homme)
- Kintu= l'existant sans intelligence (chose)
- Hantu= l'existant localisateur (lieu-temps)
- Kuntu= l'existant modal (c'est-à-dire manière d'être de l'existant, grosseur, taille etc.)

Dans la philosophie bantoue, l'exister c'est ce qui se réalise ou peut se réaliser dans la nature. Pour le Bantou, le rien existe puisque c'est à partir du rien que deux existants peuvent faire leur apparition. Par exemple lorsqu'on dit deux chaises, ces deux chaises existent parce que le rien existe entre eux. Pour la philosophie bantoue, le néant est inconcevable. Par

⁷⁷ Ibid., p 33

conséquent le rien est la base de la distinction entre les existants matériels et la cause du multiple. Deux objets sont deux parce qu'il y a entre eux le rien. Bref pour le Bantou le néant n'est pas concevable puisque s'il l'était, il cesserait d'être néant puisqu'il existerait. Mais le rien existe puisqu'il est hors de l'esprit qui le conçoit. Il signifie la non-présence d'une substance capable d'empêcher la division et le mouvement des existants matériels.

2. La cause des causes

Tout existant soit-il, a avant lui un autre existant qui l'a fait venir à l'existence. Cette considération n'est pas que chez les Bantous, elle se trouve aussi bien dans d'autres peuples. C'est le principe des causes premières. Par exemple la question sur le tout premier homme c'est-à-dire le premier « Muntu ». En fait, il ne s'est pas donné l'existence lui-même car l'agir vient après l'exister, par conséquent il a du recevoir son existence d'un autre existant qui existait avant lui. Pour ce faire on tomberait dans ce qu'on appelle « la régression à l'infini » pour trouver le premier homme ou le premier existant qui n'aura pas reçu d'un autre son existence. Alors ce premier existant qui ne dépend d'aucun autre existant pour exister serait donc la cause des causes, autrement dit, le préexistant des existants.

Dans la philosophie bantoue, cette vérité fondamentale est découverte par exclusion dans la formulation des catégories des existants. En excluant donc le préexistant des quatre catégories, c'est-à-dire le préexistant n'est ni Muntu, c'est-à-dire homme, ni Kuntu c'est-à-dire chose, ni Hantu c'est-à-dire localisateur, lieu, ni kuntu c'est-à-dire mode d'être, alors on arrive à l'affirmation selon laquelle il est tout autre par rapport aux existants. Donc il est le nécessairement existant.⁷⁸

S'il faut voir profondément la définition du préexistant ou cause des causes tel que présenté ci-dessus, on a l'impression d'arriver chez le Dieu de la philosophie européenne chrétienne. Par exemple lorsque nous avons dans les langues bantoues

- Iya-mbere=celui d'aparavant
- Iya-kare=celui du tout-début, l'initial
- Runema=façonner= le créateur

⁷⁸ Ibid., p 23

Cela est donné par les différentes dénominations ou dialectes par exemple chez les Tanzaniens et précisément les Banyamwezi, on dit katonda= créateur et lorsqu'on dit likatonda, cela signifie le grand créateur.

Chaque peuple se trouve un nom pour désigner le préexistant. Ici ce n'est pas le nom lui-même qui nous intéresse, mais sa signification léguée aux générations futures. Par exemple nzambi qui signifie le réalisateur (par parole, par action). Nous avons par exemple depuis le nord ouest du Cameroun les variantes suivantes : « zame, nzama, nzami, njambe, nsambi, tsambe » etc. Cela couvre l'aire bantoue jusqu'au zaïre. Mais que signifie ce nom nzambi? Le N est généralement un indice de classe alors que amba signifie exécuter, faire quelque chose avec énergie ; donc cela se rapporte à créer. Donc Dieu selon les différentes appellations ou noms est l'ancêtre originel.

Dans la culture bantoue, on a parfois l'impression de confondre les ancêtres à Dieu. Mais il faut que cela ne renvoie pas à Dieu le créateur. La relation entre le créateur et le créé n'est pas une relation d'égalité. Il y a une confusion des noms au point où Zame qui est une variante est confondu à Dieu lui-même. Or Dieu est appelé Mabée⁷⁹. Donc l'un précède le multiple. Avoir plusieurs noms ne signifient pas avoir plusieurs Dieux. Même lorsqu'il faut s'attarder sur les ancêtres divisés, il faut souligner qu'ils ne se sont pas créés eux-mêmes, et que par conséquent leur qualification de dieux n'a pas la même signification pour le préexistant.

3. La religion des bantous

D'une façon générale, la religion est le lien que l'individu a avec le sacré. Dans la culture des peuples bantous, la religion relève de la métaphysique, c'est-à-dire qu'elle est un élément de la métaphysique. Dans la pensée profonde des Bantous, l'éthique et la morale sont également les éléments de la religion et par conséquent de la métaphysique. Cependant, il faut faire une différence entre la religion naturelle et la religion révélée.

La religion naturelle est la résultante des opérations de la raison, c'est-à-dire une émanation de la réflexion approfondie de l'homme. Quant à la religion révélée, elle est une opération de la foi soumise aux révélations venant d'un dogme. Toutefois, il faut noter que toutes les religions révélées ou naturelles, sont composées des quatre éléments suivants : une croyance, une morale, une forme de culte, un sens religieux.

⁷⁹ Ibid., p54

- Les croyances ou ensemble de vérités sur Dieu, sur l'homme et la nature, sur la finalité et le rôle que ce dernier joue dans son existence.
- Une morale qui est un ensemble de règles régissant le comportement de l'homme ; Prenant en compte, l'ensemble des ses croyances, qui lui permettent d'atteindre sa fin ultime, c'est-à-dire ce pour quoi il est créé.
- Une forme de culte : c'est un ensemble de rites par lesquels les hommes manifestent les sentiments intérieurs, vénèrent, adorent les objets de leur croyance. Chez les Bantous, Dieu n'est pas le seul objet de culte. Les morts également en font parti. Ce qu'on appelle le culte des ancêtres. Ce qui n'est pas observable dans d'autres religions.
- Le sens religieux : c'est l'ensemble des pratiques des règles morales, la liturgie etc., qui forme le secret de leur religion. Un lieu qui unit les membres du groupe. Lorsque vous n'êtes pas membre, il y a des pratiques que vous ne pourrez pas connaître. Ce sens religieux hante les membres au point d'être dépendant toute leur vie. Pour la plupart des Bantous, le respect scrupuleux de ces pratiques devient une tradition.⁸⁰

D'abord, il faut noter que tous ces éléments de religion sus-cités, sont en fait des éléments de connaissance avant d'être des faits religieux. Autrement dit, avant que ne surgisse le fait religieux, il y a eu des considérations approfondies de certaines vérités parmi lesquelles la croyance. L'homme également devant des situations auxquelles, il faut une solution, se donne des croyances. Voici en quelque sorte ce qui les a amenés au sens religieux.

- Une fois l'homme jeté dans le monde, son existence, lui paraît très précieuse, et tout ce qui l'entoure dans le monde.
- La mort qui met fin à tout existant y compris l'homme à tout moment de sa vie.
- Savoir que la mort qui menace la vie, vient du préexistant. Même si les esprits désincarnés et empoisonneurs provoquent également la mort, ils croient néanmoins que tout est permis par le préexistant.

Ainsi, ces genres de considérations conduisent les Bantous à craindre les faiseurs de mort. Ils ignorent l'existence des maladies porteuses de mort. Ils commencent donc à croire afin de trouver dans cette croyance, un moyen d'éradiquer le malheur. Devant de telles situations, les devins profitèrent pour inventer les formes de culte pour apaiser les trépassés.

⁸⁰ Ibid., p. 42

Quant à Dieu ou au préexistant, son culte est différent de peur qu'il ne se fâche. Toutes ces réalités font naître le sens religieux animé de croyance, de morale et un système de culte.

Il est question ici de l'ensemble des vérités concernant la nature de Dieu, ses attributs et ses relations avec ses créatures. Ils croient à l'existence des situations dont les solutions viendront des devins, qui causent avec les trépassés. Et d'autres problèmes que seul le préexistant peut résoudre.

On entend par morale, « mores » qui renvoient aux mœurs, c'est-à-dire une manière constante et uniforme d'agir dans une ligne donnée, bonne ou mauvaise, car il y a les bonnes et les mauvaises mœurs. La morale est très proche des mœurs mais n'en est pas synonyme. La morale a pour objet les actes de l'individu, sous l'angle de leur conformité aux règles de l'honnêteté. Voilà en quelque sorte le sens de la morale. En ce sens Kagame reprend un passage du rôle de l'existant en ces termes :

« Le principe de finalité est que n'importe quel existant, même œuvre de l'intelligence humaine, est structuré de manière à pouvoir réaliser ce en vue de quoi il a été prédispositivement structuré en son essence dans la forme qui fait qu'il est ce qu'il est. »⁸¹

On peut retenir de là que chaque existant est créé pour un but précis, par conséquent, ne pas faire ce pour quoi on est créé, pose le problème de moralité. Chez le Bantou, ce qui fait la différence entre l'homme et l'animal, c'est la volonté et l'intelligence qu'ils appellent le cœur.

Pour ce qui est de la réalisation en vue de quoi chaque existant a été créé, les Bantous l'appellent le bien et lorsqu'on ne saisit pas ce pourquoi on est fait, c'est le mal. Cela signifie que l'intelligence de l'homme recherche le bien qui est la vérité et la volonté choisit ce bien et repousse le mal perçus par l'intelligence. Par conséquent, les règles de l'honnêteté ne sont pas pour les Bantous, des inventions introduites dans leurs coutumes arbitrairement. Mais plutôt ce sont des attitudes de base. Autrement dit, elles sont fondées dans la nature du « Muntu », dans sa liberté.

Ainsi, le bien et le mal sont perçus dans l'acte individuel et l'ensemble des actes donne lieu à la formation des principes que nous appelons la morale. Elle se comprend donc

⁸¹ Ibid., p.274

comme : « *l'ensemble des principes qui guident les actes humains pour les rendre conformes à l'honnêteté perçue par la lumière de la raison* ». ⁸²

Déjà il faut dire que ce qu'on appelle acte humain, c'est ce qui a été accompli avec une bonne dose de conscience, ayant une intelligence et un consentement, c'est-à-dire la volonté. Autrement, l'intelligence a montré par la lumière de la raison l'acte qualifié de bien ou de mal pour l'homme. Et le cœur se détermine à choisir ou ne pas choisir. C'est-à-dire en obéissant aux règles de l'honnêteté ou en s'y opposant. Ainsi pour les Bantous, l'intelligence ne saurait être la cause, car elle expose seulement les conditions préalables, c'est le cœur en tant que unique cause efficiente qui décide de l'accomplissement de l'acte ou pas. Cependant, en dehors de ces causes (intelligence et cœur), nous avons entre autres la fin pour laquelle l'acte est posé et la loi ou cause exemplaire qui guide l'homme à réaliser l'acte.

En ce qui concerne les lois, les Bantous font une distinction entre deux catégories. Il y a les lois à contenu juridique et les lois n'ayant pas de contenu juridique. Les premiers c'est-à-dire les lois à contenu juridique sont celles qui permettent aux tribunaux de punir les contrevenants. Elles se rapportent par exemple à la propriété, la hiérarchie au foyer, le système politique, les contrats etc.

Tandis que la deuxième catégorie n'a aucune relation avec les juges. Leur transgression, même étant connue, n'inquiète pas la justice, car elles sont protégées par le tabou. Ainsi l'inceste, est un tabou, idem pour la trahison d'un ami avec lequel on a contracté un pacte de sang. C'est au niveau de la connaissance que l'individu est menacé, sa punition est enlevée par des cérémonies organisées par le devin.

Il existe plusieurs fins dans le langage courant. Par exemple travailler dur pour atteindre sa fin, c'est-à-dire le but qu'on s'est fixé. On utilise également plusieurs moyens pour y parvenir. Mais lorsqu'il s'agit de la fin ultime, cela renvoie à la raison pour laquelle on a été créé. En d'autres termes, la fin de l'homme n'existe pas dans son intention, mais plutôt dans l'intention du préexistant c'est-à-dire Dieu. Ainsi, toutes les fins que l'homme se propose d'atteindre pendant son existence sont considérées comme des moyens le préparant à atteindre sa fin ultime. Dans la philosophie bantoue, cette fin est mieux comprise par le raisonnement suivant :

⁸² Ibid. p.275

« Lorsque Dieu ou le préexistant décide de faire surgir d'autres existants, ses réalisations, il était l'unique existant. Il n'a donc pas pris modèle ou cause exemplaire en dehors de lui-même. Ses réalisations sont donc des reproductions des divers aspects de sa propre nature »⁸³.

En créant donc ses réalisations, et compte tenu de ce qu'il n'y avait aucun autre existant à côté de lui, afin qu'il puisse tricher son modèle, Dieu a créé les autres existants à son image. C'est cette lecture que nous trouvons également dans les Saintes Ecritures surtout dans Genèse 1 verset 26 où il est dit : « faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance »⁸⁴. Il est donc lui seul la fin ultime des existants. Dans la conception des Bantous, la fin ultime serait par conséquent sur terre car pour eux le fait de mourir sans laisser des enfants serait la grande punition. Cette fin ultime des Bantous semble être à la base de la polygamie et des divorces en cas de mariages infructueux. Donc a priori, elle n'est pas christianisable en tant que fin ultime. Cependant, il faut néanmoins noter que c'est une fin moyenne qui participe de la grande fin. Par conséquent, pour mieux enseigner la catéchèse rationnellement et selon la culture bantoue, il faut les préparer d'abord sur le plan métaphysique.

Beaucoup pensaient que les Bantous ne rendaient pas de culte à Dieu à cause de l'absence des autels, des hauts lieux de culte. Pourtant dans les recherches, on constate qu'il existe deux formes de cultes. Le culte public, qui rassemble beaucoup de personnes, dans les assemblées, et les cultes privés qui sont réduits à un certain nombre. C'est le cas des Bantous. C'est pourquoi Kagame dit que les Bantous pourraient répondre si jamais il leur avait été demandé comment ils font leur culte : « Dieu est partout remplissant la terre et le ciel, il n'y a ni besoin, ni possibilité de lui construire des huttes dans lesquelles on tenterait, pour ainsi dire, de l'attirer pour l'y confiner au moment de l'honorer. »⁸⁵

Les Bantous le font pour l'esprit des ancêtres puisque ceux-ci ne jouissent pas de l'ubiquité ou omniprésence comme Dieu. Et ils conclurent en citant Paul : « le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, lui qui est le seigneur du ciel et de la terre n'habite pas des temples faits par la main de l'homme, et il n'est pas servi par des mains humaines, comme s'il

⁸³ Ibid., p.282

⁸⁴ Louis Segond *la Bible en français courant le livre de Genèse 1 verset 26*

⁸⁵ Alexis K., *la philosophie bantoue comparée*, p. 291

avait besoin de quoi que ce soit, lui qui dispense à tous les êtres la vie, le souffle et toutes choses »⁸⁶. Actes 17 versets 24-25.

III. LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION BANTOUE FACE A LA COLONISATION ET AU CHRISTIANISME

1. Deux philosophies et deux religions

En fait, chaque peuple vivait de son côté, ayant son système de pensée et sa religion. Arriva donc un moment dans l'histoire de l'humanité où certaines civilisations (européo-américaine) mettent à mal d'autres civilisation (africaine). Selon Kagame, la civilisation africaine avait déjà élaborée, une forme de religion, ayant son dogme imaginé. Bref une philosophie dans laquelle la nature imaginaire du cosmos donner du repos à l'esprit humain, qui d'une façon globale ne peut donner de solution à tout et d'un coup.

L'antagonisme de principe est ici l'opposition entre les deux manières ou méthodes des deux civilisations, qui sont parallèles. La civilisation euroéo-américaine avait en elle une autre philosophie, imbue de sa supériorité. Elle voulait imposer sa vision du monde au reste des civilisations parmi lesquelles le monde bantou. Parmi donc ses principes, il y a la religion qui est le christianisme dont le programme est bien connu : inculquer aux Bantous sa propre doctrine et remplacer dans leur cœur la religion traditionnelle que les ancêtres leur avaient léguée. Voilà donc en quelque sorte l'opposition entre la philosophie euroéo-américaine et la philosophie bantoue, l'opposition entre la religion euroéo-américaine et la religion bantoue. Ce qui pousse Kagame à dire que c'est une lutte de mort : « *qu'on s'en rende compte ou non, qu'on le dise ou qu'on le taise, c'était une lutte qui s'engageait, même une lutte à mort puisqu'il s'agissait de faire s'éteindre la religion et la philosophie du terroir »⁸⁷.*

2. Le christianisme face à la religion traditionnelle des Bantous

Le colonisateur veut conduire vers des modes de vie le colonisé qui, à son tour a déjà un système de vie régulé. L'évangéliste ne connaissant pas la tradition des Bantous se trouve en difficulté. C'est pourquoi la sous-estimation et l'ignorance des forces dont disposent les Bantous sont considérées comme des résistances. Or pour mieux pénétrer la culture bantoue, il fallait d'abord la comprendre. C'est ce qui ressort des dires du missionnaire Mgr Bigirumwami

⁸⁶ Ibid., p 14

⁸⁷ Ibid., p.306

*Oui les missionnaires ont ignoré la langue, les richesses et les vraies valeurs existant chez les peuples auxquels ils ont été envoyés. D'aucuns ont voulu les détruire et les condamner en les taxant de crimes monstrueux....l'évangélisation n'ayant pas été ancrée sur le fond des croyances religieuses existantes, n'a pas profondément changé les habitudes intimes des néophytes, en particulier chez les gens simples convertis au christianisme que nous qualifions de braves gens sans malice. Ils sont restés des bons païens baptisés, heureux d'être doublement religieux et croyants en Dieu connu au Rwanda et en Dieu connu à l'étranger...dès lors on peut les comprendre quand leur sens religieux profond les oblige à s'adresser à l'un et à l'autre, selon les circonstances de bonheur ou de malheur. Au mieux, certains peuvent pressentir qu'il s'agit bien du même unique Dieu auquel on s'adresse à la façon des rwandais ou à la façon des étrangers*⁸⁸

En fait pour mieux comprendre la tradition bantoue et évangéliser le Bantou, il faut au préalable chercher à connaître sa façon de croire, c'est-à-dire sa religion.

La civilisation européenne, au lieu de chercher à connaître la civilisation africaine avant d'évangéliser les Africains, était venue avec des préjugés, considérant les autres comme des non-civilisés. Ils croyaient trouver chez les Africains ni religion structurée, ni raison pouvant faire trace d'une philosophie. C'est pour cette raison qu'on pense qu'ils sont ethnocentristes :

*« cette tendance que nous avons chacun de considérer notre propre culture comme modèle parfait de toutes les autres et auxquelles toutes les autres devraient se plier afin que tous les peuples vivent enfin d'une manière conforme à la raison humaine »*⁸⁹

En fait, il faut le noter, l'ethnocentrisme existait plus chez les colonisateurs que chez les missionnaires. Avec ce comportement, les missionnaires ont formé des représentants qui devraient les suppléer dans leurs tâches. Ces représentants se sont européanisés plus que les Européens eux-mêmes et considèrent par ce fait leur propre culture comme une culture inférieure.

Si la pratique des Bantous, celle de rendre un culte aux ancêtres, est une pratique qu'il faut coute que vaille éradiquer, alors leur religion traditionnelle sera de même effacée car la fin ultime des Bantous n'est pas christianisable. Par conséquent, pour mieux transformer les peuples bantous, il faut à tout prix mettre hors jeu leur culte des ancêtres.

Quant à l'islam c'est une religion étrangère aux pratiques des Bantous mais elle a des caractéristiques qui s'apparentent bien à des pratiques relevant de la religion des Bantous.

⁸⁸ Missionnaire Mgr Bigirumwami, cité par Kagame in *la philosophie bantoue comparée*, p.311

⁸⁹ Alexis K., op, cit, p.312

Voilà pourquoi il y a une différence avec le christianisme qui ne veut pas abandonner son orthodoxie originelle.

3. La langue comme principe d'expression philosophique chez Kagame

Kagame s'appuie sur l'analyse directe du langage. Son ouvrage *la philosophie bantoue rwandaise de l'être* privilégie délibérément la langue et sa structure grammaticale. L'analyse de Kagamé se donne justement, avant tout comme une réflexion sur les structures particulières d'une langue, le kinyarwanda. Ces structures dessinent comme une articulation du réel la grille à travers laquelle le rwandais perçoit le monde. L'étude des langues bantoues peuvent nous conduire à la découverte de la civilisation des peuples qui les ont forgées. Car la langue en tant que véhicule de la pensée et support de la civilisation, contient en elle, les mécanismes internes et surtout la structuration de cette pensée et aussi de la philosophie qui sous-tend la civilisation qui la forgée.

Quant à savoir comment la langue pourrait démontrer l'existence d'une civilisation philosophique, Kagame dit « *au niveau des mots clefs, judicieusement choisis pour leur impact sur la vie de la communauté et finement définis dans toutes leurs nuances.* »⁹⁰ En fait, l'étude des langues de l'aire culturelle bantoue, fruit d'une vaste, longue et minutieuse enquête constitue, ici le support et le guide de la spéculation philosophique. Dans la mesure où dans les langues sont déposées les significations que les hommes ont données au monde, à l'existant, au sacré etc. En effet, comme le signale Kagame, l'Afrique précoloniale ignorait l'actuel principe sacro-saint de l'intangibilité des frontières nationales. Toute la population était en mouvement soit en mouvement rapide du type raid, soit en mouvement lent à la recherche des terres arables. D'une manière ou d'une autre, ces mouvements sont accompagnés d'infiltration et de compénétration des populations, des tribus différentes. Or qui dit contrat, dit nécessairement échanges culturels, ce qui favorise la constitution d'un vocabulaire commun destiné à faciliter ces échanges et par la suite emprunt synallagmatique de mots et expressions.⁹¹ D'où la présence des mots identiques dans deux langues données ne signifie pas aussi nécessairement identité d'origine ou apparemment des deux langues. Cette présence peut simplement signifier la cohabitation des deux locuteurs sur plusieurs années.

⁹⁰ Ibid., p 58.

⁹¹ Ibid., p74.

Ainsi, par exemple, la présence de « sabuni et sabuini »⁹² qui veut dire savon dans les langues bantoues et dans l'arabe ne signifie pas que les langues bantoues sont des langues arabes, de même « mesa et meza » qui signifie table, ne veut pas dire que nos langues et le portugais soient de même origine. Bref la thèse de Kagame, vise principalement à montrer qu'il est possible de retrouver la philosophie de nos ancêtres en étudiant nos langues, mais aussi que cette analyse soit faite de manière fine en oubliant l'existence des autres philosophies étrangère. Car les problèmes ne sont pas vus du même angle dans toutes les philosophies.

En fait si Kagame avait entrepris une étude systématique du phénomène du langage humain articulé, c'est parce qu'il estime « *qu'il existe un lien très étroit entre la pensée humaine et la langue* ». ⁹³ Il comprend que la structuration de l'expérience langagière sur le sujet humain est très importante. C'est pourquoi il considère la langue comme une superstructure pouvant éclairer un certain nombre de manifestations sociales, et que le langage est la conscience réelle, pratique.

A la suite de Wittgenstein, Kagame avait compris que « *le langage est une peinture de la réalité* ». La dynamique du langage est une expression d'un rapport entre l'homme et l'univers, une réflexion sur le réel. Kagame a compris que la langue est un moyen, un instrument de communication entre les hommes et qu'elle est directement liée à la pensée dont elle enregistre et fixe les résultats du travail. Ceci signifie que la langue étant un symbole, elle ne fait pas seulement appel à l'interprétation, mais aussi à une véritable réflexion philosophique. Donc la langue du point de vue de Kagame est imprégnée de philosophie c'est-à-dire elle véhicule des idées, elle est la sagesse parlée, l'expression de la pensée et de sentiment. C'est en ce sens que Heidegger considère le langage comme maison de l'être, et Kagame trouve que le langage est manifestation et source nourricière de l'existence d'un être. Par conséquent, il faut entreprendre la purification du langage pour qu'en fait soit mise à nu la pensée philosophique des Bantous. Pour ce faire, on peut dire avec Kagame qu'autant d'ontologie qu'il y a de langue.

Il n'est pas de philosophie sans expression linguistique. Nous insisterons d'abord sur quelques conséquences de ce truisme.

⁹² Ibid., p. 56

⁹³ Ibid., p. 93.

Une philosophie se présente en effet comme un système de concepts d'une nature spécifique, dont une langue naturelle est nécessairement le véhicule, à l'exclusion de tout autre mode d'expression. Nous disons : nécessairement, parce que nous pensons que la nature de la philosophie l'exige. A moins d'étendre déraisonnablement l'acception du terme, on reconnaîtra qu'il n'y a point de philosophies en actions, ni en spectacles. Si l'on consent à dire que tel comportement « exprime » une philosophie, c'est que l'on suppose à tort ou à raison qu'un certain commentaire peut lui être associé, et la philosophie n'est alors nullement exprimée par l'acte lui-même, qui ne saurait être que réponse à une question ou réaction à un stimulus, sujet généralement fort ambigu des énoncés interprétatifs qui seuls sont philosophiques. Une philosophie n'est pas un album d'images : c'est cela sans doute que Wittgenstein veut nous faire entendre lorsqu'il nous assure que la philosophie ne peut se dire, puisque, pour lui, ne se disent expressément que les faits, lesquels sont représentables en images. C'est cela que signifie le caractère inéluctablement théorique qui s'attache à la philosophie comme telle.

Mais, par ailleurs, les discours du philosophe ne se laissent jamais transcrire en un système symbolique formel, dont le code et les modes d'expression soient entièrement de même nature que ceux des mathématiques. S'il n'en était pas ainsi, on pourrait, en philosophie, réaliser le rêve leibnizien d'une caractéristique universelle, et substituer aux discussions, aux explications, aux disputes, un calcul. L'obstacle fondamental est ici que les concepts philosophiques ne se peuvent apparemment réduire à des relations ne mettant en jeu finalement que celles d'ensemble à élément, de tout à partie. Il en est certes de même pour bon nombre des notions exprimées par le langage dans son usage courant d'instrument de communication. Mais l'usage philosophique se distingue pourtant de ce dernier, en ce qu'il ne peut s'accommoder d'évoquer des images, de susciter des émotions : c'est à l'entendement que le philosophe s'adresse en dernier ressort, et si sa langue ne véhicule pas des concepts fonctionnant comme ceux de la science, elle véhicule néanmoins des concepts.

Une philosophie est un système symbolique, c'est-à-dire que les ouvrages qui la présentent sont constitués par des assemblages de signes. Nous venons de souligner que la substance de cette expression est de nature linguistique, c'est-à-dire que les segments élémentaires d'un discours philosophique sont eux-mêmes composés de segments construits selon les règles de la langue, et par conséquent déjà signifiants conformément à l'usage ordinaire. Dire que la parole joue ici le rôle d'une substance, c'est affirmer, notons-le, d'une part que le découpage en unités de « sens philosophique » ne coïncide pas nécessairement

avec le découpage en unités de sens commandé par la langue, d'autre part que le « sens philosophique » se surimpose éventuellement au sens immédiat. Il n'est pas trop malaisé de voir, pour la langue elle-même, comment la substance phonique de son expression se distingue de son contenu, puisque la première, ne signifiant pas, joue sans équivoque le rôle de substrat porteur d'information qui est celui de la substance. De là vient que l'usage philosophique de la langue s'apparente par certains traits à une cryptographie, et qu'une connaissance complète de la langue ne suffise pas nécessairement à en comprendre d'emblée un fragment détaché. Le signe philosophique sera donc, en général, une constellation d'énoncés de la langue. Il n'est pas rare, aussi, comme on sait, que le philosophe décide d'introduire, au niveau même de la langue naturelle, des néologismes, ou qu'il viole ou sollicite la grammaire en dissociant les éléments d'un mot ou en construisant des séquences en dépit de la syntaxe. Il s'agit le plus souvent alors d'abrégier l'expression d'un sens introduit au moyen de segments complexes de la langue, et de rendre plus manipulable le concept. La portée de ces termes techniques est quelquefois mal comprise. Certains y voient le reflet d'un amour latent du jargon clérical et de l'ésotérisme, d'autres la garantie d'une rigueur de pensée qui dépendrait de ses capacités combinatoires. En fait, si l'usage du terme technique est légitime et parfois nécessaire, dans les limites du bon goût, il n'autorise aucunement à traiter la philosophie comme une algèbre, et ne saurait être confondu avec celui du symbolisme autonome et fécond que se crée le mathématicien.

L'œuvre du philosophe peut bien, sans doute, être aussi quelquefois reçue comme objet d'art, et appréciée affectivement en tant qu'expérience intellectuelle particulière, avec « des palpitations de cœur » Mais si la philosophie existe à titre autonome, ce ne saurait être son premier et véritable dessein. Les systèmes qu'explicitement ou non elle construit sont des systèmes de concepts. La langue n'y saurait donc essentiellement servir d'inducteur pour l'évocation de sentiments et d'images. Elle ne sert pas à imiter une nature, ni même un pouvoir créateur supposé de la nature. Ainsi ce n'est pas le langage dans son épaisseur historique de produit des sociétés humaines dont elle devrait user comme d'une matière richement colorée ; il lui faut au contraire, pour s'exprimer, en raréfier la substance et en épurer les connotations, sans pouvoir cependant, sous peine de manquer son but, aller jusqu'à recourir au symbolisme totalement contrôlé d'une « langue » artificielle.

Mais chaque philosophie réalise à sa manière ce qu'on peut bien appeler une stylisation de la langue, et à chaque philosophie correspond ainsi très essentiellement un mode d'utilisation d'une langue naturelle. La philosophie n'est pas pour autant un art du langage,

non plus qu'une technique d'exégèse des textes. Ne pouvant se passer cependant de l'espèce d'opacité particulière au symbolisme des langues, tout en cherchant opiniâtement à formuler des concepts, les philosophies doivent se résigner à demeurer rebelles aux sûres transcriptions des algèbres, et à se trouver indéfiniment exposées aux contrefaçons captieuses des rhéteurs.

Quand on étudie le cerveau, le langage, c'est cette capacité dite « générative », c'est-à-dire capable de créer de nouveaux énoncés sans les avoir jamais entendus avant, que possèdent les Humains pour communiquer et surtout exprimer des notions abstraites. Plus encore, quand on étudie le cerveau, on sait que le langage est quelque chose de relativement artificiel : l'être humain n'a pas évolué pour exprimer le langage, c'est plutôt le langage qui est apparu spontanément dans son cerveau en recyclant des populations de neurones qui sont associées par exemple à la reconnaissance des formes pour les lettres et à la reconnaissance des sons pour les syllabes formantes. Stanislas a écrit un ouvrage à ce sujet « Les neurones de la lecture ». Il avait aussi remarqué et étudié les liens partiels qui unissent langage et capacités numériques... La pensée c'est déjà autre chose. Comme le langage elle possède un caractère génératif, mais s'il y a des aires spécifiques du langage dans le cerveau il n'y a pas d'aires spécifiques de la pensée. Par contre il y a un véritable concert cérébral, un concert changeant et fluctuant d'aires du cerveau qui par son harmonie crée la *conscience*, et dans cette conscience la pensée consciente, celle de tous les jours quand nous avons une idée en tête avant d'en parler.

Il ne faut pas sous estimer l'impact que la philosophie a sur notre vie de tous les jours. Beaucoup de choses que nous faisons, de valeurs en lesquelles nous croyons, de méthodes et de technologies usuelles n'auraient jamais existé sans les grandes idées de la philosophie qui les influence.

Or il y a eu un mouvement au XXème siècle, le « positivisme logique » qui a sous-tendu l'idée que tout ce qui valait la peine en sciences comme en philosophie pouvait s'exprimer dans un langage formel, donc notamment que toute la pensée était exprimable dans le langage. Si ce mouvement n'avait pas existé, nous n'aurions probablement pas d'ordinateurs à l'heure actuelle. Ce mouvement continue à nous influencer, comme il influence l'Internet (où l'on fonctionne par mots-clés et par hypertexte). Vannevar Bush publiait dans l'*Atlantic Monthly* un article qu'il avait intitulé « comme nous pourrions penser » dans lequel il prophétisait ce qui allait devenir notre « hypertexte » moderne, c'est-à-dire la capacité à

accéder directement aux informations rattachées à un mot ou une phrase, aux informations derrière elles. Cette façon de faire des liens, il le disait dans son titre, devait changer notre façon de penser, notamment en étendant notre mémoire, d'où le nom de la technologie qu'il avait développée pour « Extenseur de Mémoire ». Le texte pouvait donc changer la pensée, et l'hypertexte amener une « hyperpensée ».

C'est vrai que le langage influence la pensée car il influence déjà au moins la mémoire. Quand nous prenons des notes sur une feuille de papier nous y déposons des éléments dont peut se débarrasser un temps ce qu'en psychologie on appelle notre « mémoire de travail » ou encore « mémoire à court terme », celle que nous utilisons pour retenir un numéro de téléphone, et celle dans laquelle nous affichons vraisemblablement le sens des mots quand nous les lisons. Ainsi, l'invention de l'écriture, ne serait-ce que pour les mathématiques, a bien révolutionné la pensée parce qu'à partir du moment où on pouvait écrire on pouvait étendre nos capacités cérébrales en les externalisant, et donc étendre nos capacités de calcul. Le calcul ne devenait plus seulement mental mais littéral...

Il y a une vaste littérature scientifique pour prouver que le langage influence la pensée, qu'un francophone pensera différemment d'un anglophone et sans doute plus différemment encore d'un mandarinophone... Le fait d'avoir beaucoup de noms différents pour dire « neige » chez les Inuits ou « sable » chez les sumériens appuie l'expertise conceptuelle beaucoup plus poussée que la nôtre que ces peuples avaient de la neige et du sable.

Lera Boroditsky de l'Université de Stanford en 2001 publie un article intitulé « *Est-ce que le langage forme la pensée ? La conception du temps chez les anglophones et les mandarinophones* ». Son expérience vise à montrer que les anglophones et les mandarinophones ont une conception différente du temps.⁹⁴ Ceci provoque une controverse, mais en 2007 elle en réalise une autre avec notamment Jonathan Winawer où elle démontre quelque chose de très simple : en Russe il existe une distinction très nette entre deux nuances de bleu, les bleus plus clairs (« goluboy ») et les bleus foncés (« siniy »). Cette distinction fait que les russophones séparent plus facilement ces deux nuances de bleu dans un test de rapidité par rapport aux anglophones. Autrement dit, avoir deux mots différents affine leur perception même du bleu. La mise en évidence de cet effet *explicite* de l'influence de la terminologie

⁹⁴ Lera B, article *Est-ce que le langage forme la pensée ? La conception du temps chez les anglophones et les mandarinophones*

langagière sur la perception de la couleur chez l'Humain a été suivie par la découverte même d'un effet *implicite* par Guillaume Thierry et ses collaborateurs. Ceux-ci démontrent en 2009 qu'il existe une influence *inconsciente* du langage sur la perception des couleurs au niveau pré-attentif. Leur étude porte sur le Grec où il existe aussi une distinction verbale nette entre bleus clairs (« ghalazio ») et foncés (« ble »). En général on a appelé « observation (ou « hypothèse ») de Sapir-Whorf » l'observation assez ancienne du fait de la « relativité linguistique », c'est-à-dire que la vision du monde peut changer selon la langue :

*Le fait est que la "réalité" est, dans une grande mesure, inconsciemment construite à partir des habitudes linguistiques du groupe. Deux langues ne sont jamais suffisamment semblables pour être considérées comme représentant la même réalité sociale. Les mondes où vivent des sociétés différentes sont des mondes distincts, pas simplement le même monde avec d'autres étiquettes*⁹⁵

Pour finir l'article, paru dans *Cognition*, écrit par Barner, Inagaki et Li, évalue dans quelle mesure l'usage courant d'un langage basé sur les dénombrables et indénombrables, comme l'Anglais, amène à penser différemment les entités du monde par rapport à l'usage courant d'une langue comme le Japonais qui est plutôt basée sur la classification. Sa conclusion est qu'anglophones et nipophones ne séparent pas différemment les objets entre dénombrables et indénombrables mais que parler anglais, du fait de la fréquence de mots dénombrables qu'on emploie dans cette langue, induit à imaginer par défaut qu'un nom nouveau sera un objet dénombrable plutôt qu'une masse indénombrable. Une conclusion très intéressante de cette étude qui porte aussi sur la langue chinoise, c'est qu'il existerait un grand ensemble lexical universel, partagé par le Japonais, l'Anglais et le Chinois, mais que ce serait la *syntaxe* même de l'Anglais, entre dénombrable et indénombrables, qui permettrait aux anglophones de préciser cette distinction sémantique sur les quantités.

La pensée et le langage sont deux choses différentes qui s'influencent et se fécondent mutuellement. Mais si nous savons noter notre langage, nous ne savons pas encore noter notre pensée. L'existence d'un grand univers lexical dans l'article de Barner, Inagaki et Li va dans le sens platonicien que la pensée pourrait être l'affaire d'objets *universels*. Or si la pensée est bien universelle on pourrait l'exprimer d'une façon qui ne poserait pas le problème des langues qui est la traduction. Le langage est *intersubjectif*, c'est-à-dire qu'il repose sur un consensus historique presque totalement arbitraire (la lettre « A par exemple, était censée

⁹⁵ Lera op, cit, p. 23

représenter initialement une tête de bœuf, Rimbaud y verra dit-on la forme d'un sexe féminin) si bien que « cheval » ou « horse » n'ont pas plus de légitimité pour dénoter la réalité *cheval* (réalité que nous n'avons que le langage pour nommer ici, mais une photo serait déjà une chose différente et émancipée de la barrière du langage). Peut-être que la pensée serait *inter-objective*, c'est-à-dire qu'il existerait un moyen de communiquer sa pensée sans aucune barrière linguistique, parce que cette communication serait fondée non pas sur un consensus arbitraire mais sur une appréciation de la réalité partagée de façon *innée* par tous les humains, reposant non plus sur le fait d'être français ou chinois, mais sur le seul fait d'être un humain.

Le problème du rapport du langage et de la pensée se pose quand on commence à se demander dans quelle mesure le langage aide ou n'aide pas la pensée à penser. C'est donc un problème éminemment pratique en ce qu'il concerne notre capacité de penser et que cette capacité de penser est ce qui permet à l'Homme d'inscrire sa présence dans le monde par le moyen de l'action. Énoncé en ces termes : est-ce que le langage aide ou pas la pensée et est-ce que la pensée excède ou non le langage ?, la question du rapport entre le langage et la pensée est à la fois une question très importante et en même temps souvent aussi un faux problème. Question importante d'abord dans la mesure où la plupart des philosophes ont tenté d'y répondre en fonction des enjeux et exigences qui étaient celles de leur propre système de pensée.

Mais ce problème considéré abstraitement est dans une certaine mesure un faux problème. Faux problème dans la mesure où le langage et la pensée ne se situent pas au même niveau de réalité. C'est-à-dire qu'entre le langage et la pensée, il y a un peu, pour le dire métaphoriquement, la différence qu'il y a entre le fleuve et la nasse, entre le vent et le filet, on pourrait donc visualiser quelque peu poétiquement la pensée comme une pure puissance, un simple courant, et le langage comme un filet qu'on jette au beau milieu de ce courant, l'ensemble de nos proies formant ce que l'on va appeler la réalité.

Le langage comme moyen de capturer la réalité, cela signifie que, pour une part, le langage a été inventé ou aurait été inventé comme le suggère Nietzsche dans « Le Gai savoir » pour permettre à l'Homme en communiquant avec ses semblables d'imposer sa marque à une nature qui le dépasse⁹⁶. On pourrait dire en premier lieu que le langage est un moyen de perception au service de l'action. Le langage a donc une valeur fondamentalement pragmatique, ce qui ne signifie pas qu'il n'aurait qu'une fonction utilitaire. Le langage est une

⁹⁶ Nietzsche, *le Gai savoir*, p.18

sorte de perception articulée et il y a deux faces de la perception : la perception qui va de nous jusqu'au monde et qui est un auxiliaire de l'action (la perception est perception d'un monde sur lequel on doit pouvoir agir pour survivre).

Le problème du rapport entre le langage et la pensée c'est le problème de savoir si ce filet qui nous permet de capturer la réalité exprime ou non toute la puissance de la pensée. Ce qu'on peut dire c'est que d'une part la pensée a besoin du langage pour s'exprimer mais que le langage en lui-même n'exprime pas le tout de la pensée. C'est à travers le langage (faculté orale articulée de communiquer) que l'on pense mais que ce n'est pas dans la langue (système de signes relatif à un peuple, une civilisation, etc.) que l'on pense. La langue illustre le rapport spécifique, qu'à travers le langage, les hommes ont au monde, en fonction de leur environnement. Dire ce qu'on voit pour mieux voir ce qu'on dit : c'est la fonction pragmatique du langage qui sert à nous guider dans le monde et que les différentes langues actualisent en fonction d'un environnement géographique et historique toujours singulier.

Mais cette distinction entre langage, langue et pensée n'est pas selon nous la plus cruciale pour résoudre le problème qui nous occupe ici, maintenant. Il faut mettre à jour encore un autre niveau de réalité. Si l'on revient sur cette idée de la pensée comme puissance et du langage comme filet, il nous semble important de noter l'existence d'une sorte de *réalité intermédiaire* entre le langage et la pensée, réalité intermédiaire qui prend la forme de ce qu'on nomme en philosophie les catégories. D'Aristote à Kant, Gilles Deleuze. Elle a beaucoup évolué. Chez Aristote, la notion de catégorie semble vouloir épouser les formes du langage et établir une sorte de grammaire mentale, fondée sur les divisions de la langue grecque, qui a pour but de lever l'équivoque du sens.

Chez Kant, le rapport au langage n'est plus premier : les catégories sont des notions abstraites à travers lesquels notre entendement classe les objets du monde a priori. Par exemple, tout ce que l'on peut dire du monde, eu égard à la quantité, relève soit de l'unité, soit de la pluralité, soit de la totalité. A partir du vingtième siècle, on assiste à un nouveau changement dans la définition des catégories. Chez Cassirer, les catégories deviennent des formes symboliques, c'est-à-dire des schèmes de perception possible, culturellement construits. Cette idée, en passant à travers le structuralisme de Lévi-Strauss aboutit chez Philippe Descola à une définition des catégories comme expression d'un mode singulier de relation au monde.

Chez Deleuze, enfin, ce schème perceptif global se précise en différents types d'images ou signes, qui sont comme autant de lentilles à travers lesquelles on perçoit le monde. C'est à travers cette notion de catégories que le problème du rapport entre langage et pensée prend son sens.

En effet, les catégories se situent entre la pensée comme puissance et le langage comme filet. C'est la pensée qui devient filet sans être encore langage, c'est le langage qui est pensant sans être l'expression d'une pensée. Si la pensée est une puissance, les catégories seraient les gradients de cette puissance, et le langage l'expression de ce gradient en fonction d'un but propre à l'intérieur d'une langue définie. Les catégories sont des prismes qui à la fois diffractent la pensée et polarisent le langage. Penser les catégories comme réalité intermédiaire est important car cela signifie que le rapport entre langage et pensée est médiatisé par le rapport entre pensée et catégories d'une part et le rapport entre catégories et langage d'autre part. Le problème n'est donc même plus de savoir si le langage limite ou non la pensée et la pensée excède ou non le langage. Car les deux faces de la solution possible au problème ainsi posé sont erronées. Soit on dit que la pensée excède le langage et que le langage limite la pensée mais on oublie alors que toute pensée est déjà pensée catégorisée, expression d'une manière de se rapporter au monde. Soit on dit que la pensée se réduit au langage mais par là on réduit la puissance du langage, et on oublie qu'il est l'expression d'une perspective sur le monde, qui est moins sémantique que sémiotique.

La pensée analytique a cherché à rendre compte avec le maximum de précision et de rigueur l'aspect proprement descriptif du langage. Par exemple Wittgenstein dans le *Tractatus Logico-philosophicus* liait l'exigence de vérité à la possibilité d'une description complète d'un système⁹⁷. Mais justement, comme devait le montrer plus tard le logicien Kurt Gödel, la description complète d'un système n'est pas possible à partir des seules données du système lui-même, autrement dit il y a une incomplétude de la descriptivité. Incomplétude qui fera dire à Wittgenstein ensuite, dans son livre *De la certitude* :

*Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments ; au contraire, il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital.*⁹⁸

⁹⁷ Wittgenstein dans le *Tractatus Logico-philosophicus*, p.41

⁹⁸ Ibid., p. 41

Si le langage n'est pas une description complète du système pensé c'est parce que la production de nouvelles pensées par le langage lui-même crée une extension, une variation, une différenciation de ce système. Parce que le langage lui-même a aussi une fonction créatrice (c'est ce que nous indiquions en posant un rapport perceptif qui va du monde au sujet). C'est la raison aussi pour laquelle il serait réducteur de définir le langage comme simple moyen d'expression de la pensée, que ce moyen d'expression soit adéquat ou non. Comme le montrait l'écrivain allemand Heinrich von Kleist dans son texte " Comment les idées viennent en parlant " c'est aussi à travers le langage qu'on produit des idées.

Le langage c'est bien une manière de créer des idées quand le langage devient un processus même et non plus une sorte d'inventaire. Il y a une fonction descriptive du langage qui fait que ce qu'on dit n'excède jamais ce qui est présent à un moment donné en fonction de tel ou tel besoin. Mais quand le langage ne sert plus simplement à communiquer ce que l'on sait déjà, il prend la puissance de la pensée. C'est ce langage là qu'utilisent et forgent les grands poètes et littérateurs et c'est cette capacité à penser à travers les mots qui a fait les grands orateurs, qui ont, pour le meilleur ou pour le pire, conduit l'histoire de l'Humanité.

En somme pour Kagame, la philosophie en Afrique ne peut se défaire des éléments culturels. Quoi qu'on dise, l'ethnophilosophie est une philosophie en ce sens que l'être, que ce soit dans la philosophie européenne ou africaine, renvoie à la même chose, malgré que l'un soit statique (occident) et l'autre dynamique (bantou). En fait pour Kagame, il n'y a pas de philosophie sans linguistique en ce sens que l'étude comparée des langues de l'aire culturelle bantoue, constitue le lieu de la spéculation philosophique. Dans la mesure où dans les langues sont déposées les significations que les hommes ont données aux choses au monde, à l'existant, au sacré etc. Dans son travail Kagame a permis à la pensée bantoue de s'extérioriser philosophiquement selon son génie propre. Pour lui, pour mieux comprendre la philosophie des Bantous, il faudrait faire une analyse systématique de leur langue. Car la langue est le véhicule de la pensée et par conséquent de la philosophie. Que ce soit Tempels ou Kagame, ces penseurs de la philosophie africaine, versent tous deux dans de l'ethnophilosophie, ce qui les a valu la critique acerbe de Hountondji.

CHAPITRE III : CRITIQUE HOUNTONDJIENNE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE

Paulin Hountondji est considéré comme le chef de fil du courant critique de l'ethnophilosophie. Dans cet ouvrage, *Sur la philosophie africaine* », il se propose de circonscrire une certaine littérature africaine qu'il qualifie d'ethnophilosophie, en dégager les thèmes majeurs, montrer quel en a été jusque-là la problématique et rendre problématique cette problématique⁹⁹. Ainsi Hountondji critique l'ethnophilosophie pour montrer qu'il n'existe pas de philosophie collective, unanimiste et inconsciente comme le prétendent les ethnophilosophes à la suite de Tempels et Kagame. Il se donne pour tâche de définir un nouveau concept de philosophie africaine ainsi que les conditions favorables à l'essor d'une véritable culture philosophique sur le continent africain. En fait pour lui, le discours que tient l'ethnophilosophie est un discours qui s'adresse aux Occidentaux et non aux Africains. Il estime que ce discours prétendu philosophique n'est en réalité qu'une ethnophilosophie et qu'il y a urgence de réorienter la problématique philosophique africaine sur l'Afrique et de soumettre le discours philosophique aux Africains eux-mêmes. Pour ce faire, notre chapitre traitera de la considération exagérée qu'on fait de l'ethnophilosophie. En ce sens qu'elle est considérée comme une philosophie collective, unanimiste et inconsciente. Bref une philosophie de tous les Africains.

I. L'ETHNOPHILOSOPHIE COMME IDEOLOGIE

On peut définir l'ethnophilosophie comme, de recherches qui reposent en tout, ou en partie sur l'hypothèse d'une vision du monde d'une philosophie collective. Elle se base sur les récits de certains ethnologues et cherche à trouver dans ceci un caractère philosophique qu'ils pourront nommer philosophie africaine.

La problématique de l'ethnophilosophie africaine a vu le jour avec la publication en 1945 de *La philosophie bantoue* par Placide Tempels (1906-1977). Cet ouvrage retentissant correspondait à son époque, à une réhabilitation des valeurs nègres, Tempels n'était pas un philosophe. Et il n'était pas africain. C'était un moine franciscain belge et missionnaire au Congo.

⁹⁹ Paulin H., sur la philosophie africaine, Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976. p 12.

Les idées de Tempels représentaient un progrès en substituant à la notion de « nègre sans culture » définie par Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, la notion de "culture nègre". Mais tandis que chez Hegel, l'inertie des peuples noirs est irrémédiable parce qu'ils n'ont pas de culture, pour Tempels, cette inertie *est* culturelle. Selon Tempels, le dépassement de cette inertie est clair : « La civilisation bantoue sera chrétienne ou ne sera pas ». À la suite de Tempels, le philosophe rwandais Alexis Kagame (1912-1981), a publié dans la même perspective d'évangélisation *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* (1956) et *La philosophie bantu comparée*.

On différencie deux formes de philosophies: la philosophie africaine proprement dite, est l'ensemble de textes et de discours explicites, et la littérature d'intention philosophique et la « philosophie » au sens impropre, souligné ici par les guillemets, représente la vision du monde collective et hypothétique d'un peuple donné.

En fait pour soumettre les Africains à leur vision du monde, les Occidentaux, vont tenter de faire plaire aux Africains en leur brandissant des éléments de leur culture en philosophie.

Pour lui, « *l'ethnophilosophie est une philosophie qui se prend à tort pour une métaphilosophie, une philosophie qui plutôt que de fournir ses propres justifications rationnelles se réfugie paresseusement derrière l'oralité d'une tradition et projette dans cette tradition ses propres thèses, ses propres croyances* »¹⁰⁰.

Du point de vue de sa genèse l'ethnophilosophie était déjà en gestation dans la négritude. Cependant l'ethnophilosophie ne prend effectivement corps qu'à partir de la publication de *La Philosophie Bantoue* du Père Tempels. L'ethnophilosophie, tout comme la négritude se propose de dégager et de rendre compte d'une pensée, d'une culture, en un mot d'une civilisation africaine unanimiste qui, en réalité n'existe nulle part que dans la pensée de Tempels lui-même. C'est une confusion d'un usage populaire, idéologique du concept de philosophie et d'un usage rigoureux, scientifique. En effet dans chaque société il existe une pensée spontanée véhiculée par la littérature orale et se traduisant dans la vie concrète du groupe par des attitudes existentielles comme les coutumes, les traditions, les rites et de comportements de toutes sortes. Cette pensée est une vision du monde, un système de représentation du monde sous-jacente au comportement de l'individu et du groupe. Il s'agit d'un élément stable qui subsiste au changement, à l'évolution, il est comme innée, substantiel au sujet. Ainsi, l'ethnophilosophie échappe au temps, elle est une philosophie inconsciente,

¹⁰⁰ Ibid., pp 65-66

enfouie dans le psychisme collectif marquant ainsi une identité culturelle du groupe. En ce sens, elle n'est pas non plus une philosophie, mais une aptitude à philosopher qu'on peut retrouver dans toutes les sociétés humaines.

1. Une philosophie collective et unanime

Hountondji s'insurge contre Tempels en ce sens qu'il part d'un seul peuple, les baluba Kassai, considère leurs cultures, leur notion de force vitale et la généralise à tous les africains. Déjà, il faut le noter, Tempels abdique au principe de la logique, selon lequel de la partie on ne peut déduire le tout. Autrement dit, partant d'une seule ethnie, qui par ailleurs est une infime partie du peuple bantou, Tempels remonte à tous les africains en général. C'est ce qui n'est pas possible ou du moins contradictoire. Car, ce que le Bantou pense n'est pas la même chose qu'un arabe pense par exemple. Par conséquent, la procédure que Tempels utilise afin de généraliser les résultats de son étude à tous les primitifs est erronée.

Idéologiquement, l'effort de l'ethnophilosophie consiste à empêcher chez le dominé toute prise de conscience de sa condition réelle de dominé et d'esclave en le dépréciant à l'histoire. C'est ce qui ressort de l'analyse de Towa où il pense qu' à l'heure où se creuse partout sur notre continent le fossé entre oppresseurs et opprimés, à l'heure où se radicalisent les divergences politiques, l'ethnophilosophie prétend que nous avons toujours été, que nous sommes et serons toujours unanimes¹⁰¹. Et pourtant, puisqu'en ce domaine, elle n'a affaire qu'à elle-même, elle devrait résoudre les problèmes qu'elle se pose et qui ne lui sont pas imposés par la variété infinie des objets. La richesse inépuisable des choses qu'elle a en soit définitivement incapable pourrait nous faire perdre toute confiance en elle et engendrerait le scepticisme.

L'ethnophilosophie veut se développer comme un courant dominant au sein de la littérature philosophique africaine. Si l'ethnophilosophie est une tentation permanente de la philosophie, si les ethnologues ont toujours cédé à l'envie de théoriser et de tirer des conclusions hâtives de leur philosophie, de leur pratique, cela ne veut pas dire qu'ils sont des philosophes. À dire vrai, il n'y a pas et il ne saurait y avoir de philosophie bantoue ou rwandaise, dioula, akan, européenne ou américaine si l'on entend par là la présence d'une pensée hypothétique homogène populaire à laquelle tous les bantu, rwandais ou dioula, etc. auraient adhéré massivement et unanimement. Cela enferme dans le particularisme, le culturel

¹⁰¹ Marcien T., *essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Clé, 1981. p.25

et le traditionnel. La notion de philosophie collective est aberrante. Penser le contraire correspondrait à la manifestation d'un manque à penser individuel à l'égard de ces peuples et de ces civilisations. Il n'y a pas une philosophie africaine commune et immuable spécifique une fois pour toutes à l'Afrique. Dès lors, il faut chercher la philosophie, disons la philosophie africaine, non seulement ailleurs, mais autrement.

2. Une philosophie inconsciente sans méthode

La philosophie bantoue de Tempels est une ethnophilosophie et celui qui la pratique, c'est-à-dire le bantou est comparé à Monsieur Jourdain de Molière c'est à dire un philosophe qui s'ignore et fait de la philosophie spontanée, mieux un sujet humain qui pense philosopher sans philosopher. Ceci pour dire qu'on ne fait pas de la philosophie inconsciemment. Car cette dernière est réflexion, et qui dit réflexion, dit retour sur soi. Par conséquent, une introspection ne peut être inconsciente. Comme pour dire : *je ne pense que, je ne pense pas*. Bref, la philosophie est pensée et il n'y a pas de pensée inconsciente. Pourtant les dire suivant de Tempels sont riche de message

*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 conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaissent dans nos paroles, et acquiescent en disant : « tu nous as compris complètement, tu « sais » à la manière dont nous « savons ».*¹⁰²

De plus, cette démarche ne respecte non plus la démarche des ethnologues parce qu'elle n'est pas explicative et bien plus elle trahit leur méthode d'approche. Hountondji refuse aux entreprises alignées de l'ethnophilosophie le nom de philosophie. Car leurs travaux aux yeux de Hountondji ont une valeur non philosophique au sens rigoureux du terme. Il oppose le sens populaire de la philosophie à son sens le plus rigoureux. La philosophie au sens populaire n'a rien à voir avec la philosophie en tant que discipline. Il est tout aussi absurde de parler de biologie ou de physique inconsciente que de parler de philosophie inconsciente comme le fait Tempels en disant que la Philosophie bantoue est inconsciente et immuable, commune à tous les africains. Pour Hountondji, on ne peut tirer des coutumes, des contes, des légendes, des proverbes, des mythes et devinettes etc., qu'une vision du monde, une sagesse relative à une ethnie, mais en aucun cas une philosophie à proprement parler. Cette entreprise pseudo philosophique n'est en fait qu'une forme d'ethnologie et c'est

¹⁰² Paulin H., *Sur la philosophie africaine, Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976. p.24

pourquoi Hountondji préfère parler d'ethnologie à son égard. La philosophie Bantoue de Tempels n'est qu'une recherche imaginaire d'une philosophie. Elle est donc une étude ethnologique à prétention philosophique. Ce que Towa qualifie de philosophie sauvage.

La réflexion philosophique est un besoin parmi tant d'autres et comme telle, elle serait un effort de mise en ordre du monde. Le philosophe cherche le vrai mais le vrai n'est pas encore le réel, car le vrai reste enfermé dans le cadre du jugement. Par conséquent, dit-il :

*La question de savoir si nous avons ou non une philosophie, doit donc être résolument subordonnée à l'examen impartial et au jugement objectif de la valeur intrinsèque de la philosophie, au sens européen du terme et au rôle qu'elle est susceptible de jouer relativement à notre dessein fondamental.*¹⁰³

On peut dire que pour le philosophe camerounais, l'ethnophilosophie est une anti-philosophie, car le philosophe doit s'inspirer de la science ou, mieux, des sciences. Or, les sciences ne s'éclairent que par des théories qui dépassent les sens. Ces théories ne sont pas celles qu'imaginent les savants pour faire progresser leurs disciplines. Elles sont pour le philosophe une recherche de principes. Toute connaissance doit impérativement passer sous le crible de la raison. Et si la raison peut être à la fois le sujet et l'objet de la critique, c'est qu'elle est ce pouvoir spécifique et parfaitement original que possède la pensée d'opposer à ce qui est ce qui doit être. Elle doit imprimer à la pure et simple existence, ce qu'elle ne crée pas et que seule l'expérience peut lui révéler. Le sceau d'une nécessité et d'une universalité doit exprimer son exigence normative. L'acte propre de la pensée est le jugement qui décide de toute chose comme d'un cas relevant d'une règle. L'objet propre de la philosophie, comme connaissance de la raison humaine émane des conditions nécessaires à l'exercice légitime de sa propre normativité. Or, dit Towa,

*La philosophie populaire recherche moins la pénétration intellectuelle que l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré ou la religion. Elle croit trouver dans ce zèle brûlant un raccourci vers le vrai, lui épargnant de suivre le long chemin de culture philosophique, le mouvement riche et profond à travers lequel seul l'esprit parvient au savoir. Le résultat décevant en est en fait la présomption d'idées toutes faites qu'on n'estime pas utile de soumettre à la discussion (...) Le recours au sens commun, à la pureté de la conscience ou à l'innocence du cœur comme fondement ultime des « vérités avancées » par la philosophie populaire ruine en fait toute possibilité de dialogue et d'accord entre les hommes.*¹⁰⁴

¹⁰³ M. Towa, op., cit. p 28

¹⁰⁴ Ibid., p 22

La réflexion qui caractérise la philosophie doit prendre la forme d'un reflux de la pensée sur ses propres sources vives qui lui permet de se ressaisir comme l'origine du sens qu'elle confère à ses objets et à ses œuvres. Loin que les réponses à ses questions soient déjà quelque part dans l'au-delà d'une transcendance plus ou moins inaccessible, elles ne se découvrent que progressivement dans leurs liens, aux problèmes que l'esprit peut et doit se proposer, comme autant de tâches à accomplir. Pour cela, comme toute connaissance digne de ce nom, la philosophie vise bien cette valeur de vérité qui se définit par l'accord de la pensée avec son objet. Mais son objet à elle, c'est le critère de cette vérité qui ne qualifie pas seulement les solutions, mais les problèmes eux-mêmes. Le lieu qui lui revient en propre ne se situe pas dans le ciel :

La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodiques.» Or, l'ethnophilosophie n'est rien d'autre que le témoignage des sociétés tribales, ethnocentriques. Elle se ramènerait à la problématique centrale de la pensée tribale. La problématique de l'ethnophilosophie n'est que la pratique victorieuse d'une pensée douteuse et mythique. Or, la mentalité mythique érige directement un comportement individuel en norme universelle de comportement, une opinion individuelle en vérité universelle, du seul fait qu'il s'agit du comportement de la volonté ou des déclarations d'une individualité, homme ou dieu posé comme exemplaire (...) Ce qui caractérise donc essentiellement un esprit mythique, c'est son inaptitude ou son renoncement à penser, à réfléchir d'une manière personnelle et autonome.¹⁰⁵

Le mythe prôné par l'ethnophilosophie ne peut être de la philosophie, car le mythe est une invitation à la divagation émerveillée de l'esprit à travers le temps et l'espace. La philosophie, quant à elle, refuse de livrer les hommes à la tyrannie, ennemie de la liberté et de la pensée. Son rôle est seulement de penser les croyances mythologiques tout en les pesant et les soupesant sous le regard vigilant de l'esprit. Toute l'évolution ultérieure de l'ethnophilosophie traduit les ruses inopérantes d'une civilisation incapable de surmonter les apories soulevées par son propre développement.

3. Un élément de l'oralité

Cette critique faite par Hountondji à l'ethnophilosophie semble revêtir une importance pour la pensée africaine en ce sens qu'elle repositionne la question de l'oralité, de l'écriture et de l'existence de la philosophie. En effet, l'auteur retire par cette critique l'Afrique du champ

¹⁰⁵ Ibid., p 32

de l'oralité en général. Car l'occident l'avait considérée comme un continent uniquement oral. Bref, Hountondji repositionne cette question en ce sens que, l'oralité ne pouvait pas donner naissance à une philosophie scientifique, c'est-à-dire constatable par un grand public.

La promotion de l'oralité faite par l'ethnophilosophie dans la philosophie africaine, est centrale en ce sens que l'ethnophilosophie considère les connaissances qui se trouvent dans l'oralité africaine, et les brandit comme étant de la philosophie, dans l'histoire de la philosophie en Afrique disons-le d'abord avec Hountondji qu'il est difficile, à repérer de la philosophie dans la tradition culturelle africaine. Nous avons signalé avec Hountondji plus haut également la difficulté de l'émergence d'un discours proprement philosophique, critique soutenue par l'effort théorique d'un sujet individuel dans une civilisation dominée par l'oralité.

Dans la critique portée à l'ethnophilosophie de Tempels, plusieurs auteurs lui font le reproche, de généraliser la vision des balubas au reste des Bantous. La critique de Hountondji est la plus systématisée car elle embrasse l'ethnophilosophie dans ses différentes approches. Selon le béninois, l'ethnophilosophie est la description d'une vision du monde implicite¹⁰⁶ et inexprimée, c'est-à-dire que selon la conception de Tempels, la philosophie africaine partant de la considération de la philosophie bantoue, est une manière de pensée commune à tous les peuples africains. Car les éléments de la culture africaine sont plus présents dans l'oralité et il faut le dire ici que selon, les formes graphiques qui existaient à cette époque étaient réservées aux seuls initiés.

Si Hountondji insiste sur le rôle de l'écriture dans l'élaboration de la philosophie africaine, c'est sans doute dans le but de lever les équivoques au sein d'une Afrique où l'oralité a, à un certain moment de son évolution, pris une part active. On le sait, la civilisation africaine traditionnelle est fondamentalement une civilisation de l'oralité. Ce qui revient à dire que pendant longtemps, la littérature orale a constitué le socle même de la littérature négro-africaine. Cette forme de littérature a été pratiquée depuis des siècles et transmise fidèlement par des générations de griots dont les mémoires ont constitué les archives mêmes de la société. Ce qui nous permet de comprendre le rôle prépondérant joué par les griots, véritables maîtres de la parole dans nos sociétés traditionnelles.

¹⁰⁶ Paulin H., *sur la philosophie africaine*, Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976. p.35

Mais, une inquiétude demeure tout de même. Pourquoi Hountondji se borne-t-il à soutenir qu'il ne peut y avoir de philosophie que sous la forme de l'écriture, en dépit de la richesse avouée de la littérature orale au sein de la civilisation négro-africaine. Pourquoi la philosophie africaine doit-elle se développer comme forme de littérature précisément sous l'angle de l'écriture? De telles inquiétudes en appellent immanquablement une autre : que reproche-t-on à la littérature orale ; jadis trésor inestimable pour les peuples d'Afrique?

Hountondji semble avoir perçu les faiblesses caractéristiques de la littérature orale en même temps qu'il relève les atouts de l'écriture :

La tradition orale aurait plutôt tendance à favoriser la consolidation du savoir en un système dogmatique et intangible tandis que la transmission par la voie d'archive rendrait davantage possible, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, la critique du savoir. Ce qui prédomine dans la littérature orale, c'est la peur de l'oubli, la peur des défaillances de la mémoire, puisque celle-ci est abandonnée à elle-même, sans recours externe ni support matériel. L'homme est alors obligé de garder jalousement tous ses souvenirs, de les évoquer sans cesse, de les répéter continuellement, les accumulant et les entassant en un savoir global, tout entier présent à chaque instant, toujours prêt à être appliqué, perpétuellement disponible. L'esprit, dans ces conditions, est trop occupé à préserver le savoir pour se permettre de le critiquer. La tradition «écrite», au contraire, en recourant à un support matériel, libère la mémoire qui peut désormais se permettre d'oublier, d'exclure provisoirement, de mettre en cause, d'interroger, étant sûre, d'avance, de pouvoir retrouver au besoin, à tout instant, ses acquis antérieurs. Garante d'une mémoire toujours possible, l'archive rend superflue la mémoire actuelle et libère de ce fait les audaces de l'esprit.¹⁰⁷

La littérature orale se voit taxée de dogmatique et par conséquent de cumulative. C'est dire que dans les traditions de l'oralité, on est soucieux de la préservation et de la conservation du savoir. On le tient jalousement au sein d'un système qui, par conséquent, se veut réfractaire à toute évolution. C'est la raison pour laquelle dans nos sociétés africaines traditionnelles, nous assistons à une segmentation de la vie et de la communauté suivant le rang et la fonction qu'on occupe au sein de cette communauté. Il y a à côté de la caste des dignitaires, celles des forgerons, des chasseurs, des griots ;...Aux griots, se trouve dévolue la garde du savoir. Ils sont les dépositaires de la tradition orale. Ici on ne devient pas griot par l'effet d'un accident de la nature mais on l'est, ou pour être plus précis, on naît griot, suivant son arbre généalogique.

Sans un quelconque support matériel ; seulement avec la complicité de la mémoire, le griot conserve jalousement le savoir hérité de son père, qu'il va à son tour léguer à ses

¹⁰⁷ Ibid., p.131

descendants. On assiste dans la tradition orale à une transmission du savoir en vase clos, laquelle transmission obéit à un principe dogmatique et cumulatif. On se contente simplement d'amasser et d'entasser le savoir de façon absolue, sans une quelconque preuve matérielle. Sous cet angle, se trouvent exclues la libre critique, la discussion, conditions nécessaires à l'évolution même du savoir.

À l'analyse, nous constatons que la caractéristique essentielle de la littérature orale est d'être « non démocratique ». En d'autres termes le savoir n'est pas diffusé, comme nous l'avons souligné, dans toutes les composantes de la société. On appréhende, au contraire, ce savoir-là comme un privilège dont la nature aurait doté l'individu et, par conséquent, pas question de le partager au risque de perdre ce privilège-là. Une telle absence de démocratisation du savoir qui impliquerait à son tour sa large diffusion l'éloigne de toute critique. On ne peut critiquer que ce qu'on a devant soi, ce dont on a pris amplement connaissance. Or, dans le cadre de la littérature orale, on ne peut y accéder si au préalable, on n'y est prédestiné. Comment se permettre donc de critiquer ce à quoi on ne peut accéder?

Tout le contraire est la situation qui se vit dans les sociétés européennes, où la transmission du savoir repose sur l'écriture, et où en plus, on assiste à une démocratisation de l'écriture, et par conséquent du savoir qu'elle est censée porter et diffuser. L'individu, pourvu qu'il en ait les aptitudes accède librement au savoir. De cette liberté d'accès découle une liberté d'appréciation, d'où une libre critique qui se fait le plaisir d'ébranler le socle absolu, définitif et dogmatique sur lequel ce savoir voudrait reposer.

Ainsi, non seulement l'écriture a le précieux avantage de consigner, d'inventorier et de cataloguer ce qui se dit et ce qui se conçoit, contrairement à l'oralité, sans cesse soumise à l'oubli, mais rend possible par la même occasion la libre critique, véritable sève nourricière de la philosophie. C'est ce que résume Hountondji en ces termes :

La verve critique ne peut se déployer, et l'élan iconoclaste se donner libre cours, que pour avoir au préalable placé en lieu sûr, à l'abri de toute attaque, ce qu'on prétend ensuite détruire.

Telle est la vraie fonction de l'écriture (empirique) ; elle confie à la matière (livre, document, archive, etc.) un rôle de sauvegarde qui serait autrement dévolu à l'esprit et libère en conséquence celui-ci pour des inventions nouvelles susceptibles d'ébranler les anciennes, voire de les condamner définitivement.

Or, si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la philosophie, si l'on admet qu'elle est histoire plutôt que système, mouvement perpétuel de critique et de contre critique plutôt qu'assurance tranquille, on comprendra qu'elle puisse s'accomplir pleinement que dans une civilisation de l'écriture (au sens empirique).¹⁰⁸

La philosophie, pour exister, a besoin d'un support matériel (livre, document, archive, etc.) Mais ce support ne peut se maintenir que grâce à l'écriture. Avec l'écriture, le savoir non seulement se trouve en lieu sûr, par conséquent l'individu peut se permettre d'oublier provisoirement, mais aussi se trouve soumis à la critique, le seul canevas par lequel peut se développer la philosophie. L'écriture, et partant les livres apparaissent comme un support essentiel pour la diffusion du savoir.

Toutefois, il ne s'agit pas pour Hountondji de signer à travers ce procès de la littérature orale, l'arrêt de la mort de celle-ci. La littérature orale constitue un trésor inestimable au sein même de la civilisation africaine, mais, c'est au prix d'une mutation essentielle qu'on pourra parler de philosophie, comme il le souligne :

Ces contes moraux, ces légendes didactiques, ces aphorismes, ces proverbes expriment non une recherche mais au mieux les résultats d'une recherche, non une philosophie mais tout au plus une sagesse ; et que c'est seulement aujourd'hui que nous pouvons, en les transcrivant, leur conférer éventuellement valeur de documents philosophiques, c'est-à-dire de textes pouvant servir de support à une réflexion critique et libre.¹⁰⁹

La littérature orale, dans ce contexte, ne peut être validée et intégrer le champ de la philosophie qu'à condition d'être transcrite.

Assumer que la philosophie africaine n'existe que sous la forme d'une littérature écrite, c'est en faire l'affaire d'une élite, d'un cercle restreint d'hommes, passant pour des initiés.

N'empêche, pour Hountondji, la philosophie africaine doit reposer sur la littérature écrite ; certes, mais une littérature écrite par des Africains eux-mêmes. Pareille précision répond ici à une interrogation de premier plan qui est ou peut être philosophe africain?

À tort ou à raison, l'histoire de la pensée voit dans le révérend père Placide Tempels, l'auteur de *La philosophie bantoue*, le précurseur de la philosophie africaine. On se risque à affirmer que Tempels est à la philosophie africaine ce que Socrate est à la philosophie

¹⁰⁸ Ibid., p.132

¹⁰⁹ Ibid., p.134

grecque. Mais à l'encontre d'une telle comparaison, il faut souligner ceci : Socrate n'a pu être à l'origine de la philosophie grecque que parce qu'il est d'abord et avant tout Grec d'origine. En clair, Socrate est un grec ; quoi de plus normal qu'on lui ait attribué la paternité de la philosophie grecque. Dans le cas du Père Tempels, les données ne sont pas du tout les mêmes. Tempels, en effet, est un missionnaire belge de l'ordre des franciscains.

Au moment de la parution de son livre, il exerçait alors sa mission au Congo -Belge (ex-Zaire, aujourd'hui République Démocratique du Congo). Seulement, le mérite de Tempels est d'avoir écrit sur un peuple du Congo : les Bantous. Pour être en accord avec l'esprit du livre de Tempels et même celui de ce Mémoire, nous disons tout simplement que, Tempels, faisant preuve d'un paternalisme naïf a parlé à la place des Bantous. Il n'a fait que présenter sa conception au sujet des Bantous là où il pensait décrire leurs conceptions, leurs visions du monde, de l'existence. Tempels n'est qu'un Européen qui s'est tout simplement servi des Bantous comme prétexte pour satisfaire ses goûts exotiques et ceux de ses frères Européens.

L'œuvre de Tempels est le déclic qui a provoqué un certain regain d'activité au sein des intellectuels Africains et même Européens. Mais, par rapport à Socrate, Tempels s'inscrit dans une logique de rupture. C'est dire que si Socrate en tant que Grec a suscité la philosophie grecque, Tempels d'origine belge, ne pouvait être à l'origine de la philosophie africaine. Plus encore, l'œuvre de Tempels, en dépit de ses apparences africaines ne s'inscrit nullement au sein de la littérature philosophique africaine ou d'une quelconque forme de littérature d'essence africaine que ce soit. De l'avis de Hountondji, l'ouvrage de Tempels prend plutôt place au sein de l'«ethnophilosophie» occidentale. Il en est même le précurseur. À aucun moment, il ne pourrait s'agir d'une œuvre de philosophie africaine.

C'est au nom d'une telle démarcation que Hountondji écrit :

L'africanité de notre philosophie ne résidera pas forcément dans ses thèmes, mais avant tout dans l'appartenance géographique de ceux qui la produisent et dans leur mise en relation intellectuelle. Le meilleur africaniste européen reste un Européen, même et surtout s'il invente une «philosophie» bantu. Par contre, le philosophe africain qui pense dans Platon ou dans Marx et qui assume sans complexe l'héritage théorique de la philosophie occidentale pour l'assimiler et le dépasser, fait œuvre authentiquement africaine.¹¹⁰

Ce qui importe aux yeux de Hountondji c'est moins ce dont on parle ou ce qui se dit que l'origine de celui qui parle. On ne peut affirmer l'existence d'une philosophie africaine

¹¹⁰ Ibid., pp 48-49

qu'en faisant jouer en premier lieu la variable géographique, c'est-à-dire ne considérer que l'appartenance de tous ceux qui écrivent à une et unique Mère- Patrie : l'Afrique. Celle-ci demeure la caractéristique commune à tous les auteurs.

En effet, si l'Africain reste d'abord et avant tout, originaire d'Afrique, et l'Européen celui qui est originaire d'Europe ou encore l'Américain celui qui est originaire d'Amérique, il ne saurait en être autrement pour toutes les manifestations de la culture, la philosophie y compris. C'est dire que la première condition pour qu'il y ait une philosophie africaine, c'est que cette philosophie puisse provenir d'Afrique, en d'autres termes, qu'elle soit une philosophie écrite par des Africains. Le premier critère demeure donc l'appartenance géographique des auteurs. Voilà pourquoi, ni Tempels, ni Radin encore moins Marcel Griaule et les autres, ne peuvent trouver place de par leurs œuvres au sein du système de pensée africain. La nouvelle orientation de la philosophie africaine implique dans un premier moment qu'il y ait une littérature écrite par des Africains à l'exclusion de tout autre intellectuel originaire d'un autre continent ; ou même d'un Africain qui aurait exclusivement reçu une formation occidentale.

En ce sens, on considère l'ethnophilosophie comme étant une philosophie qui se prend à tort pour une méta philosophie, philosophie qui, au lieu de se poser des questions sur ce qui est, fournit plutôt projette ses propres justifications rationnelles à travers les mythes, les proverbes les rites..., et se réfugie derrière l'autorité d'une tradition orale ou du moins à domination orale pour projeter dans cette dernière ses propres thèses, ses propres croyances. Autrement dit, le travail de Tempels s'était basé sur des éléments ethnologiques, de plus ce dernier pour montrer que les bantous ont une philosophie, a plutôt considéré leurs traditions brutes sans aucun changement ni critique.

II. L'ETHNOPHILOSOPHIE COMME DISCOURS DE L'AMALGAME

1. Philosophie et culture

Hountondji déplore cette manière de voir et pense pour sa part que la philosophie ou la science en Afrique doit se défaire des éléments de la culture afin de mettre sur pied une philosophie digne pour l'Afrique. C'est-à-dire une philosophie qui se hisse sur le plan universel. En d'autres termes, une philosophie qui ne serait pas seulement une affaire des africains en particulier, mais une pensée ayant sa valeur au-delà du continent africain et ainsi sur le plan scientifique. Cette philosophie, de la considération de Hountondji, ne doit plus être cette pensée entachée de fanatisme et de croyances vulgaires. C'est pourquoi il rejette

l'unanimisme, de la vision du monde supposée être commune aux Négro-africains que Tempels dégage en partant des proverbes, coutumes et traditions.

En effet, si Hountondji rejette cette vision unanimiste c'est simplement parce que la pensée philosophique est individuelle et non collective. De surcroît, la philosophie n'est pas la politique où tout le monde adhérerait sans raison au préalable. Cela signifierait aussi qu'en philosophie c'est l'effort de penser par soi-même, on ne pense pas pour autrui. Hountondji, fait un rapprochement entre la littérature pour ne pas parler de philosophie de Tempels et celle de Lévy-Bruhl, qui privilégie le particularisme et le culte de la différence en distinguant la raison du civilisé de celle de la mentalité prélogique du primitif.

Si la philosophie est réflexion dans son essence comme nous l'avons dit plus haut, alors, nous pouvons affirmer avec Hountondji qu'elle est

Débat théorique illimité, prenant corps dans une littérature une espèce particulière, et se poursuivant sous cette forme de génération en génération ; débat où l'élément essentiel reste la libre confrontation des hypothèses, en vue d'une vérité qui n'est jamais atteinte que partiellement¹¹¹.

2. Philosophie et négritude

En effet, du point de vue de Hountondji, l'ethnophilosophie était déjà en gestation dans la négritude et son éclosion s'est faite effectivement à partir de l'apparition de la philosophie bantoue du père Tempels. L'ethnophilosophie tout comme la négritude se propose de dégager ou de donner sens à une pensée, une culture, bref rendre compte d'une civilisation africaine de l'oralité, unanimiste. Cette démarche selon l'auteur Paulin Hountondji est issue d'une confusion d'un usage populaire ou idéologique que chaque société fait du concept de philosophie et d'un usage rigoureux ou scientifique.

En fait dans la vie courante, il existe une confusion sur le sens de la définition de la philosophie. Ils la définissent généralement comme une pensée tout court ; et en ce sens, tout le monde philosophe. Or, Hountondji veut en finir avec cette conception, c'est pourquoi il redéfinit la philosophie dans un cadre scientifique et rigoureux afin qu'elle ne soit plus une affaire du public qui ne s'y connaît pas. Cependant, il faut noter que dans chaque société, il existe des formes de pensée véhiculées par une sorte de littérature orale et se traduisant dans la vie quotidienne, concrète d'un groupe par des attitudes existentielles se trouvant ainsi dans

¹¹¹ Ibid., pp.65-66.

les coutumes, les traditions, les rites etc. Cette manière de voir les choses est un système de représentations du monde sous-jacentes au comportement de l'individu et du groupe.

Il s'agit là d'un élément stable qui résiste au changement, à l'évolution, en somme, il est comme inné. L'ethnophilosophie aux yeux d'Hountondji échappe au temps et à l'espace. Elle est une philosophie inconsciente, enfouie dans le psychisme collectif marquant ainsi une identité culturelle du groupe d'où elle est tirée. Pour cela, elle demeure moins une philosophie qu'une aptitude à philosopher. Il faut tout de même noter que pour Hountondji, la philosophie au sens strict, théorique et scientifique est une discipline spécifique dans la connaissance humaine ayant un objet particulier et également une méthode déterminée. Elle prend corps, dans une littérature écrite car pour lui, la forme écrite est la condition par excellence d'existence historique de la philosophie et de son développement.

3. L'ethnophilosophie comme discours aliéné

L'idée forte qui se dégage ici c'est celle d'une réorientation du projet philosophique africain. Hountondji voudrait que les africains arrivent à penser librement leur philosophie, sans qu'ils aient à la calquer sur les travaux ethnologiques antérieurs, même si ceux-ci en arrivent à affirmer l'existence d'une philosophie bantoue ou africaine. Il est vrai, chaque société, chaque collectivité, organise en Afrique, comme partout ailleurs, ses activités et son comportement en vue de certains objectifs fondamentaux et de certaines valeurs essentielles, conformément à certaines normes, à certaines éthiques, s'imposant au respect de tous. Ces normes peuvent reposer sur des mythes, sur des récits sacrés qui ont pour héros des êtres plus ou moins surnaturels. Mais cela ne doit pas être traité de philosophique car la démarche philosophique se caractériserait selon par une liaison intime entre le souci de connaître rationnellement, méthodiquement, la réalité des choses et une bonne volonté de prendre appui sur ce savoir pour définir l'orientation profonde, absolue que doit adopter le comportement humain.

Il est vrai, avec le mythe, l'homme crée la première culture, humanise le monde, c'est-à-dire l'organise à une totalité directement ou indirectement anthropocentrique. Mais en définitive, l'univers mythique, parce qu'il se fonde sur l'autorité de la tradition, ennemi de toute critique et de tout examen libre et personnel, fige les adaptations réalisées une fois pour toutes en comportements purement répétitifs et rituels et condamne à l'immobilisme (...) En fait le mythe ne fait que reproduire la nature et l'instinct. Aussi faut-il admettre que l'exploitation de notre passé, l'examen de notre culture traditionnelle obéit à un souci

d'objectivité et de connaissance de soi. Il importe donc de nous connaître tels que nous sommes, tel que le passé, proche ou lointain, nous a façonnés, d'appréhender l'acquis de nos ancêtres en vérité, dans toute sa splendeur et sa diversité. Il ne doit être ni approuvé, ni défiguré, ni momifié pour être montré en spectacle. La culture peut être très stérile : c'est là une chose bien connue. Mais, nous disons aussi que la culture ne doit pas exister seulement dans la tête de l'homme mais aussi dans son cœur. En vérité, c'est la réalité de l'homme tout entière qui doit exprimer la culture ; et l'homme est essentiellement un être qui doit avoir le sens de l'ordre éthique et du droit.

D'ailleurs la philosophie bantoue présente des facettes que les Africains gagneraient à reconsidérer. C'est d'abord que la philosophie bantoue en question s'adresse aux colonisateurs et missionnaires occidentaux appelés à intervenir sur le continent africain, dans le cadre de la mission civilisatrice qui est en réalité une vaste campagne de dépersonnalisation de l'africain ainsi que le pillage systématique de son patrimoine humain et naturel sous prétexte de lui apporter la civilisation. Le R. Tempels lui même ne s'en cache pas quand il estime qu'

Une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais tout particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref, tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonnes volontés, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires.¹¹²

Cela montre que le Père Tempels est certes un homme d'Eglise mais c'est aussi un impérialiste convaincu qui professe la supériorité de sa race sur les autres. Mieux, il théorise les connaissances des races inférieures pour faciliter leur soumission à l'occident. Cela signifie encore que pour les africains, abonder dans le même sens que la philosophie bantoue c'est dans une certaine mesure se faire complice des coloniaux et missionnaires qui veulent opérer sur le continent. D'autre part, en s'adressant à ses collègues occidentaux les Africains ne sont pas considérés comme des interlocuteurs bien que parlant d'eux, de ce qu'ils ont de plus intime. Ils ne pas associés au débat, ils sont ce dont on parle, sujets «*d'une discussion entre doctes européens*»¹¹³. Cette chosification, cette réduction de l'Africain aux objets, sorte de visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, objets à définir et non sujets d'un discours possible fait que les auteurs africains devraient se méfier de la philosophie bantoue ainsi que

¹¹² Ibid., p.15.

¹¹³ Ibid., p.20

toute la problématique qui l'entoure. C'est en ce sens que Aimé Césaire va s'opposer à Tempels en critiquant sa vision de vouloir détourner le véritable problème.

Cette critique est faite par Aimé Césaire pour qui la philosophie bantoue est une tentative de diversion. C'est-à-dire elle laisse de côté les problèmes politiques fondamentaux du peuple bantou pour la fixer à un niveau supérieur décalé de la réalité brûlante de l'exploitation coloniale. Dans son *Discours sur le colonialisme*, Césaire entreprend une critique de Tempels. Pour lui, la philosophie bantoue est une tentative de diversion de véritable problème. On braque le projecteur, on polarise l'attention sur l'ontologie et on laisse dans l'ombre existentiel, le véritable problème de la colonisation, la sous-alimentation etc. Reconnaître le noir africain comme homme, c'est lui reconnaître une culture fondée sur une ontologie cohérente, mais ce ne sera pas lui donner l'indépendance.

En fait, la critique de Césaire ne porte pas sur la philosophie bantoue directement mais sur l'utilité politique qu'on peut en tirer. Quand on sait par ailleurs que : « *l'europpéen phénomène nouveau surgissant dans le monde bantou ne pouvait être aperçu que suivant les catégories de la philosophie traditionnelle des bantous* »¹¹⁴, qu'il fut donc incorporé dans l'univers des forces, à la place qui lui revenait suivant la logique du système ontologique bantou. C'est à dire comme « *un aîné, une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout noir* »¹¹⁵. En effet, on voit chez les bantou une considération supérieure de l'europpéen à l'africain. C'est ce qui démontre la place qu'occupent ces derniers dans la hiérarchisation des êtres chez les humains, chez le bantou. On voit la véritable fonction de ce respect tant vanter par Tempels de la philosophie bantoue, et du même coup la pertinence de la critique de Césaire. Le penseur humaniste se démasque comme un véritable gardien de l'ordre colonial, et ses fumeuses abstractions comme des moyens très concrets au service d'une politique elle-même concrète : la sauvegarde de la domination impérialiste.

En fait Tempels se comportait comme s'il était venu continuer l'œuvre des impérialistes d'où l'ironie d'Aimé Césaire suivante : La pensée des bantous étant ontologique, les bantous ne demandent satisfaction que d'ordre ontologique. Salaires décents ! Logements confortables ! Nourriture ! Ces bantous sont des pures esprits, vous dis-je : *Ce qu'ils désirent avant tout et par-dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique ou*

¹¹⁴ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1970 p 45.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

*matérielle, mais bien la reconnaissance par le blanc pour son respect pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine».*¹¹⁶

On peut dire, un coup de chapeau à la force vitale bantoue, un clin d'œil à l'âme immortelle bantoue. Et vous êtes quitte. Avouez que c'est à bon compte. Malgré cela, toute fois, la critique d'Aimé Césaire laisse entier le problème théorique. Elle ne s'en prend pas à la philosophie bantoue mais à l'utilisation que certains dans un but politique en font. L'idée qu'il puisse exister une philosophie cachée, à laquelle adhéreraient collectivement tous les bantous d'une manière inconsciente n'était donc pas pris en cause dans la critique d'Aimé Césaire.

Il y a pas une philosophie à exhumer en ce sens que l'analyse ethnologique de documents institutionnalisés comme les contes, les légendes, les rites ne ressemble guère à la philosophie telle qu'elle a fonctionné jusque là, notamment dans la tradition occidentale. Hountondji tente d'expliquer le fait que les Africains se soient laissés piégés par cette philosophie d'un genre pour le moins nouveau. Pour lui, cela n'est pas à mettre sur le compte d'une méconnaissance. Ils voulaient «*à n'importe quel prix, se réhabiliter à leur propres yeux et aux yeux de l'Europe*»¹¹⁷. L'occident les avait si longtemps nié et bafoué que l'affirmation d'une philosophie bantoue était perçue comme une reconnaissance de leur qualité d'hommes. En fait, le projet de la philosophie bantoue recelait une dimension de réhabilitation du Noir. Tempels estime que l'Europe s'était méprise face aux noirs. Croyant que ceux-ci n'avaient pas de pensée, de sagesse de philosophie, ils ont engagé avec eux un dialogue de sourd qui n'a fait qu'élargir le fossé les séparant. Pour cette dernière recherche à définir l'homme. Tel que la voulu la préoccupation profonde du philosophe allemand Kant.

C'est à dessein que Kant résume toutes les préoccupations philosophiques au problème de la définition de l'homme. Car, il ne s'agit pour nous là que d'une continuité de l'anthropocentrisme socratique, introduit par le réputé «*connais-toi toi-même*» du fronton du temple de Delphes. Ainsi, l'ethnophilosophie dans la tendance de la philosophie négro-africaine et en tant que préoccupation philosophique nous aide à comprendre l'homme comme étant un être mu par un désir instinctif d'affirmation face à ses semblables.

La querelle de l'ethnophilosophie dévoile le désir instinctif d'affirmation de soi, du fait qu'elle le porte en elle son centre, comme enjeux principal. Une relecture du contexte historique de l'ethnophilosophie, nous montrera que la répercussion social de ce mouvement

¹¹⁶*Ibid.*, p.44

¹¹⁷ *Ibid.*, p.47.

en Europe était l'assujettissement des nègres par la traite négrière ou esclavage, qui favorisera leur développement; et en Afrique, le retardement mental, la faiblesse démographique, économique et culturelle. Les arguments de Hegel et de Gobineau n'étaient donc pas gratuits. Sinon, comment justifier le fait qu'un homme nie la faculté rationnelle et cognitive à son semblable au non d'une couleur de peau ou de sa culture ? Au fond, nous retombons dans le domaine de la volonté de puissance dans ses deux sens que Marcien Towa appelle « *affirmation de soi* » : volonté de puissance en vue de la socialisation – selon Thomas Hobbes ; et la volonté de puissance en vue de dominer autrui, selon Spinoza. Suivant cette classification, le premier type appartient aux noirs qui désirent se faire une place dans le monde au nom de leur humanité effective, et la seconde aux européens, qui, s'étant déjà humanisé ou presque, cherchent maintenant à dominer ceux qu'ils jugent faibles, tels de gros poissons mangeant des petits, la lutte est donc sans fin jusqu'à ce que chacun trouve son compte. Nous comprenons alors ce complexe de domination savamment mis en place par les courants impérialistes. L'Homme en ce sens est défini comme un être mu par le désir d'affirmation, de domination de la nature et même de ses semblables.

Par ailleurs, cette logique de Hegel, Gobineau et leurs partisans *africanistes* *eurocentristes* comme les appelle Nsame Mbongo, se montre mal agencée dans les pratiques sociales de toutes ces époques. Car, malgré toutes les négations sur la rationalité effective du noir dans l'exercice de l'activité philosophique, l'on ne saurait nier la cohabitation et les échanges intellectuels, humains et économiques entre tous ces hommes. On se demande alors comment il est possible d'accepter et de rejeter simultanément. D'où *l'insociable sociabilité* soutenu par Kant dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*, qui témoigne de la diversité de l'homme en société par rapport à ses intérêts qui culmine dans les volontés de puissances. Peut-on alors admettre à la fin que l'activité philosophique est propre à tous ?

Dans son ouvrage *Raison dans l'histoire*, Hegel affirme l'universalité de la raison. Une raison qui également selon lui ne saurait être emprisonnée par qui que soit, se voulant libre d'être exercée par tous, aussi bien que l'on soit à même de se mouvoir par soi-même. Cet argumentaire nous fournit déjà les armes nécessaires pour reconnaître en tout homme, indépendamment de sa race et de ses attributs ethniques la possession de la raison et la liberté d'exercice de cette raison. Traits que rejette le même auteur au sujet du nègre, qu'il situe ontologiquement entre l'espèce humaine et l'espèce animale. Cette prise de vue de Hegel ne tient plus la route, car les faits aujourd'hui parlent d'eux-mêmes. Tout homme est philosophe au sens large du terme, tel que le reconnaît le béninois Paulin Houtondji dans une conférence

à l'université nationale du Bénin portant sur l'ethnophilosophie. Et de ce sens large, par l'initiation aux lettres et aux méthodes de la pratique philosophique en tant que discipline académique et sociale, tout homme indépendamment de sa race et de sa culture est à mesure de réellement philosopher. Tout européen n'est pas philosophe stricto sensu, de même pour les africains. Pourtant tous sont à mesure de l'être comme ceux qui le sont, par l'entremise du pré-acquis naturel dont tous disposent la raison.

La philosophie est alors universelle. Une universalité qui ne doit en rien se confondre à l'unicité. Car, tout philosophe est fils, non seulement de son temps, mais aussi d'un milieu bien précis. Seulement et rien que dans ce cas, on peut parler de la philosophie africaine, américaine, asiatique et occidentale stricte

En mettant en exergue la philosophie des Bantous, Tempels corrigeait cette attitude des siens et montrait qu'il y a urgence de repenser les méthodes de la mission civilisatrice. Avec la découverte de la philosophie des Bantous il fallait désormais les prendre de sagesse à sagesse de conception du monde à conception du monde, d'idéal à idéal. C'est donc en quelque sorte une invitation d'accepter l'humanité du Noir et engager avec lui un dialogue d'égal à égal dans le respect des différences. C'est donc cette dimension du message tempelsien qui a séduit les auteurs africains à suivre sa philosophie. Quant est-il de la conception de Kagame.

III. LA CONCEPTION KAGAMIENNE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

1. Les insuffisances de Kagame.

L'analyse que fait Kagame est selon Hountondji une monographie, par conséquent, elle s'enferme dans un particularisme étroit et dans une contrée. Il faut aussi ajouter que la littérature telle qu'évoquée par Kagame dans son analyse du langage, n'est pas philosophique et que la rigueur scientifique veut que d'un document sociologique par exemple on donne d'abord une interprétation sociologique, que d'un texte botanique écrit ou orale on donne d'abord une interprétation botanique, qu'à une littérature historique on applique d'abord un traitement historique, etc. Cela signifie que les travaux de Tempels et de Kagame sont d'une importance mais pas philosophique en ce sens que l'interprétation qu'ils ont donné à la culture bantoue est ethnologique. Cette même rigueur scientifique interdit de projeter arbitrairement un discours philosophique derrière les produits du langage qui se donnent eux-mêmes, expressément, pour autre chose que de la philosophie.

Kagamé malgré les qualités si séduisantes de son analyse, malgré la rigueur relative de certaine séquence, est resté prisonnier, dans l'ensemble, d'un mythe idéologique, celui d'une philosophie collective des africains, nouvelle version, simplement réévaluée, de « *la mentalité primitive* » de Levy Brühl, objet imaginaire d'un discours savant dont on regrette, dans le cas de Kagamé, qu'il n'ait pas été appliqué, en l'occurrence à autre chose. Aimé Césaire à la suite de Hountondji reproche au discours ethnophilosophique tel qu'il s'incarne surtout dans l'œuvre de l'Abbé Kagamé, de s'être constitué à partir des données ethnologiques. On se demande si Kagamé aurait pu faire autrement, et si l'enracinement dans la langue et la culture de son peuple n'était pas la seule voie valable pour philosopher en sa qualité d'Africain.

En effet, dans la critique hountondjienne de l'ethnophilosophie de Kagamé, une part assez considérable est réservée aux matériaux qu'utilise les ethnophiles pour la réflexion philosophique en Afrique. Cette critique par du fait que Tempels et Kagamé tout en reconnaissant l'existence d'une philosophie bantu, divergent sur l'interprétation du contenu de cette dernière :

Le discours des ethnophiles (européens ou africains) nous offre, à vrai dire, l'exemple déroutant d'une interprétation imaginaire, sans support textuel ; d'une interprétation libre au sens propre ; d'une interprétation ivre, livrée au seul caprice de l'herméneutique et au vertige d'une liberté qui s'ignore elle-même, croyant traduire un texte qui n'existe nulle part et méconnaissant, de ce fait, sa propre activité créatrice ¹¹⁸

D'après lui, cette divergence a pour cause le manque de sources. « *Malheureusement, dit-il, dans le cas de la philosophie africaine, les sources manquent ; ou du moins, si elles existent, elles ne sont pas des textes, des discours philosophiques* »¹¹⁹. Il s'agit plutôt des matériaux extra-philosophique qui ne peuvent et ne pourront jamais donner une véritable philosophie¹²⁰. Selon Hountondji, les matériaux utilisés par l'ethnophilosophie à savoir les contes, les légendes, les proverbes, les mythes sont des matériaux extra-philosophiques. Ce qui laisse supposer qu'il existe des matériaux qui sont par nature philosophiques et d'autres qui ne le sont pas ou ne peuvent pas l'être. Ces considérations ne sont pas suffisantes pour déterminer les matériaux propres ou non à la philosophie. D'abord parce que selon le

¹¹⁸ Paulin H., *Sur la philosophie africaine*, Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976. pp. 28-29.

¹¹⁹ Ibid., pp 28-29.

¹²⁰ Idem p, 44

Dictionnaire de philosophie, « *la philosophie est une réflexion sur les expériences de la conscience humaine* »¹²¹ .

Or les mythes, les contes, les légendes.... tout comme la science que tend à privilégier l'auteur, font partie de ces expériences humaines. En vertu de cela, il n'y a pas de raison à rejeter certains matériaux comme étant hors de la réflexion philosophique. Car si tel était le cas comment expliquer la multiplicité des courants philosophiques ? Nous pensons que cette multiplicité est due aussi à la multiplicité des matériaux. Hountondji renforce son point de vue

*« Toute la suite de la philosophie bantu-rwandaise n'est qu'une longue confirmation et un développement de cet énoncé des catégories kinyarwanda. On n'examinera pas ici l'exactitude du point de vue technique de descriptions philologique et linguistiques proposées ».*¹²²

Or la pensée de Heidegger est très significative à ce sujet lorsqu'il dit :

*Nous apprenons à penser en tant que nous portons notre attention sur ce qu'il y a à considérer... ce qui est en soi la chose à considérer, nous l'appelons maintenant le point critique. Toute chose critique donne à penser. Mais elle n'accorde ce don que dans la mesure où elle est déjà, de par elle-même, la chose à considérer.*¹²³

Ce qui veut dire que si ces matériaux sont critiqués, ce qu'ils donnent à penser, et donc, ils ne devraient pas être considéré a priori comme étant extra- philosophique. La philosophie est une réflexion sur la totalité de l'expérience humaine, elle porte sur tout ce qui donne à penser sans discrimination. Dans toute philosophie, il ya toujours un mélange de genres et chacun y procède à sa façon car comme le dit Heidegger :

*Nombreux sont les chemins encore inconnus qui y mènent. Mais un seul chemin est réservé à chaque penseur : le sien, dans les traces duquel il lui faudra errer en incessant va-et-vient, jusqu'à ce qu'enfin il maintienne comme sien-sans pourtant qu'il lui appartienne jamais- et qu'il dise ce qui s'appréhende par ce chemin.*¹²⁴

De ce qui précède, on peut dire qu'il n'y aucun genre ni aucun objet spécifiquement philosophique ; il n'y a même pas un lieu où on peut trouver la philosophie à l'état pur et d'où on peut la cueillir comme un fruit. La philosophie est une attitude de l'esprit humain qui s'interroge sur le pourquoi, le sens des étant. Ce qui veut dire que c'est le sujet qui est

¹²¹ Dictionnaire de philosophie, p. 29.

¹²² Paulin H., *Sur la philosophie africaine*, in Les Etudes philosophiques, pp. 394-395.

¹²³ Heidegger, M. *Essais et conférences*, Traduction par André Préau, pp. 152-153.

¹²⁴ Heidegger, M., *Les chemins qui ne mènent nulle part*, p. 225.

philosophe et non l'objet rencontré. Certes, l'objet donne à penser, comme le dit Paul Ricœur, mais son importance se limite à ce don. Celui qui réfléchit, qui se pose de questions, c'est le sujet. Pour parler comme Popper :

Du principe que rien ne peut être soustrait à la critique, principe qui n'y est pas soustrait lui-même, découle le fait que toutes les sources de la connaissance : la tradition, la raison, l'imagination, l'observation, ou toute autre source concevable, sont acceptables et peuvent être utilisées, mais qu'aucune n'a une autorité indiscutable.¹²⁵

2. L'intérêt de Kagame

Parmi tous les documents institutionnalisés de Kagame le produit du langage occupe justement une grande place. L'œuvre de Kagame présente un intérêt exceptionnel par la connaissance extraordinaire dont elle témoigne des traditions, de la langue et de la littérature du Rwanda. Cet auteur a le mérite d'avoir brandi la différence négative qu'avait faite Tempels en ce qui concerne la notion de force et de l'être en ce sens que l'être chez l'europpéen est statique et que son semblable qui est la force vitale chez l'africain est dynamique. Or Kagamé est parvenu à démontrer qu'en effet dans l'un ou l'autre système philosophique, il y a fatalement l'aspect statique et dynamique à la fois. D'où il arrive à la conclusion selon laquelle les deux conceptions sont complémentaires et inséparables. Malgré son talent incontestable et son puissant tempérament théorique, qui les distingue si brillamment de certains ethno philosophes occidentaux, Kagamé est plongé en fait dans un mythe idéologique d'origine africain.

Dans son ouvrage, *La philosophie bantu rwandaise de l'être*, Kagamé s'est efforcé de reconstruire les catégories fondamentales d'une pensée bantoue authentique, celles que recouvre la structure classificatoire de la langue rwandaise. Les quatre catégories qu'il a proposées servent, selon lui, à expliciter la philosophie bantu-rwandaise : Muntu qui signifie : (l'homme, l'être doué de raison et de volonté) Kuntu qui signifie également : (l'être sans intelligence : (animaux, plantes, le monde minéral) Hantu qui veut dire aussi : (l'espace-temps), et Kuntu pour sa part : (modalités de l'être). Kagamé soutient que ces termes, bâtis sur la racine Ntu désigne l'être en général et fonctionnent non pas simplement comme indices des processus de pensée, mais comme véhicules d'un discours philosophiques explicites, consignés dans la tradition orale rwandaise.

¹²⁵ Popper, K., *La société ouverte et ses ennemis*. Hegel et Marx, T2, p. 192.

3. la philosophie bantoue comparée comme apport de Kagame

L'apport de Kagame à la vie intellectuelle africaine ne paraît pas avoir été apprécié à sa juste valeur par certains de ses compatriotes. Au-delà de toute critique qu'on a pu lui adresser en ce qui concerne sa méthode et les présupposés ethnologiques et culturels qui ont orienté sa pensée, il faut reconnaître que son œuvre représente un effort exceptionnel pour ramener les systèmes de pensée africains à la conscience claire de la philosophie discursive. L'essai de Kagamé représente à cet égard plus que l'ébauche d'une philosophie africaine authentique, mais bien le point de départ d'une philosophie conduite dans un vocabulaire africain, inscrite par conséquent dans l'univers du discours africain à proprement parler. C'est en ceci que réside l'originalité de Kagamé, son intuition du potentiel philosophique des langues africaines. L'importance de son travail est d'ailleurs indiquée par les prolongements qu'il a connus dans les écrits des autres philosophes africains dans la mouvance de l'ethnophilosophie, tels Vincent Mulago, Emile Bahoken, et Alassane Ndaw. Ces noms évoqués par Kagame représentent les figures marquantes de ce qu'on peut appeler l'école philosophique dans l'Afrique coloniale.

Pour Hountondji, le savoir se transmettait par voie orale ce qui débouche sur le constat selon lequel le savoir meurt lorsque celui qui le détient meurt car, il emporte avec lui tout ce qu'il a emmagasiné durant toute sa vie : les connaissances, l'instruction, le savoir-faire et la sagesse qu'il n'avait jamais mis par écrit. Ce qui pousse Hampate Ba à dire qu' : « *en Afrique lors qu'un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui disparaît* ». Dès lors, nous décelons l'importance capitale de l'écriture dans le fondement et la pérennisation de la science et de la philosophie, du moins parce que la philosophie est essentiellement critique. Pour que cette critique soit possible, il faut qu'elle soit écrite et non simplement orale comme l'a véhiculé l'ethnophilosophie. Alors, l'écriture devient le véritable pilier de toute science qui se veut rigoureuse et évolutive. Comme le dit le proverbe suivant : « *les paroles s'envolent les écrits demeurent* ». En effet il est question ici de l'oralité prônée par l'ethnophilosophie à travers les mythes et contes qu'elle brandit pour de la philosophie africaine. Hountondji se penche sur cette question à travers la critique qu'il adresse à cette dernière. Il affirme que :

*La condition la plus fondamentale et la plus générale c'est la pratique de l'écriture ; qu'il est difficile d'imaginer une civilisation scientifique qui ne soit pas une civilisation de l'écriture, difficile d'imaginer une civilisation scientifique dans une société où le savoir ne se transmettrait que par voie orale.*¹²⁶

¹²⁶ Aime Césaire, *op. cit.*, p, 71.

Sans l'écriture, Hountondji pense qu'il n'existerait pas de science d'où la non existence également de la philosophie. Cependant quelle relation l'écriture entretient- elle avec la science et la philosophie au point qu'on lui confère le pouvoir d'être la condition par excellence du fondement de la philosophie et de la science ? Sa critique de cette dernière, mettra à nu la prétention de l'ethnophilosophie, à être une philosophie. Puisqu'étant, un pur élément de l'oralité, l'ethnophilosophie n'a pas qualité d'être une philosophie. Ainsi donc il traitera de l'écriture comme condition d'existence de la science et de la philosophie en Afrique.

En définitive, force est de rappeler qu'il était question de traiter du problème de l'ethnophilosophie tel que présenté par Hountondji, ensuite d'envisager un dépassement de l'oralité prôné par cette dernière. Notre démarche a consisté à exposer d'abord l'ethnophilosophie que Tempels et Kagame désignent de philosophie bantoue, leurs objectifs, leurs méthodes et enfin les résultats auxquels sont parvenus ces penseurs. Il ressort ainsi de notre analyse que Tempels est parti d'une étude culturelle ou ethnologique d'un peuple donné et l'a généralisée au reste des africains. En effet, son étude prend en compte les éléments culturels à savoir : les mythes, les proverbes, les contes, les légendes, les devinettes etc. qu'il érige en philosophie bantoue. Cette ethnophilosophie critiquée par les africains et notamment Hountondji et ses alliés a pour but de dire que les africains ont une vision collective ou commune et immuable du monde. Par conséquent, leur philosophie est inconsciente. De même Kagame, en se basant sur l'étude linguistique parvient aux mêmes résultats que son prédécesseur. Et il ressort de cette critique que la philosophie bantoue de Tempels laisse de côté le véritable problème des bantous qui est celui de la colonisation pour se focaliser sur la notion de force vitale. Césaire pense qu'elle est une tentative de diversion. C'est pourquoi Hountondji ne tarde pas à leur adresser sa critique concernant la forme et le fond de leurs travaux.

La réflexion qui caractérise la philosophie doit prendre la forme d'un reflux de la pensée sur ses propres sources vives qui lui permet de se ressaisir comme l'origine du sens qu'elle confère à ses objets et à ses œuvres. Loin que les réponses à ses questions soient déjà quelque part dans l'au-delà d'une transcendance plus ou moins inaccessible, elles ne se découvrent que progressivement dans leurs liens, aux problèmes que l'esprit peut et doit se proposer, comme autant de tâches à accomplir. Assurément, comme toute connaissance digne de ce nom, la philosophie vise bien cette valeur de vérité qui se définit par l'accord de la pensée avec son objet. Mais son objet à elle, c'est le critère de cette vérité qui ne qualifie pas

seulement les solutions, mais les problèmes eux-mêmes. Le lieu qui lui revient en propre ne se situe pas dans le ciel. L'homme ne peut s'exalter jusqu'à des visions supraterrrestres car nous dit Towa :

La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodiques.»¹²⁷

Or, l'ethnophilosophie n'est rien d'autre que le témoignage des sociétés tribales, ethnocentriques. Elle se ramènerait à la problématique centrale de la pensée tribale. La problématique de l'ethnophilosophie n'est que la pratique victorieuse d'une pensée douteuse et mythique. Or,

la mentalité mythique érige directement un comportement individuel en norme universel de comportement, une opinion individuelle en vérité universelle, du seul fait qu'il s'agit du comportement de la volonté ou des déclarations d'une individualité, homme ou dieu posé comme exemplaire (...) Ce qui caractérise donc essentiellement un esprit mythique, c'est son inaptitude ou son renoncement à penser, à réfléchir d'une manière personnelle et autonome.¹²⁸

Selon le confrère de Hountondji, le mythe prôné par l'ethnophilosophie ne peut être de la philosophie, car le mythe est une invitation à la divagation émerveillée de l'esprit à travers le temps et l'espace. La philosophie, quant à elle, refuse de livrer les hommes à la tyrannie, ennemie de la liberté et de la pensée. Son rôle est seulement de penser les croyances mythologiques tout en les pesant et les soupesant sous le regard vigilant de l'esprit. Toute l'évolution ultérieure de l'ethnophilosophie traduit les ruses inopérantes d'une civilisation incapable de surmonter les apories soulevées par son propre développement. Idéologiquement, l'effort de l'ethnophilosophie consiste à empêcher chez le dominé toute prise de conscience de sa condition réelle de dominé et d'esclave en le dépréciant à l'histoire.

C'est pourquoi pour Towa, à l'heure où se creuse partout sur notre continent le fossé entre oppresseurs et opprimés, à l'heure où se radicalisent les divergences politiques, l'ethnophilosophie prétend que nous avons toujours été, que nous sommes et seront toujours unanimes. Et pourtant, puisqu'en ce domaine, elle n'a affaire qu'à elle-même, elle devrait résoudre les problèmes qu'elle se pose et qui ne lui sont pas imposés par la variété infinie des objets, la richesse inépuisable des choses - qu'elle en soit définitivement incapable pourrait

¹²⁷ Marcien T., op, cit, p14

¹²⁸ Marcien T., , La problématique de l'existence d'une philosophie dans l'Afrique actuelle, texte commenté par Samba Diakité dans la problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Towa.

nous faire perdre toute confiance en elle et engendrerait le scepticisme. C'est un fait, cependant, que loin de progresser d'un pas assuré qu'on a vu prendre à la philosophie, l'ethnophilosophie n'a cessé au contraire d'offrir le spectacle humiliant pour la raison humaine d'un perpétuel champ de bataille où les ethnophilosophes s'affrontent depuis des années en des combats sans issue. Livrée à elle, en ethnophilosophie, la raison devient statique : les conclusions de ses raisonnements sont contestées, sa législation devient antinomique et se montre incapable de trancher entre les thèses qui s'excluent. Ainsi le succès qu'elle connaît en Afrique et qu'attestent les progrès incessants de la philosophie et de la science, conduit plutôt à soupçonner que sa singulière destinée en philosophie, où elle ne peut pas plus esquiver les questions que leur donner une réponse, provient d'un malentendu, d'une méprise que l'on doit pouvoir dissiper.

Il y a une énigme à déchiffrer et sans doute une nouvelle route à trouver. Si l'on parvient à savoir comment on parvient à la notion de philosophie et ce qui caractérise la philosophie, on disposera du même coup d'un critère permettant de décider de l'aptitude de l'ethnophilosophie à y parvenir et de trouver la voie qu'elle devra suivre à cette fin. La solution de ce problème présente un caractère préjudiciel en ce sens qu'il a été formulé parce qu'on voulait savoir si l'ethnophilosophie est possible comme philosophie ; ce qui a conduit à s'enquérir d'abord des conditions qui rendent possible les philosophies existantes en y retrouvant la manifestation du pouvoir de connaître qui est propre à l'homme. La philosophie s'accorde à la critique et celle-ci est d'abord cette méthode nouvelle, voire une science des conditions qui permettent à la raison de constituer la science et du coup lui permettront aussi de constituer les éléments de l'ethnophilosophie en éléments d'études philosophiques.

Ce caractère préliminaire lui assigne une place bien à part : elle est la connaissance que l'ethnologie prend d'elle-même. Pouvoir de connaître, il faut qu'elle sache dans quelle mesure elle peut y parvenir ; puissance législative selon la formule de Kant, il faut que l'ethnophilosophie se fasse comparaître à son propre tribunal où seront reconnus ses droits, condamnées ses compétitions abusives, bref où il sera décidé des limites à l'intérieur desquelles elle peut légitimement faire usage de ses principes. La philosophie elle-même doit viser à désigner cette entreprise qui se propose non pas l'extension des connaissances ethnophilosophiques, mais leur justification, selon un jugement qui décide de leurs conditions de validité. L'ethnophilosophie proposera ainsi l'idée d'une philosophie nouvelle pour souligner qu'elle n'entend pas être une connaissance des cultures et des valeurs africaines, mais seulement de leurs concepts dans la mesure où cela est possible a priori, bref la

philosophie de l'usage légitime des éléments ethnophilosophiques. Mais la critique se proposant avant tout de frayer à l'ambition ethnophilosophique de la culture africaine, cette voie royale de la "connaissance" africaine que celle-ci a déjà su trouver pour son entreprise philosophique, elle doit également pouvoir se présenter comme un traité de méthode. Tout naturellement, l'acte de naissance des philosophies déjà constituées, prend la valeur d'un exemple et d'un modèle pour l'ethnophilosophie.

Il faut tout de même signaler que Hountondji se contredit parfois, lorsqu'il pense qu'aucune philosophie si neuve soit-elle, ne naît ex-nihilo. Ceci pour dire que la philosophie n'est pas du domaine de l'interprétation hâtive des éléments de la culture d'un peuple donné. Hountondji est catégorique :

*La Philosophie bantoue a en effet ouvert la voie à toutes les analyses ultérieures visant à reconstruire, grâce à l'interprétation des coutumes et des traditions, des proverbes, des institutions, bref, de diverses données de la vie culturelle des peuples africains, une weltanschauung particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît philosophique.*¹²⁹

Aussi l'histoire de la philosophie africaine n'a « été de ce fait jusqu'ici, pour une grande part, que l'histoire des interprétations successives de cette 'philosophie' collective, de cette vision du monde qu'on supposait donnée d'avance, sous-jacente à toutes nos traditions et à tout notre comportement, et que l'analyse n'avait plus qu'à mettre au jour, modestement »¹³⁰. C'est pourquoi pour Hountondji, « la philosophie africaine n'a été jusqu'ici, pour l'essentiel, qu'une ethnophilosophie: recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente »¹³¹ Et l'auteur de continuer de s'en prendre à Tempels, mais aussi à son disciple Alexis Kagamé : « Cette volonté de se définir produit chez nos auteurs la fiction d'une philosophie collective, ils font preuve néanmoins de qualités philosophiques incontestables, dans la manière dont ils prétendent justifier cette fiction »¹³² Et il ajoute sans ambages, « leur seule faiblesse a été de réaliser mythiquement, sous l'espèce d'une philosophie collective, la forme philosophique de leur propre discours »¹³³ Hountondji critique ainsi sans complaisance la philosophie tempelsienne en laquelle il voit l'idée d'une philosophie collective et immuable qui serait le support dernier des institutions et de la culture bantu, et à laquelle adhéraient plus ou moins

¹²⁹ Paulin H., *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspéro, 1976, p. 14.

¹³⁰ *Ibid.*, pp 20-21

¹³¹ *Ibid.*, p. 24

¹³² *Ibid.*, p.22

¹³³ *Ibid.*, p.35

consciemment tous les Bantu. Il critique aussi la philosophie kagamienne dont le système philosophique ne répond pas aux critères scientifiques, avec ses articulations et ses contours rigoureusement définis. Mais Kagame, selon lui « se contente de parler de principes philosophiques invariables, dont rien n'indique qu'ils forment système; et il parle volontiers de philosophie intuitive, par opposition à la philosophie instruite, systématique Il faut donc selon Hountondji rejeter l'existence d'une philosophie collective bantu et éviter d'enfermer celle-ci dans un particularisme étroit¹³⁴.

Disons que la philosophie tempelsienne et kagamienne que ces deux auteurs supposent pourtant constituées, données d'avance, recluses une fois pour toutes dans l'âme éternellement immuable de l'Africain selon Tempels, ou tout au moins selon Kagame dans l'essence permanente de sa culture sont toutes deux des réductions de la philosophie à des systèmes de pensée collectifs.

Pour Hountondji, la tâche de la philosophie africaine est à construire. Elle est comme le royaume des cieux bibliques, déjà-là et pas encore. Pour accomplir cette mission, il faut : « *Promouvoir en Afrique un véritable mouvement scientifique, et de mettre fin à ce vide théorique effroyable qui ne cesse de se creuser chaque jour davantage, dans une population lasse, indifférente aux problèmes théoriques, dont elle ne voit même plus l'intérêt* »¹³⁵

Des lors, nous comprenons que cette philosophie dont parle Hountondji, repose sur un autre pilier que la simple pensée. Ainsi donc vu cette contradiction, nous tenterons dans la deuxième partie de notre travail, de traiter de l'idée de philosophie chez Hountondji, mieux des conditions d'existence de cette dernière en Afrique.

¹³⁴ Ibid., p.28

¹³⁵ Ibid., p. 36

**DEUXIEME PARTIE : L'IDEE DE
PHILOSOPHIE CHEZ HOUNTONDI**

CHAPITRE IV : DE L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE

S'interroger sur l'essence de la philosophie, c'est définir et dire ce qu'est la philosophie elle-même. Dans son analyse de la problématique de la philosophie africaine, Hountondji penche sur la condition première d'existence de cette dernière en Afrique. Après avoir critiqué l'ethnophilosophie, il cherche un fondement solide, pouvant servir de pilier à la philosophie dite africaine, lui permettant de se développer et de se pérenniser dans le temps et dans l'espace. Cependant, la philosophie sans qualificatif, est une science ayant son histoire sa méthode et sa finalité. Au-delà des critiques d'existence, cette dernière fait son chemin dans la pensée des humains. Pour lui, la philosophie comprise au sens théorique et scientifique, doit être une discipline spécifique dans le champ des connaissances humaines, elle doit être particulière ayant un objet particulier et une méthode déterminée. Pour ce faire, elle devrait prendre corps dans une littérature écrite, en ce sens que pour lui, la forme écrite, est la seule possibilité concevable de l'existence historique de la philosophie, la seule condition de son développement et de son progrès dans n'importe quelle société. Ainsi, il explore les conditions d'émergence de la philosophie en Afrique. En effet, tâchons de dire la conception hountondjienne de l'essence de la philosophie.

I. CONCEPTION HOUNTONDJIENNE DE LA PHILOSOPHIE

Soucieux d'intégrer la philosophie africaine dans ce vaste domaine de la philosophie en général, Hountondji estime tout simplement que la philosophie africaine doit exister sur le modèle de la philosophie européenne, aujourd'hui référence de premier plan en matière de philosophie. C'est pourquoi il estime que la philosophie africaine doit à jamais tourner le dos à cette unanimité primitive, à cette vision du monde collective, spontanée et irréfléchie qui la caractérisait jusque-là.

L'implication logique d'une telle rupture d'avec ce qui se pratiquait comme philosophie et ses problématiques apparaît sans doute comme la prise de parole individuelle, la responsabilisation de l'Africain qui doit se poser comme philosophe. Cependant, il nous met en garde lorsqu'il affirme « *Il ne suffit pas d'un art individualisé du discours pour qu'il y ait philosophie. La parole individuelle (au lieu du discours silencieux du groupe), la prise de parole (au lieu de l'acquiescement passif), est sans doute une condition nécessaire : elle ne*

*saurait à elle seule constituer l'acte philosophique.»*¹³⁶ Ce qui l'amène à considérer la philosophie comme histoire puisqu'il voit dans l'histoire un dynamisme.

1. La philosophie comme histoire

En effet, pour Hountondji, la science est essentiellement histoire, c'est-à-dire processus ouvert, par opposition au processus fermé que représente le système. La science est ainsi une « *recherche effective* »¹³⁷ qui « *naît de la discussion, et en vit* »¹³⁸. C'est justement dans cette discussion que réside la vie de la science, son histoire ; une histoire non-cumulative, mais parsemée de failles, de grandes coupures, de révolutions par lesquelles le savoir ancien est remis en question avant d'être lui-même remis en question de façon ultérieure. Une telle vie est dynamique : c'est un débat du concept avec lui-même par scientifiques interposés ; débat qui se prolonge selon Hountondji au niveau de la philosophie qui ne se présente jamais alors « *comme philosophique que dans l'élément de la discussion, sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant* »¹³⁹.

« *Cela suppose, on le voit, la liberté d'expression* »¹⁴⁰, comme le précise Hountondji, car la libre discussion des idées requiert la liberté pratique des hommes et l'effectivité de cette liberté déployée sur le terrain théorique. Mais ce n'est pas là la condition sur laquelle insiste l'auteur qui est davantage préoccupé par la transmission fidèle des théories à discuter ou en discussion. Si la science suppose un débat incessant, cela implique que les problèmes puissent être exposés de façon fiable et que le penseur d'aujourd'hui puisse retrouver le problème d'hier tel qu'il se posait à l'époque. De la même manière, le penseur de demain doit pouvoir avoir accès au savoir et aux débats d'aujourd'hui d'une manière suffisamment fiable pour qu'il puisse lui aussi continuer la discussion.

Autrement, le débat est faussé par la mauvaise qualité de l'information transmise. Ainsi, pour s'assurer de la continuité conséquente de ce dernier, il faudrait s'assurer de la continuité conséquente de l'information : cela passe par l'écriture, par les textes, par la transformation de l'histoire vécue en littérature. Ce n'est en effet que quand le discours devient livre que l'histoire est assurée de se pérenniser de manière fiable, c'est-à-dire de manière conséquente. Hountondji se sent ainsi en droit d'écrire que « *la première condition de l'histoire de la*

¹³⁶ Paulin H., *sur la philosophie africaine, Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976.

p.97

¹³⁷ *Ibid.*, p.36

¹³⁸ *Ibid.*, p. 25

¹³⁹ *Ibid.*, p. 86

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.36

philosophie, la première condition de la philosophie comme histoire, c'est donc l'existence réelle d'une pratique scientifique, la condition première de la science elle-même c'est l'écriture »¹⁴¹. Cette boucle argumentative semble établir que la condition de l'histoire est l'écriture, et elle légitime la définition de la philosophie comme littérature, précisément littérature scientifique, imbriquée dans une histoire.

Si la philosophie a une longue histoire, il convient de distinguer la pratique de la philosophie de l'étude simple des doctrines passées c'est-à-dire de l'histoire. Parfois atténuée, voire effacée, cette distinction est pourtant cruciale. Nombre de penseurs en appellent aux philosophies antérieures pour les appuyer, s'en inspirer, ou encore les critiquer : il y a là un appel à l'histoire et à un fond culturel commun, mais ça ne fait pas de la philosophie une discipline historique. La pratique philosophique n'étant pas uniquement une glose sur la philosophie des époques précédentes, il faut la distinguer de l'histoire de la philosophie.

L'histoire de la philosophie consiste à tenter de reconstruire, de comprendre, d'interpréter, voire de critiquer, les positions et thèses de penseurs comme Platon, Hegel, etc. Il s'agit moins d'évaluer la pertinence philosophique ou l'intérêt actuel de ces philosophes que de savoir ce qu'ils ont vraiment dit, et de restituer leurs pensées dans leurs contextes d'apparition. Ce travail d'étude porte également sur des courants philosophiques (le scepticisme, la réminiscence), ou des questions débattues au cours de l'histoire (le dualisme de l'âme et du corps, l'immortalité de l'âme) appartiennent elles aussi à l'histoire de la philosophie.

Parce que la philosophie est historiquement féconde, il y a donc intérêt à en étudier l'histoire, elle recèle des idées qui ont fait leur preuve. S'agit-il cependant d'aller chercher ces idées dans les textes où ils se trouvent pour s'en servir comme d'autant de modèles de pensées à appliquer ? L'histoire, de manière générale, et l'histoire de la philosophie en particulier, fascine à cause des modèles prestigieux dont on y prend connaissance ; et cette *fascination historique* est un *obstacle épistémologique* au sens où l'entend Gaston Bachelard, c'est-à-dire un facteur interne qui bloque le bon fonctionnement de la pensée en quête de connaissance¹⁴² : auprès de quel penseur prestigieux irait-on d'ailleurs de préférence s'approvisionner en ces idées dont on n'aurait plus qu'à se servir ? Celui qui a une parfaite maîtrise des idées d'un

¹⁴¹ Ibid., pp. 124-125

¹⁴² Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie philosophique J. Vrin, seizième tirage, Paris, 1999, p. 13 : « [...] c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons obstacles épistémologiques »

grand penseur ne fait preuve, comme l'a dit Kant, que d'une « connaissance historique complète »¹⁴³ de la philosophie de cet auteur ; ces idées qu'il a *bien apprises*, quoique étant objectivement rationnelles, autrement dit rationnelles en elles-mêmes, sont cependant d'origine endogène dans celui qui les possède de la sorte ; elles sont *subjectivement* historiques et non *subjectivement rationnelles* : ce ne sont pas *ses pensées*, parce que la connaissance dont on peut le créditer « n'est pas sortie chez lui de la raison »¹⁴⁴ ; il n'en est que le dépositaire. Il est des savants qui font de l'histoire (tant ancienne que moderne) leur propre philosophie : ce n'est pas pour eux que les présents. Il faut qu'ils attendent que ceux qui travaillent à puiser aux sources de la raison elle-même aient terminé leur tâche, et alors leur tour viendra d'instruire le monde de ce qui s'est fait¹⁴⁵.

C'est en ce sens que Kant a pu dire : on ne peut jamais apprendre la philosophie (si ce n'est historiquement) ; quant à ce qui concerne la raison, on ne peut, tout au plus, apprendre qu'à philosopher¹⁴⁶. Il n'a pas dit que *la philosophie ne peut être apprise d'aucune manière* : elle ne peut, a-t-il dit, être apprise qu'*historiquement*. Quelle connaissance résulte cependant de cet apprentissage historique de la philosophie ? Avec Kant, il apparaît que l'apprentissage historique de la philosophie ne peut pas, tel quel, comme miraculeusement, produire une connaissance philosophique dans la pensée de celui qui s'y adonne : il ne peut en résulter qu'une connaissance historique, c'est-à-dire de l'érudition philosophique ; sans autre forme d'exercice, l'apprentissage historique de la philosophie enrichit la mémoire plutôt qu'elle ne développe la raison.

Car un auteur qui apprend par cœur les pensées d'un autre ; ces idées qu'il a *bien apprises*, quoique étant objectivement rationnelles, autrement dit rationnelles en elles-mêmes, sont cependant d'origine endogène dans celui qui les possède de la sorte ; elles sont *subjectivement* historiques et non *subjectivement rationnelles* : ce ne sont pas *ses pensées*, parce que la connaissance dont on peut le créditer, il n'en est que le dépositaire.

¹⁴³ Kant, *Critique de la raison pure*, II, Architectonique de la raison pure, p. 560

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.36

¹⁴⁵ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Louis Guillet, Introduction de Jules Vuillemin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 13.

¹⁴⁶ *Critique de la raison pure*, II, Architectonique de la raison pure, p. 561. « Jusqu'ici on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle, qui la possède et à quoi peut-on la connaître ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans l'application de ses principes généraux à certaines tentatives qui se présentent, mais toujours avec la réserve du droit qu'a la raison de rechercher ces principes eux-mêmes à leurs sources, et de les confirmer ou de les rejeter

Hountondji pense aussi que la philosophie devra se baser sur la science car cette dernière a des méthodes permettant la discussion.

2. La science comme condition de la philosophie

Hountondji entend la science comme une des conditions sine qua non de la philosophie. Elle apparaît comme la condition externe qui fait germer le discours philosophique en tant que prolongement de la réflexion scientifique. Toutefois, Hountondji ne considère pas la science par rapport à ses résultats, mais en tant que déploiement d'une réflexion critique et méthodique sur les problèmes concrets. Cette définition générale lui permet de considérer la science comme étant essentiellement un processus, un processus de démystification de la nature, c'est-à-dire de production de vérité ; ce dernier concept, comme celui qui l'englobe, n'étant évidemment pas figé, mais soumis à l'évolution générale des connaissances scientifiques¹⁴⁷. Il faut néanmoins se garder de croire que ce caractère évolutif de la vérité scientifique enlève quelque chose de la superbe de cette activité ou de sa « *robustesse* », pour parler comme Russell, car la science nourrit des « visées universelles »¹⁴⁸, visées qu'elle partage avec la philosophie qui affiche elle aussi une prétention à l'universalité. Or, dans cette optique, la philosophie ne peut exister qu'« *en tant que forme particulière de littérature scientifique* »¹⁴⁹. Sur les raisons de cette particularité du discours philosophique par rapport à celui scientifique, de même que sur la particularité des discours scientifiques entre eux, Hountondji est muet, mais il explique quand même de manière générale que la différence entre la littérature scientifique et la littérature non-scientifique réside dans le fait que la première se constitue comme histoire, tandis que la seconde est fermée à cette confrontation interne de son matériau et de son concept.

C'est ainsi qu'Hountondji peut écrire que « *la philosophie est donc organiquement liée, dans sa genèse comme dans son évolution, à la naissance et au développement des sciences* »¹⁵⁰, c'est-à-dire que la philosophie ne peut qu'accuser un « *retard historique* »¹⁵¹ par rapport à la science. Au rebours de Marcien Towa et de Meinrad Hebga qui envisagent la science comme une particularisation de l'activité philosophique plus générale, Hountondji estime que le caractère général qui se dit en termes de « *réflexion méthodique* », est d'abord à trouver dans la science. Et c'est la caractéristique principale de son déploiement propre

¹⁴⁷ Ibid., pp 36-37

¹⁴⁸ Ibid., p.72

¹⁴⁹ Ibid., p.72

¹⁵⁰ Ibid., p.121

¹⁵¹ Ibid., p.122

qu'elle communique comme caractéristique elle aussi principale du déploiement propre de la philosophie. C'est en ce sens que tout au long de son développement aujourd'hui, la philosophie épouse la démarche scientifique

Au sens moderne et pour une partie des philosophes contemporains, la philosophie n'est pas un savoir, ni un ensemble de connaissances, mais une démarche de réflexion sur les savoirs existants¹⁵². Elle est devenue une discipline des sciences humaines¹⁵³. Le champ d'étude de la philosophie peut embrasser un ensemble de disciplines telles que les sciences humaines et sociales, les sciences formelles et les sciences naturelles, auxquelles elle est historiquement liée. La philosophie a engendré des domaines d'études fondamentaux tels la théorie de la connaissance, la philosophie politique, la métaphysique, l'éthique et la logique. Au cours du temps, ces branches de la philosophie ont vu naître des ramifications comme celles de l'ontologie, l'esthétique, la philosophie du droit, l'épistémologie (philosophie des sciences), la philosophie de l'esprit, l'anthropologie philosophique, ou la philosophie du langage, entre autres. Qu'en est-il de leurs méthodes ?

3. La cohabitation des méthodes philosophiques et scientifiques

Qu'est-ce que la méthode ? L'étymologie grecque du mot (*mêta ôdos* = voie vers) enseigne que la méthode renvoie au chemin, à un ensemble de procédés par rapport à une fin. Ce qui fait de la méthode ce *comment* je procède pour atteindre un but ou une fin. Du coup apparaît que c'est par rapport à ce but que j'élabore telle méthode, que celle-ci n'existe pas préalablement à celui-là.

Si c'est ainsi qu'il faut entendre la méthode philosophique, il y a cependant deux mises au point dont l'une générale et la seconde propre à la philosophie.

- La philosophie comme la science et la littérature ont chacune sa méthode. Si donc la philosophie n'est pas une science, c'est bien parce que la méthode philosophique est distincte de celle scientifique.

- La philosophie se définit par sa méthode. Pour dire avec Emmanuel Kant et Jean-Paul Sartre que la philosophie *est* sa méthode. Celui-ci peut alors souligner dans la *Critique de la raison dialectique* que « la philosophie se caractérise comme une méthode d'investigation ». Kant lui nous interdit de considérer la philosophie comme une somme de connaissances

¹⁵² Ali Kazancigil, *Les Sciences sociales dans le monde*, Les Editions de la MSH, 2001, p. 13

¹⁵³ *Ibid.*, p.15

établies ou cumulative, qu'il suffirait alors d'assimiler pour dire « je philosophe » ou « je suis philosophe ». Si par impossible ce serait le cas, alors se demande Kant, « où est cette philosophie déjà là, toute constituée ? ». Nulle part. Puisque ni le cahier de cours de philosophie ni les livres de philosophie ne sont la philosophie. Celle –ci est une activité, un certain comportement de la raison ou, pour parler comme Maurice Merleau Ponty dans son *Eloge à la philosophie*, une certaine manière de regarder, de voir et de dire. On comprend alors cette mise en garde de Kant dans la *Critique de la raison pure* : « il n'y a pas de philosophie qu'on puisse apprendre, on ne peut qu'apprendre à philosopher »¹⁵⁴. Apprendre à philosopher, c'est s'approprier la méthode philosophique, dont la critique, la dialectique et la spéculation sont les actes principaux.

- Elle est critique

La critique entre ici comme substantif (pour dire que la philosophie est la critique) et comme qualificatif (pour dire que la critique qualifie la philosophie, qu'elle dit comment est celle-ci). Mais il y a critique et critique, pour dire que toute critique n'est pas philosophique ou n'est pas la philosophie. Une fois encore, c'est chez Socrate que nous trouvons la signification de la critique.

- La critique philosophique est examen, au sens où Socrate l'entend dans l'*Apologie*. Pour lui, la critique est une élucidation des notions communes, dont le philosophe s'applique à en déterminer le sens exact, en expurgant ces notions de ce que l'opinion en dit : Qu'est-ce que la Justice dans sa vérité ? Qu'est-ce que le Beau ?, etc. C'est ici se comprend cette définition de la philosophie : savoir ce que parler veut dire.

- La critique philosophique est cette *investigation normative* portée sur toutes choses, principalement les autres savoirs, la société (modes de vie, valeurs, traditions et coutumes, etc.). Normative parce qu'il s'agit pour le philosophe – et par la critique – d'établir si ce qui est, se dit et se fait est conforme à ce qui doit être, se dire et se faire.

- La critique est *jugement ou évaluation*. Évaluer, c'est déterminer si telle chose ou telle manière de vivre est préférable à une autre, si elles ont de la valeur ou non. On peut voir Socrate dans l'*Apologie* juger ou évaluer la manière de vivre de ses concitoyens.

Nous retrouvons cette évaluation philosophique dans le doute cartésien. Chez René Descartes, le doute est cette remise en question qui seule permet d'atteindre la vérité. La

¹⁵⁴ Kant, critique de la raison pure, p.25

critique ou doute méthodique est donc cette méthode qui pour le philosophe consiste, selon Karl Jaspers à « se comporter dans le monde comme si rien n'allait de soi ». D'où il vient que la philosophie et le philosophe s'émancipent de la crédulité, cette posture d'esprit qui dispose à prendre les choses telles qu'elles sont ou telles qu'on vous les montre.

Pour dire un dernier mot sur la critique philosophique, celle-ci est interrogation, soupçon porté partout et sur tous les aspects ou toutes les dimensions de l'existence humaine. Ce qui fait dire à Florent Gaboriau dans sa *Nouvelle initiation philosophique* que « philosopher, c'est ne laisser nulle place où la critique ne passe et repasse ».¹⁵⁵

Malgré les difficultés que comporte cette entreprise, il est possible de distinguer certaines grandes caractéristiques positives de la méthode philosophique. La philosophie se comprend comme un travail critique. C'est une de ses définitions les plus courantes. Cette critique n'est cependant jamais purement et simplement négative. Elle a pour but de créer de nouvelles certitudes et de corriger les fausses évidences, les illusions et erreurs du sens commun ou de la philosophie elle-même. Socrate, par exemple, interrogeait ses contemporains et les sophistes afin de leur montrer leurs contradictions et leur incapacité à justifier ce qui leur semblait évident. Descartes¹⁵⁶ est à l'époque moderne le meilleur représentant de cette conception de la philosophie, car, selon lui, seul un doute radical et général pouvait être le fondement d'une pensée parfaitement rigoureuse et indubitable.

La philosophie est souvent caractérisée comme un travail sur les concepts et notions, un travail de création de concepts permettant de comprendre le réel, de distinguer les objets les uns des autres et de les analyser, mais aussi un travail d'analyse des concepts et de leurs ambiguïtés. Elle a très tôt reconnu les problèmes que posent les ambiguïtés du langage. De nos jours la philosophie analytique donne elle aussi une grande place à ce problème.

En outre, à la différence des sciences, la délimitation des méthodes et du domaine de la philosophie fait partie de la philosophie elle-même. Chaque penseur se doit d'indiquer quels problèmes il souhaite éclairer, et quelle sera la méthode la plus adaptée pour résoudre ces problèmes. Il faut en effet bien voir qu'il y a une unité profonde des problèmes philosophiques et de la méthode philosophique. Il ne faut donc pas voir l'instabilité des méthodes et des thèmes philosophiques comme une faiblesse de la discipline, mais plutôt comme un trait caractéristique de sa nature. Ainsi, la philosophie est une sorte de retour critique du savoir sur

¹⁵⁵ Florent Gaboriau dans sa *Nouvelle initiation philosophique*, p.41

¹⁵⁶ René Descartes, la première [Méditations métaphysiques](#), p.35

lui-même, ou plus précisément une critique rationnelle de tous les savoirs (opinions, croyances, art, réflexions scientifiques, etc.), y compris philosophiques, puisque réfléchir sur le rôle de la philosophie c'est entamer une réflexion philosophique. En un mot on peut dire que la philosophie est essentiellement une discipline critique. En ce sens elle est une histoire dynamique et non un système déjà construit. C'est pourquoi son essence est de transformer l'existence.

II. L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE

1. Promouvoir l'esprit critique et libre

Pour Hountondji, la philosophie contrairement à l'ethnophilosophie, est fondée sur la critique libre. Par ailleurs cette critique n'est possible qu'avec le support matériel. C'est en ce sens qu'il dit

*Ces contes moraux, ces légendes didactiques, ces aphorismes, ces proverbes expriment non une recherche mais au mieux les résultats d'une recherche, non une philosophie mais tout au plus une sagesse ; et que c'est seulement aujourd'hui que nous pouvons, en les transcrivant, leur conférer éventuellement valeur de documents philosophiques, c'est-à-dire de textes pouvant servir de support à une réflexion critique et libre.*¹⁵⁷

La littérature philosophique, dans ce contexte, ne peut être validée et intégrer le champ de la philosophie qu'à condition d'être transcrite.

L'essence d'une chose désigne ce qui, intimement, fait de cette chose *elle* et non une autre, avec laquelle la première peut partager ce qu'Aristote nomme « le genre proche » mais dont elle se distingue par sa « différence spécifique ». Lors qu'Aristote définit l'homme, il y voit le genre proche : animal, et la différence spécifique : *la raison*. Le philosophe grec de l'Antiquité peut alors dire que l'homme est un « animal raisonnable ». Traduction : l'homme par sa nature est raison ; la raison c'est-à-dire la nature de l'homme est cela qui le *définit* puisque le distingue de l'animal.

Nous entreprenons de définir la Philosophie, alors procédons comme Aristote. De par le genre proche, la philosophie est une activité intellectuelle, activité de la raison au même titre que la science et la littérature. Mais là s'arrête la proximité, et celle-ci ne nous dit pas ce qu'est la philosophie en elle-même, ce qui fait qu'elle n'est ni la science

¹⁵⁷ Paulin H., op cit p. 134

ni la littérature. Allons donc plus loin, vers la nature ou la différence spécifique de la philosophie, que nous identifions sous trois aspects principaux liés par le même esprit.

- Elle est amour de la sagesse

Le sort de cette définition est qu'elle est la plus connue cependant qu'elle est la moins comprise. Nous la tenons de Pythagore, philosophe Grec de l'Antiquité du V^e av J.C. de la période dite présocratique. Ce n'est pas Pythagore qui invente la philosophie. Celle-ci naît un siècle avant lui dans la cité grecque de Milet. Pythagore se contente de nommer cette activité jeune d'un siècle dont il constate qu'elle se caractérise par une attitude de l'esprit : la *philia* (amour) et une intention : la *sophia* (sagesse). Au cours de son entretien avec Léon, prince de Philionte, Pythagore à qui son interlocuteur admiratif demande quelle était la science qui lui inspirait plus de confiance répondit : « je ne sais aucune science, je ne suis qu'ami de la sagesse », *philosophoï*. Ainsi est née non pas la philosophie mais le mot ou le nom qui l'indique. Là commence et se résout la difficulté à comprendre ce que c'est que « amour de la sagesse ». Rappelons le, la philosophie originellement parle grec ; elle est un mot grec. C'est donc dans leur sens grec qu'il faut comprendre les mots grecs *philia* (amour) et *sophia* (sagesse) qui en composant le mot « *philosophia* (philosophie) » dévoilent la nature de cette activité.

L'amour dont la sagesse est l'objet signifie *tension vers, marche, cheminement vers*. On voit ici toute la distance sémantique avec l'amour au sens commun, en ceci que la *philia* se caractérise moins par la possession que par la recherche inlassable et inquiète ; moins par l'arrêt que par la marche toujours recommencée et sans cesse continuée.

Quelle définition de la philosophie pouvons-nous tirer de ce qui précède ? D'abord ce que la philosophie n'est pas : elle n'est pas une accumulation de connaissances et qui donc ferait du philosophe un savant. Plutôt et selon Karl Jaspers dans son *Introduction à la philosophie*, « faire la philosophie, c'est être en route », entendons que la philosophie est cet effort permanent de la raison dans l'étude de la nature des choses, c'est-à-dire des choses tel qu'elles sont et non tel qu'elles nous apparaissent.

- Elle est quête et enquête

Quittons Pythagore et les présocratiques et arrivons à Socrate le citoyen d'Athènes du IV^e av J.C. C'est Socrate qui réinvente la philosophie, celle dont nous sommes aujourd'hui héritiers. L'apport de Socrate est d'avoir réorienté la philosophie sur l'homme. En effet, les premiers philosophes avant Socrate (et en cela ils sont appelés « présocratiques ») se questionnent sur le *Cosmos*, l'Univers ou le monde, dont ils tentaient de trouver l'origine ou tout au moins ce qui en rend compte. L'interrogation philosophique et l'intention qui la porte sont ici extraverties. La révolution socratique réside dans la réorientation de l'interrogation philosophique sur le sujet même de cette interrogation : l'homme. Substituant le « qu'est-ce » des Milésiens Thalès, Anaximandre et Anaximène au « qui suis-je », Socrate, selon Cicéron, philosophe latin du 1^{er} siècle av J.-C. dans les *Tusculanes* « fit descendre la philosophie du siècle pour l'introduire dans la cité et en faire une quête et une enquête ».

La quête s'entend comme une recherche. Le présupposé ici est que j'ai conscience de manquer de ce dont alors je vais à la quête. De quoi donc manque celui-là qui pour cela commence à philosopher ? Il manque non pas d'une quantité de connaissances mais de la qualité de connaissances. Contrairement donc à l'idée reçue et enseignée, la quête philosophique ne suppose pas que le philosophe n'a pas de connaissances du tout. Plutôt :

*Que ces connaissances, le philosophe prend conscience de leur mauvaise qualité, ce sont des opinions, des illusions et des apparences.

*Qu'une fois ces faux savoirs démasqués comme tels, mieux au fur et à mesure qu'ils le sont, la philosophie par un effort intellectuel s'en détache progressivement et méthodiquement pour aller au savoir véritable, à la vérité ou la réalité.

Personne mieux que Platon et nulle part mieux que dans le livre VII de *La république* intitulé « le mythe de la caverne » n'instruit sur la quête philosophique : comment elle s'effectue, et en vue de quoi. Etre en quête, c'est pour la philosophie rechercher la réalité derrière les apparences, c'est établir la vérité contre l'opinion. Jules Lagneau ne voit pas autrement la philosophie quand il dit qu'elle est « la recherche de la réalité par l'étude de l'esprit considéré en lui-même et dans son rapport aux objets ».

Ce n'est donc pas pour faire l'esprit que Socrate confesse dans l'*Apologie* : « *je ne suis savant ni peu ni beaucoup* »¹⁵⁸. En effet le maître de Platon affirme la philosophie comme ce mouvement qui, s'il conduit de l'ignorance savoir, suppose comme condition d'effectuation que cette ignorance soit reconnue comme telle. Ce qui fait dire à Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire* que « *philosopher, c'est savoir qu'on ne sait pas* »¹⁵⁹

Si donc philosopher c'est savoir qu'on ne sait pas, elle est par là-même la quête de cela que je ne sais pas, et dont j'ai conscience objective d'être qualitativement supérieur aux opinions et aux apparences ; infiniment plus important que la gloire et les richesses auxquelles sont attachés la majorité des hommes dans le monde tel qu'il est.

Il est utile, pour se faire une idée exacte de ce qu'est l'enquête philosophique, de se référer encore, à Socrate de l'*Apologie* de Platon. Le maître de Platon nous y enseigne que philosopher c'est examiner, c'est-à-dire mener une enquête normative et sur les autres savoirs (qui se prétendent tels) et sur les usages des hommes c'est-à-dire leurs manières de vivre¹⁶⁰.

- Elle est enfin une conscience critique

Aujourd'hui mais sans rompre avec la tradition socratique, la philosophie se définit comme un type d'intellectualité qui consiste à la société (la politique, les traditions et coutumes, les idéologies, etc.) à la critique, à cette fin de démasquer les impostures et tout ce qui, aussi bien par l'homme que par les groupes, menace l'homme comme sujet c'est-à-dire liberté, autonomie, rationalité et valeur. Les philosophes Américain Herbert Marcuse et Camerounais Marcien Towa sont parmi les principaux représentants de cette conscience critique. Le premier interroge la société capitaliste contemporaine, quant l'auteur de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* fait de la philosophie une mise en discussion évaluative des traditions et coutumes.

Quand on cherche à savoir la nature de la philosophie, on n'est contraint d'entrée, dans l'histoire de cette dernière pour voir les différents courants qui l'anime aujourd'hui. Ces courants forment autant de pratiques différentes et d'opinions

¹⁵⁸ Platon, L'apologie de Socrate, pp. 53, 20c et 56, 22d-e.

¹⁵⁹ Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire*, p.7

¹⁶⁰ Platon, apologie de Socrate, pp 66 et 67 : 30e – 30b

divergentes sur la nature de la philosophie, au point d'interdire de donner une définition unique acceptable par tous. S'il y a aujourd'hui plusieurs traditions philosophiques, aucune ne peut prétendre résumer l'activité philosophique à elle seule, ni décrire l'activité philosophique de façon consensuelle. C'est aussi ce qui conduit à une divergence de méthode.

2. Philosophie comme mode de vie

La philosophie s'est comprise très tôt comme une manière de vivre et non pas uniquement comme une réflexion théorique. Autrement dit, être philosophe, c'est aussi vivre et agir d'une certaine façon et non pas seulement se confronter à des questions abstraites¹⁶¹. L'étymologie du terme « philosophie » indique bien que le philosophe est celui qui tend vers la sagesse, qui cherche à vivre comme il le faut et plus particulièrement qui recherche le bonheur¹⁶². La philosophie, entendue comme mode de vie, met l'accent sur la mise en application dans sa propre vie des résultats de la réflexion philosophique. L'idée que la philosophie est une manière de vivre a aussi pu amener certains philosophes à imaginer que, pour cette raison, ils devaient guider les autres et les aider à mener correctement leurs existences. La philosophie, d'éthique personnelle, pouvait se faire projet collectif voire politique. Ces ambitions « collectives » de la philosophie prennent différentes formes. Une véritable communauté de vie pouvait se constituer autour d'un philosophe. Ceci explique en partie par la naissance dans l'Antiquité d'écoles philosophiques (autour d'Épicure, de Platon ou d'Aristote par exemple), la recherche de la sagesse les animait *Sophia* grec signifie sagesse. Attention toutefois à ne pas se méprendre sur la sagesse grecque. La sagesse s'entend communément comme cette attitude pratique faite de prudence et de modération. Le sens commun la définit encore comme l'expérience accumulée au fil du temps et à l'occasion des situations vécues, desquelles l'on a dégagé des préceptes de conduites. C'est dans ce sens que l'on dit du vieillard qu'il est un sage.

Aucun des deux sens ci-dessus n'est cependant celui grec de la sagesse. La *philia* ou sagesse grecque, et dont le philosophe est sage, est une certaine attitude ou posture d'esprit qui consiste en la double certitude que la Vérité dans la Connaissance et le Bien dans l'ordre de l'Action sont à rechercher, les seuls à rechercher. Le philosophe est sage non parce qu'il sait tout ni parce qu'il peut par conséquent instruire et conseiller tous sur tout, mais parce que

¹⁶¹ René D., *Les principes de la philosophie*, Préface, page 15

¹⁶² *Ibid.*, p. 25

lui seul manifeste la volonté du Vrai et la volonté du Bien, dans ce qu'ils ont d' uniques idéaux valables et de désintéressés.

On conçoit souvent la philosophie comme la discussion de textes savants, comme l'élaboration de systèmes ou de doctrines abstraites, bref comme une succession de conceptions théoriques. Pourtant Pierre Hadot a bien montré que la signification première de la philosophie antique réside dans un choix de vie formé d'exercices, c'est-à-dire dans la pratique d'un mode de vie propre¹⁶³. Si la redécouverte récente de la vie philosophique par Hadot a donné lieu à un nouveau regard sur la philosophie antique, il est maintenant permis de penser qu'elle préfigure un mouvement philosophique plus profond à condition toutefois d'être actualisée.

Cette manière ouverte de procéder, montre qu'on ne peut pas réduire d'emblée la philosophie à une affaire de spécialistes. En revanche, parce qu'il faut prendre la philosophie au sérieux, le projet d'élaborer une conception unifiée de la «philosophie comme mode de vie» devient plutôt un horizon qui peut orienter une authentique discussion philosophique. Au premier abord, et parce qu'elle est issue de problèmes posés par l'interprétation des textes grecs, la philosophie comme mode de vie est une ligne d'interprétation de la pensée antique, un cadre général pour lire, traduire et interpréter les écrits anciens, bref c'est une perspective qui permet d'aborder de manière cohérente la philosophie gréco-romaine.

Reconnaître cette perspective de recherche, l'approfondir ou la faire valoir, c'est travailler en philosophie comme mode de vie. D'autre part, la philosophie comme mode de vie est aussi une approche qui accorde la primauté à la vie philosophique ou à l'exercice de la philosophie par rapport à tous les autres aspects souvent associés à la philosophie (l'étude des œuvres, la création de concepts, la discussion critique des problèmes), bref c'est une approche qui accorde la primauté à la vie philosophique par rapport au discours philosophique, au discours sur la philosophie et surtout à la littérature philosophique. La philosophie comme mode de vie se reconnaît enfin à l'exigence d'actualiser pour soi-même, avec les autres et dans le respect de la nature une discipline de vie issue d'une autre période historique que la nôtre. Si l'exigence est respectée, la philosophie comme mode de vie restera vivante même si nous ne vivons pas comme les Grecs.

¹⁶³ Pierre Hadot, article *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* p. 27

En fait, la philosophie comme mode de vie pourra donc être abordée comme une perspective de recherche, une approche philosophique ou une discipline de vie, c'est-à-dire comme «un mode de vivre accordé à la philosophie»

Il y a une dimension de la philosophie dans l'antiquité qui, probablement plus que toute autre, la distingue de la philosophie telle qu'on l'entend aujourd'hui, et même depuis la fin de l'antiquité : c'est l'idée de la philosophie comme manière de vivre. Cette conception ne prévalait pas, si tant est qu'elle existait, à toutes les époques ou chez tous les auteurs. Mais pour de nombreux philosophes de l'antiquité, et selon l'image qu'on en avait, la philosophie ne se réduisait pas à un simple domaine de recherche.

La philosophie dans l'antiquité était bien, comme elle l'a toujours été depuis, un ensemble de problèmes défiant l'intelligence, de questions à approfondir, que ce soit à l'oral, par écrit ou les deux, des contradictions à résoudre, des conclusions à énoncer et à étayer par des arguments philosophiques qu'il faut à leur tour formuler et expliquer, des théories alternatives et concurrentes, propres à leur auteur, qu'on promeut et qu'on rejette pour des raisons qu'à nouveau on soumet, qu'on défend et qu'on transmet à d'autres. Mais dans l'antiquité en général, les philosophes n'étaient pas seulement des « spécialistes » de tel ou tel champ intellectuel, et leur activité ne se réduisait pas à professer des doctrines, des méthodes argumentatives, etc. Les philosophes de l'antiquité se distinguaient du reste des hommes précisément par leur manière de vivre.

Être un philosophe en réalité, pour de nombreux philosophes de l'antiquité, consistait moins à rechercher, à discuter et à enseigner la philosophie qu'à vivre sa vie tout entière d'une certaine manière philosophiquement et à exhorter les autres à vivre eux aussi de la même manière¹⁶⁴. Pour lui, elle est l'essence de toute la philosophie ancienne, depuis ses origines présocratiques jusqu'à sa fin, avec les derniers platonisants païens du VI^e siècle.

De toute évidence, c'est en fait Socrate, ou plutôt son image telle qu'elle transparaît dans les œuvres de Platon, de Xénophon et des autres auteurs de dialogues socratiques qui le fréquentaient, qui a initié le développement ultérieur de la philosophie ancienne comme manière de vivre, et qui en a dessiné les grandes lignes. La figure philosophique de Socrate qui mène une vie philosophique, telle que les écrits des socratiques en particulier la reflètent, a joué sans aucun doute un rôle décisif dans l'importance que cette conception a eu dans la philosophie à la période hellénistique et plus tard encore dans la philosophie ancienne. Être un

¹⁶⁴ Ibid., p. 28

philosophe et vivre une vie philosophique signifiait vivre conformément à la raison, entendue comme faculté de raisonnement et d'analyse en vue de la vérité.

L'Apologie de Socrate de Platon suffit à nous montrer comment a pu se répandre l'image de Socrate comme philosophe qui mit un point d'honneur à vivre sa philosophie. L'Apologie nous éclaire également sur ce que Socrate entendait vraiment par philosophie comme manière de vivre. Socrate y est décrit comme ayant consacré sa vie, pendant des années et semble-t-il sans discontinuer, à s'entretenir dans les lieux publics de la cité avec quelques uns de ses concitoyens d'Athènes. Parmi eux se trouvaient des jeunes hommes qui s'assemblaient pour l'écouter, mais aussi des hommes mûrs, établis et réputés dans la société athénienne.

Ces entretiens avaient un caractère philosophique (selon le sens du terme « philosophie » qu'on finit par lui attribuer, et que Platon lui-même préconisait). Ils consistaient en des questions à propos de la vie humaine que Socrate posait pour débiter l'entretien, et en des questions supplémentaires qu'il formulait contre les réponses de l'interlocuteur. Dans ses questions (et les commentaires qui en dépendaient) l'accent était mis sur les relations logiques d'implication, d'incohérence, et d'autres relations du même ordre ; il essayait de découvrir au cours de l'échange ce que son interlocuteur pensait réellement, à supposer que ce dernier eût des opinions sur la vérité de ce qui était recherché¹⁶⁵. Celui qui affirme savoir ce qui est vrai, pensait Socrate, doit être prêt à expliquer et à justifier ses opinions en faisant appel à des arguments qui montrent effectivement qu'elles sont vraies, et doit s'engager à accepter comme autant d'opinions supplémentaires (ou complémentaires) toutes les conséquences logiques ou autres implications qu'on peut tirer des premières.

De plus, ses entretiens portaient exclusivement sur la vie humaine, sur la manière de la vivre bien et le plus correctement possible ; plus particulièrement il s'agissait de se demander comment concevoir et apprécier à leur juste valeur les différentes vertus traditionnelles dont on faisait grand cas à l'époque (la justice, le courage, la tempérance, la prudence etc.), en comparaison d'autres biens auxquels on accordait apparemment aussi de la valeur (comme la santé du corps, la force physique, la richesse, les plaisirs corporels ou d'autres types de plaisirs, etc.). On se souvient que Socrate déclare dans l'Apologie de Platon que c'est l'âme de chacun, et l'état dans lequel elle se trouve, saine ou malade, qui importe le plus (30b) et qui surpasse de loin toutes les autres valeurs. Selon lui, la santé de l'âme dépend entièrement de la

¹⁶⁵ Ibid., p.32

capacité de chacun à comprendre, à expliquer et à soutenir grâce au raisonnement et à l'analyse philosophiques ses propres valeurs et ses propres convictions, et cela avec fermeté et minutie.

Car toutes les décisions et actions de l'individu reposent sur la compréhension qu'on a de ses propres valeurs et de ses convictions. Ainsi, la bonne ou la mauvaise santé de l'âme de chacun est suspendue à l'usage ou non de sa raison qui est le guide le plus sûr et le plus fidèle pour mener sa propre vie en vue de la vérité, et à la manière dont on en use, pleinement et correctement. L'usage que chacun fait de ce pouvoir est-il à la hauteur de ce qu'exige implicitement cette même faculté qui nous permet de connaître et de décider ce qu'il faut penser et faire ? On se souvient aussi que Socrate affirme que la vie d'un homme à laquelle l'examen fait défaut ne vaut pas la peine d'être vécue

En fait, la philosophie comme manière de vivre, nous conduit inévitablement vers Socrate. Pour la première fois, la vie de philosophie la philosophie elle-même comme manière de vivre était celle que vivait Socrate, selon les dialogues de Platon (et d'autres dialogues socratiques). Il a consacré sa vie à prendre soin de son âme. Elle consistait à philosopher constamment et continuellement, c'est-à-dire, à discuter, à examiner de manière critique les opinions d'autrui et les siennes au sujet de la vie humaine et sur la meilleure manière de la mener. Le but de cette vie était de faire de la raison, et non de la tradition, de l'habitude, de « ce qui paraît bien » ou de « ce qui paraît juste », le guide de toutes les actions, de toutes les manières ou méthodes pour mener sa vie. Cette vie était aussi celle d'un engagement : celui de vivre vertueusement, du moins autant qu'il est possible pour un homme, en apportant son soutien aux normes de toutes les vertus traditionnelles, justice, piété, tempérance et courage, grâce à leur examen et à leur justification philosophique, et cela dans toutes les actions. L'analyse de Hadot, nous montre que l'essence véritable de la philosophie, c'est la manière de vivre cette dernière comme la fait Socrate dans l'antiquité.

Ainsi s'éclaire la définition de la Philosophie comme amour de la sagesse : Activité de la Raison qui consiste pour celui-là (le philosophe) qui s'y adonne à aimer (tendre vers) être en quête de la Vérité et du Bien (sagesse). Depuis les présocratiques et surtout à partir de Socrate, toute une tradition a défendu cette conception de la philosophie comme un mode de vie.

3. Rupture d'avec la philosophie traditionnelle

Hountondji en appelle à une rupture d'avec le fonctionnement de la « philosophie africaine » traditionnelle. Avec les grandes mutations qui se sont opérées, notamment du point de vue des rapports Blanc-Noir, il apparaît tout à fait indiqué de renoncer à une telle entreprise revendicative. Le Noir doit cesser de s'exhiber aux yeux du Blanc. Il faudrait désormais s'adresser à tout être humain et surtout à l'Africain d'abord. C'est qui ressort de cette affirmation

Les philosophes africains actuels doivent réorienter leurs discours. Ils ne doivent plus écrire seulement à l'intention du public non africain, mais d'abord à l'adresse du public africain. Du même coup, ils se verront obligés de renoncer à leur ronronnement habituel sur l'ontologie luba, la métaphysique dogon, la conception du vieillard chez les Fulbé, etc. Ils y renonceront parce que ces thèmes n'intéressent guère leurs compatriotes, mais destinés à l'origine qu'à satisfaire les goûts exotiques du public occidental. Le public africain quant à lui attend autre chose. Il attend notamment d'être largement informé sur ce qui se passe ailleurs, sur les problèmes qui constituent, dans les autres pays et sur les autres continents l'actualité scientifique.¹⁶⁶

De fait, un discours sur l'Afrique à l'intention du public occidental, la philosophie africaine doit plutôt revêtir la forme d'un débat entre Africains discutant de n'importe quel sujet. Ce faisant, ils tournent le dos à l'ethnophilosophie et à ses problématiques qui exigent une sorte d'exposition de l'Afrique et des Africains. C'est au nom d'une telle mutation que les Africains pourront accoucher d'une philosophie. Car, comme le souligne une fois de plus Hountondji parlant des philosophes africains,

en réorientant ainsi leur discours, ils surmonteront aisément la tentation permanente du folklorisme ; la tentation de limiter leurs recherches à des sujets prétendus africains, parce que cette tentation devrait principalement sa force au fait que leurs écrits étaient destinés à un public étranger. (...) On éprouve rarement le besoin, discutant entre gens d'un même pays, d'exalter ses particularités culturelles. Un tel besoin ne se fait sentir que lorsqu'on s'adresse à des gens d'autres pays, parce qu'on doit alors affirmer sa propre originalité en s'identifiant à l'image d'Epinal de sa société et de sa civilisation d'origine.¹⁶⁷

En effet, la nécessité d'un débat, d'une discussion entre philosophes Africains se fait sentir par le besoin de renoncer à l'exaltation des particularités culturelles propres à l'Afrique pour intégrer un domaine de réflexion qui se veut universel ; car n'étant plus collé aux seules réalités africaines.

¹⁶⁶ Paulin H., p. 49

¹⁶⁷ Ibid., pp.74-75

Kant à distinguer entre le *concept scolastique* de philosophie et le *concept cosmique*¹⁶⁸ de philosophie, et qui nous autorise, dans son sillage, à parler de *scolastophilosophie* et de *cosmophilosophie*, de *scolastophilosophes* et de *cosmophilosophes*. *Scolastophilosophie* et *cosmophilosophie* sont des néologismes inspirés de la distinction kantienne ci-dessus expliquée ; c'est l'*école* par rapport au *monde* en fait, la *scolastophilosophie* désigne la pratique scolaire de la philosophie, friande et maniaque des références prestigieuses qui apparaissent alors comme l'essentiel par rapport aux idées personnelles ; dans la *cosmophilosophie* au contraire, les idées personnelles sont l'essentiel et les références l'accessoire, c'est la philosophie comme elle est pratiquée par les philosophes originaux tels que Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Kant ou Hegel, les *cosmophilosophes*.

S'il pouvait y avoir un panthéon des philosophes, c'est ceux-là qui en seraient les pensionnaires ; les portes d'une telle institution seraient fermées à ceux qui ne sauraient faire que « l'histoire de la philosophie », à ceux qui ne s'occuperaient de philosophie qu'à l'occasion de l'étude des textes philosophiques écrits par d'autres qui, eux, se donnent la peine d'élaborer et de produire des idées. Les uns, on le voit, ne sont que les *agents-relayeurs* des idées dont les autres sont les *producteurs* ; c'est la différence entre le *chevalier* et l'*écuyer*. Kant a dénoncé, agacé, les airs de supériorité intellectuelle que se donnent par rapport aux *producteurs d'idées* ceux dont les capacités philosophiques se limitent à « l'histoire de la philosophie »,

La question celle de savoir si l'activité philosophique peut influencer l'histoire au sens où celle-ci désigne, non pas la science du passé humain, mais l'objet de connaissance de cette science, c'est-à-dire le devenir humain.

Il a été, dans un premier temps, de répondre de la *dépendance historique* de la philosophie : là où elle s'est développée, la philosophie apparaît, parmi d'autres éléments culturels, comme un trait de la singularité historique de la période concernée, et elle suscite à ce titre la curiosité de l'historien. Il y a *dépendance historique de la philosophie* parce que la réflexion philosophique est elle-même une des manières par lesquelles la pensée réagit à une

¹⁶⁸ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Louis Guillemit, Introduction de Jules Vuillemin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 13.

expérience historique déterminée : elle y réagit par le travail du concept, au sens où Kant définit la philosophie comme « la connaissance rationnelle par concepts »¹⁶⁹.

Pourtant, quoiqu'elles aient pour origine une expérience historique particulière, les idées philosophiques ont une vocation universelle ; et leur valeur ne se limite pas au temps et à l'espace qui les a générées. Le dialogue philosophique avec les penseurs du passé reste toujours possible, les idées qu'ils ont élaborées jadis ou naguère sont susceptibles d'être réactualisées parce que les tendances humaines qu'ils ont étudiées restent les mêmes par-delà le temps. Si la thèse de la *fécondité historique de la philosophie* a donc été défendue, c'est sur la base de ce constat que ces idées ont fait leur preuve historique, ainsi qu'en attestent l'exemple des philosophes grecs du siècle de Périclès, ou l'exemple des penseurs européens au début des temps modernes, avec la « révolution copernicienne », opérée par Descartes, qui a abouti au siècle des lumières. En ce sens, la philosophie est l'une des créancières de l'histoire, et sa pratique mérite d'être encouragée. Il est souhaitable notamment que la philosophie fasse partie de l'expérience historique de l'Afrique actuelle.

Reste cependant à savoir comment rentabiliser philosophiquement le patrimoine historique, si divers, de la philosophie. Il apparaît à cet égard qu'une bonne voie pour « apprendre à philosopher » est de lire les philosophes en pensant avec eux ; il s'agit de pratiquer un apprentissage historique raisonné de la philosophie, cela a pour effet de développer des habitudes critiques, car la philosophie qui peut contribuer au progrès, c'est celle qui puise dans les ressources de la critique. Ce qui conduit Hountondji à l'analyse suivante démontrant la science et l'histoire comme des éléments permettant la discussion et la critique.

III. LE SENS DU CONCEPT « PHILOSOPHIE AFRICAINE »

1. Réorientation du concept

Cette réorientation nous permet d'entrevoir l'idée que Hountondji entend se faire de la philosophie africaine, rejetant du coup la fausse vision de cette philosophie lorsqu'il dit

On commence en effet à comprendre que la philosophie africaine n'est pas cette hypothétique vision du monde collective spontanée, irréfléchie, implicite, avec laquelle on l'avait jusque-là confondue. On commence à admettre qu'elle n'est pas ce système de croyances tacites auquel adhéraient consciemment ou inconsciemment tous les Africains en général, ou plus spécialement les membres de telle ou telle ethnie, de telle ou telle société africaine. On reconnaît qu'en ce

¹⁶⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, II, Discipline de la raison pure, p. 493.

sens la «philosophie bantoue», la «philosophie dogon», la «philosophie diolla», la «philosophie yoruba», la «philosophie fon», la «philosophie wolof», la «philosophie sérère», etc. sont autant de mythes inventés par l'occident ; qu'il n'y a pas plus de «philosophie» africaine spontanée qu'il n'y a de «philosophies» occidentale ou française, allemande, belge, américaine, etc., spontanées, qui feraient silencieusement l'unanimité entre les Occidentaux, ou entre tous les Français, tous les Allemands, etc. ; que la philosophie africaine ne peut exister que sur le même mode que la philosophie européenne : à travers ce qu'on appelle une littérature.¹⁷⁰

Pour Hountondji, la philosophie africaine doit être cette pensée universelle dans sa forme, mais particulière dans son contenu.

La variable géographique doit certes jouer dans la détermination de l'africanité de la philosophie, mais, il convient d'y ajouter l'intérêt manifesté pour l'Afrique. C'est en tout cas ce qu'il nous est donné de constater à travers ces propos d'Azombo Menda «*Par «philosophes africains», nous voulons désigner tous les penseurs du continent africain, auteurs d'une littérature philosophique. Nous y incluons les Noirs américains qui, comme Frantz Fanon, ont adopté la nationalité d'un pays africain, ou qui, comme Aimé Césaire, n'ont cessé de lutter pour la cause de l'Afrique considérée comme leur mère-patrie.»*¹⁷¹

Tout se passe en effet comme si la connaissance de la philosophie africaine s'arrêtait au portillon de l'historiographie des différentes avenues qu'elle a empruntées et dont Odera Oruka¹⁷² développe une typologie relevant sept orientations : l'ethnophilosophie, l'orientation nationale idéologique, la philosophie professionnelle, le courant littéraire, le courant herméneutique et la sagacité philosophique. Pour beaucoup, la question du « qu'est-ce que la philosophie africaine ? » reste ballotée d'un coin à l'autre de l'opposition entre ethnophilosophie et philosophie critique (professionnelle). Pourtant, les avenues les plus récentes en philosophie africaine partagent un ensemble de présupposés qui interdisent ce face à face indépassable entre la philosophie africaine, c'est-à-dire celle qui tracerait la voie d'une authentique décolonisation et toutes les autres formes présumées aliénées de la philosophie en Afrique, et celle qui vient de dehors et qui veut s'imposer à l'Afrique. La civilisation africaine ne voudra certainement pas prendre le risque de sombrer dans l'anonymat le plus absolu parce qu'elle aura perdu sa vitalité. C'est pourquoi la philosophie africaine se doit de s'ouvrir à l'universel.

¹⁷⁰ Paulin H., op, cit, pp. 124-125

¹⁷¹ AZOMBO-MENDA (S.). - *les philosophes africains par les textes* (ouvrage collectif), (Paris, Éditions Fernand Nathan, collection NATHAN AFRIQUE, 1978), p.3

¹⁷² Oruka, Odera H. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Amsterdam, Brill Academic Pub, 1990.

2. De la nécessité de l'ouverture à l'universel

Roger GARAUDY à la suite de Hountondji, après avoir décrypté «le message des livres sacrés» de l'Égypte, de la Chine et de l'Inde anciennes ; à l'exception de ceux du monde occidental ; peut constater ce qui suit :

Le survol rapide des sagesses de tous les mondes, à l'exception du monde occidental, peut nous permettre de situer à sa juste place, à son échelle véritable, la « philosophie occidentale » et la « philosophie contemporaine » que l'occident a imposé à la planète toute entière. Tous les problèmes fondamentaux de la réalité dernière du monde, de son sens, de notre action possible sur elle, étaient déjà posés, et même résolus (même si c'était parfois par les symboles du mythe) dans le monde entier : problèmes de l'être et du néant, du sujet et de l'objet (du « moi » et du monde), problèmes des rapports entre les concepts, les mots, et les choses, problèmes de la structure, de l'existence, et de l'histoire dans l'unité du réel, problèmes de la dimension transcendante de l'homme, de son rôle actif dans la création, problèmes de la connaissance, des arts, des lois, de l'agir, et de leur valeur.(...) A la veille de la naissance de la philosophie occidentale avec SOCRATE, l'humanité a connu la plus merveilleuse floraison de l'esprit, au VI^e siècle avant notre ère. (...) De toutes ces illuminations qui ont traversé les millénaires, l'humanité vit encore.¹⁷³

Il ressort de cette analyse que les civilisations antérieures à l'avènement de la civilisation occidentale n'étaient pas une table rase en matière de connaissance, surtout philosophique. Plus encore, ce que ces civilisations ont produit en matière d'activité de l'esprit, n'a point disparu à la naissance de la philosophie occidentale. Celle-ci s'est au contraire nourrie des enseignements existants ; qu'ils proviennent de l'Afrique, de l'Inde ou même de la Chine. Tout le mérite de la pensée grecque est de s'être appropriée toutes ces pensées antérieures. On peut le dire : la philosophie occidentale n'a en réalité rien inventé. Elle a trouvé devant elle une merveilleuse floraison de l'esprit, sur la base de laquelle elle s'est édifiée, non sans avoir opéré quelques modifications et quelques ruptures, préalables à tout développement philosophique.

Ceci nous permet de comprendre qu'en matière de philosophie, la règle d'or est la reprise en main de thèmes existants non sans les avoir soumis à une critique préalable. Dans une telle optique, la philosophie africaine naissante se doit de fonctionner suivant ce modèle. Et selon Hountondji : *«L'Europe n'est aujourd'hui ce qu'elle est que pour avoir assumé puis transformé l'héritage culturel d'autres peuples, au premier rang desquels un peuple de notre*

¹⁷³ Roger GARAUDY.- *Biographie du XX^e siècle* (Paris, Éditions Tougui, 1985), pp. 35-36

*continent : l'Égypte antique. Rien ne doit nous empêcher aujourd'hui d'accomplir le chemin inverse.»*¹⁷⁴

Mais un tournant décisif dans cette controverse sera opéré avec la publication par le Révérend Père Placide Tempels de *La Philosophie Bantoue* en 1945. Ce livre marquait une rupture du fait de l'utilisation systématique du terme de philosophie mais aussi l'écho favorable qu'il a suscité auprès de auteurs Occidentaux de cette époque comme Oursel, Gabriel Marcel, Gaston Bachelard etc. ; même si comme souligné précédemment d'autres voix ne tardèrent pas à contester cela. En tout état de cause, il semble désormais que, la question ne se pose plus en termes de savoir s'il existe ou non une philosophie africaine. D'autant plus que son affirmation sans ambages est constatée de la part de penseurs Occidentaux, autrement dit ceux-là même qui l'ont toujours nié. A partir de ce moment la problématique de la philosophie africaine change d'orientation et se pose désormais en termes de savoir si celle-ci doit être telle qu'elle est conçue par Tempels (et qui sera appelé ethnophilosophie) et tous ceux qui par la suite ont abondé dans le même sens ; ou si elle doit être comme le dit Hountondji, un débat sans cesse contradictoire entre africains non seulement pour la saisie de ce qu'est la philosophie africaine mais aussi de toute production littéraire et philosophique d'un africain portant sur un problème philosophique ; etc. Dans l'une et l'autre de ces deux éventualités, beaucoup de choses ont été avancées aussi bien en Afrique qu'en Occident. Mais il convient dans notre propos de dépasser ces positions et de voir ce qui a été entendu comme philosophie dans la tradition internationale ; notamment occidentale pour que sur le plan africain la problématique de la philosophie ait la connotation qu'on connaît.

En tout état de cause, la philosophie procède foncièrement d'une réflexion personnelle en tant qu'interrogation sur la vie, la destinée des hommes et du monde. En ce sens, on pense, on philosophe d'abord pour soi-même, selon une opinion personnelle, individuelle. Le philosophe part toujours de cette opinion dont le propre est d'être ; en tout cas au départ ; subjective, pour asseoir un savoir systématisé reposant sur des arguments logiquement cohérents.

Cette autre manière de concevoir la philosophie ne sera du reste pas figée une fois pour toute, elle connaîtra une évolution considérable qui aboutit à une autonomisation des domaines jusque là abordé dans la philosophie. Le cas le plus éloquent est celui de la

¹⁷⁴ Paulin H., op, cit, p.49

physique à partir du 19^{ème} siècle. Mais l'histoire des grandes conceptions ne s'arrêtent pas là et la philosophie connaîtra bien d'autres conceptions. C'est le cas de ce mouvement philosophique qui a fait école au début du XX^{ème} siècle et connu sous le nom de philosophie analytique notamment avec le cercle de Viennes ; ou néopositivisme ou positivisme logique. Le positivisme logique est un ensemble d'idées philosophiques avancées par le cercle de Viennes ; groupe formé par des rencontres de philosophes et de savants. Leur idée est que l'âge de la science n'a pas la philosophie qu'elle mérite. Ceci pour dire que la science n'est pas suffisamment soumise à la critique relativement à son appareil conceptuel, son objet d'étude, ses résultats, les applications de ces résultats dans la vie des hommes etc. Donc ils se fixent pour objectif de fonder une philosophie qui est essentiellement une réflexion sur la science. Ils veulent fonder un discours dont la quintessence est une analyse critique et objective non seulement du discours de la science, mais aussi de sa méthode, ses résultats, des implications de ces résultats même dans la vie des hommes.

S'il faut dire que l'expression a posé un problème du même acabit que celui constaté avec l'expression « philosophie chinoise », il faut reconnaître que le débat sur la philosophie africaine a beaucoup évolué ces dernières décennies. Le terme de « philosophie africaine » est donc utilisé de différentes manières par différents philosophes. Bien qu'une majorité de philosophes africains étudient dans des domaines tels que la métaphysique, l'épistémologie, la morale et la philosophie politique, une question qui accapare nombre d'entre eux se situe sur la nature de la philosophie africaine elle-même. Un des points centraux du désaccord est sur le terme « africain » : désigne-t-il le contenu de la philosophie ou l'identité des philosophes ? La philosophie africaine puise à la fois dans l'héritage traditionnel du continent, notamment dans l'enseignement de l'Égypte pharaonique, et dans l'héritage de la philosophie occidentale.

À quoi renvoie l'adjectif « africain » lorsqu'il est accolé à « philosophie » ? Dénote-t-il une affiliation réellement territoriale, c'est-à-dire liée à un lieu (le continent africain) ou bien recouvre-t-il les notions de « culture », d'« ethnique », de « race » ? Qu'est-ce qui permet de regrouper sous un dénominateur commun des philosophies diverses ? La dénomination « philosophie africaine » relève-t-elle de l'ordre du culturel ou de la « race » lorsqu'elle devient « négro-africaine » ?

L'idée de philosophie nationale est-elle compatible avec celle de rencontre ? Comment une philosophie nationale peut-elle ne pas être nationalitaire et accepter en son sein le différent ? Ne pas être programmatique mais libre création et invention de soi ? Et comment

construire une identité qui soit histoire, mouvement et rencontre, où le différent est aussi constitutif de soi ? Les notions de tradition et d'héritage doivent être pensées dans toute leur épaisseur si l'on veut comprendre comment un discours philosophique peut s'inscrire dans une histoire et une épistémè particulières sans pour autant se différencier radicalement des autres. Il est alors intéressant de voir comment certains philosophes africains, afin de sortir des limites du débat sur la philosophie africaine, parviennent à l'appréhender comme une tradition philosophique qui permette de penser

Aujourd'hui, moins d'un siècle après ce qui est considéré comme son acte fondateur, la discipline de la philosophie africaine a voyagé entre divers lieux d'ancrages, s'est transformée en fonction des défis auxquels ont eu à se confronter les générations successives d'intellectuels, a progressivement et sereinement admis la possibilité d'une autocritique de certaines propositions dogmatiques ayant permis la construction d'un récit national *mais aussi* légitimé les dérives liberticides de la bourgeoisie nouvellement au pouvoir, jusqu'à atteindre la maturité de celle qui accepte de remettre en cause ses propres limitations. C'est bien en cela qu'elle est résolument « philosophie ». Or, si l'historiographie de la philosophie africaine a vastement exploré les conditions de possibilités de telles exigences, elle reste aujourd'hui suspendue à l'hypothèse d'une indétermination constitutive, voire d'une vraisemblable aporie de la *rupture* épistémologique d'avec la mémoire de l'Occident. Si le travail de révolution de la connaissance de soi, du monde et de la vie peut sembler insatisfaisant à certains, ce n'est pas faute de l'avoir exploré sous toutes ses coutures, au contraire. C'est bien précisément parce que « l'épistémologicisme », qui a présidé, dans les premières générations, aux questionnements sur la nature d'une « authentique » philosophie africaine, s'est avéré contre-productif que les auteurs d'aujourd'hui s'attardent à y réfléchir autrement

La philosophie africaine, telle qu'elle a été présentée par les divers auteurs qui se sont penchés sur le problème de son existence, a été déroutée de son chemin propre. C'est pourquoi des auteurs tels que Hountondji, Towa, Nkrumah etc., ont essayé de redonner la valeur à cette discipline tant en Afrique qu'ailleurs. Pour Nkrumah par exemple, la considération de l'histoire de la philosophie africaine en particulier et de l'histoire de l'africain en général, comme une annexe de l'histoire européenne est une aberration de la part des occidentaux. C'est pourquoi il affirme :

L'histoire de l'Afrique telle que l'exposent les universitaires européens, a été encombrée des mythes pervers. On a même nié que nous fussions historiquement un peuple.

On a dit que, tandis que les autres continents avaient une histoire ordonnée, dont ils dirigeaient le cours, l'Afrique n'avait jamais évolué, écrasée qu'elle était par son inertie, et qu'il avait fallu le contact des européens pour la faire entrer dans le courant de l'histoire.¹⁷⁵

En effet, l'auteur nous présente la considération qu'avaient les occidentaux pour l'Afrique. Pour que la philosophie et l'histoire de l'Afrique soient reconnues, il est nécessaire pour les africains d'écrire leur propre histoire qui puisse guider et inspirer la reconstruction du continent. Sur ce plan historique, Nkrumah a pleinement raison car, l'histoire oriente l'avenir et pour cela, il affirme que l'Afrique n'aura pas d'avenir propre tant que son histoire restera interprétée, écrite et transmise même aux africains par les occidentaux ou les colonisateurs. Ainsi pour l'auteur, l'histoire est conçue comme une arme nationale, un instrument de formation de la conscience historique africaine. Comme le dit aussi Cheikh Anta Diop : «*le rôle de la sociologie africaine est de faire le bilan du passé de l'Afrique, à mieux affronter le présent et l'avenir* »¹⁷⁶. Face à plusieurs influences extérieures, Nkrumah propose une idéologie unitaire à l'image du mythe d'une Afrique traditionnelle harmonieuse. Pour ce faire, il fait appel à la philosophie pour jeter les bases d'un nouveau système. Rigoureux à la démarche définitionnelle des concepts, l'auteur aborde l'exposé de sa philosophie (consciencisme philosophique), en tant qu'outil de lutte et de libération politique, économique et culturelle. Il définit le consciencisme comme :

*L'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine.*¹⁷⁷

Ainsi définie, l'auteur se fonde sur la philosophie, pour éveiller la conscience du peuple noir. Cet éveil ne sera possible que, si l'on connaît parfaitement, les conditions de vie du peuple africain. La philosophie en Afrique doit être cet instrument de rassemblement et de guide. C'est dans ce sens qu'il déclare :

La philosophie qui nous donnera le fondement théorique d'une idéologie dont le but sera de contenir à la fois l'expérience africaine de la présence musulmane et euro chrétienne

¹⁷⁵ Paulin H., *op. cit.*, p 131.

¹⁷⁶ Seydou Badian dans, *Sous l'orage*, p 96.

¹⁷⁷ Ebenezer NjohMouelle, Jalons I PP 86-87.

et celle de la société traditionnelle, et par une sorte de gestation, de les utiliser au développement harmonieux de cette société. ¹⁷⁸

C'est pourquoi la philosophie ou le philosophe est précisément l'homme qui, par sa vocation, doit s'appuyer sur les conditions de vie des africains, bref de son peuple pour élaborer une théorie révolutionnaire. Pour l'auteur, la philosophie en Afrique ou la philosophie africaine doit être celle-là qui vise à réhabiliter une personnalité et une société perverties par des idéologies de pression, elle est aussi celle-là qui doit user d'une révolution sociale dont il nous définit l'itinéraire : « *La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur la révolution intellectuelle dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société* »¹⁷⁹. En effet, pour lui, la philosophie doit restaurer les valeurs suprêmes de l'Afrique qui ont subi la perversion du système colonialiste. La philosophie est donc un instrument indispensable à la cohésion sociale et peut servir dès lors à la construction d'une société ou d'un peuple.

3. La philosophie africaine un mouvement vers l'avenir

Dans le même ordre d'idées et en vue du repositionnement de la philosophie en Afrique, Marcien Towa essaie de redéfinir la philosophie à partir de l'Afrique. En effet, il s'agit pour l'africain de se détourner du discours, mieux de la thèse ethno philosophique qui n'est rien d'autre que la revendication de l'humanité nègre. Il nous invite à l'exercice du pouvoir de notre raison vis-à-vis de nos valeurs culturelles et traditionnelles. Autrement dit, Towa demande aux africains de se fonder sur la raison qui est utilisée en philosophie pour réorienter leur culture. Le regard que nous devons y jeter doit être ambivalent. D'une part, il s'agira pour le nègre de se défaire des éléments négatifs de sa culture d'origine pour assimiler celle de l'occident et d'autre part, il doit effectuer un retour sur son passé afin de s'approprier ce qui pourrait lui être bénéfique pour l'affirmation de sa dignité au même titre que le colonisateur. Les africains doivent pour ce faire effectuer une rupture avec leur passé négatif car, pour lui : « *La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage culturel à une critique sans complaisance* »¹⁸⁰. Ainsi, l'idée de l'existence d'une philosophie africaine qui se traduit à travers ses mythes, ses contes et ses traditions ancestrales doit être dépassée. La philosophie doit être la saisie critique, la théorie de ce qui est, de ce que nous sommes et devenons, au sein de ce qui est ou est en cours, de ce que nous voulons, la

¹⁷⁸ René D., *Discours de la méthode* première partie p 91.

¹⁷⁹ Marcien T., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, pp 39-41.

¹⁸⁰ Paulin H., « *histoire d'un mythe* », dans Sur « *la philosophie africaine* », pp 39-43.

prévision des conditions de réalisation de notre dessein fondamental, les principaux obstacles qui nous en séparent de la manière de les surmonter. La philosophie doit être à la fois science et idéologie.

Elle doit s'engager dans la promotion de l'homme noir et doit viser la réalisation d'une société africaine socialiste, puissante et libre. Bref, la philosophie doit être la signification et l'engagement par les africains pour l'autonomie et l'égalité. Quant à Hountondji, la philosophie doit se défaire de la politique pour mieux faire son chemin. Si donc la philosophie doit avoir un sens, elle doit être autre chose que la tautologie politique. C'est elle qui détermine les projets politiques et ne saurait de ce fait se réduire à un commentaire bavard de ce projet. Elle doit plutôt se situer sur le terrain même de la science, source ultime de la puissance que cherche l'Afrique, et contribuer à son développement. La philosophie africaine n'est pas où nous l'avons longtemps cherchée, dans quelques recoins mystérieux de notre âme supposée immuable, telle une vision du monde collective et inconsciente, mais dans l'analyse du discours dont nous devons reconnaître le caractère idéologique, et qu'il ne nous restera qu'à libérer au sens politique du terme pour en faire un discours théorique, philosophique et scientifique.

Pour les Africains, si les sources sur les origines sont peu fiables, voire falsifiées¹⁸¹, il s'ensuit que le rapport aux archives africaines ou du monde ne peut qu'être complexe. Cette autre caractéristique distingue l'approche décoloniale de la postcoloniale. Selon Souleymane Bachir Diagne par exemple, la décolonisation des savoirs n'exige pas d'excommunier le corpus occidental en tant que tel, mais plutôt de déconstruire la manière dont ce corpus *a été aménagé*¹⁸² idéologiquement par l'histoire de la philosophie européenne au XIX^e s. Comme chez Hegel, au nom d'un idéal téléologique des progrès continus de la raison, les philosophes ont reconstitué rétrospectivement un parcours linéaire des moments « qui comptent », tous nécessairement exclusifs à l'Europe. Il corrige en spécifiant que la transfert-traduction (*translatio studiorum*) de la philosophie et des sciences grecques a emprunté des trajectoires rhizomatiques (Bagdad, Cordoue, Fès, Tombouctou) qui n'ont rien à voir avec cette mythologie des origines. « Comme la *translatio studiorum*, ajoute-t-il, il faut « compliquer

¹⁸¹ Entre autres raisons parce que les sources écrites l'ont été, la plupart du temps, par les colons ou parce que c'est la raison orale qui préside à leur transmission. L'oralité n'a pas les mêmes finalités que l'écrit, notamment dans son rapport à la fidélité historique. À ce sujet, voir Mamoussé Diagne (2006), *Critique de la raison orale*.

¹⁸² Diagne, Souleymane Bachir. « Pour un universel vraiment universel », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Jimsann-Philippe Rey, 2017, p. 71-78.

l'universel », ce qui n'a rien à voir avec le fait de s'interdire avec (c'est-à-dire aussi peut-être contre) Platon, avec Descartes ou avec Kant ».

« Penser contre et avec » afin de faire émerger une nouvelle configuration de la tradition, une nouvelle topographie conceptuelle, de nouveaux usages, d'autres manières de questionner, de définir la philosophie, c'est également ce que préconise Fabien Eboussi Boulaga. Si l'essentiel est d'éviter une attitude servile, le philosophe s'interdit d'interdire. Que la philosophie ait son propre héritage (occidental) ou qu'elle transite par les sources coutumières, « consentir à la traditionalisation de la philosophie, à l'obligation de ne penser que par ancêtres interposés, c'est ratifier un ethnocentrisme qui, transféré à d'autres plans, manifeste ce qu'il contient de destructeur et d'homicide »¹⁸³.

Au demeurant, différentes contributions du courant herméneutique s'intéressent à clarifier les implications épistémologiques de l'usage des savoirs traditionnels pour la pensée critique africaine. Dans des écrits plus récents, le même Paulin Hountondji qui donnait l'impression, quelques années plus tôt, de ne jurer qu'au canon de l'Europe, explore le potentiel philosophique de ces idées qu'il rebaptise « endogènes »¹⁸⁴ pour éviter d'intimer à une coupure radicale entre un passé qui serait « traditionnel » et un présent moderne. La modernité et ses outils (science, technologie, bureaucratie, etc.) coexistent en effet avec la vitalité, le renouvellement, la réforme des traditions de pensée dans l'Afrique postcoloniale. Le concept d'« endogénéité » permet de rendre compte de la créativité culturelle interne à un groupe sans présumer de son immobilisme ni de son étanchéité aux influences extérieures. Marcien Towa s'intéresse, quelques années après sa charge virulente contre l'ethnophilosophie, à la littérature orale issue des milieux traditionnels et à leur mise en œuvre d'une pensée critique sur des questions philosophiques majeures¹⁸⁵.

Kwasi Wiredu¹⁸⁶ distingue quant à lui deux grandes catégories de savoirs endogènes susceptibles d'être, ou pas, philosophiques. Les premières conceptions traditionalistes ne font que rapporter de manière littérale des récits moraux légués entre plusieurs générations d'une même communauté lignagère. Ces cosmologies conceptuelles ainsi transmises ne sont d'aucune manière réflexives et, ajoute-t-il, souvent réfractaires à toute forme d'initiative intellectuelle. Il s'agit d'ethnophilosophie. Inversement, certains individus (les « sages » selon

¹⁸³ Eboussi Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977. P. 9

¹⁸⁴ Paulin H., *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Paris, Karthala, 1994.

¹⁸⁵ Marcien T., *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éditions Clé, 1979.

¹⁸⁶ Wiredu, Kwasi. « *Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections* », *Rue Descartes*, vol. 36, n°2, 2002, p. 53-64.

Odera Oruka,¹⁸⁷ proposent, amendent, rejettent, formulent des questionnements philosophiques originaux à l'intérieur de ces univers de sens et hors du système clos de l'héritage occidental dont ils n'ont pas connaissance. Jean-Godefroy Bidima¹⁸⁸ articule une véritable éthique de l'agir communicationnel à partir d'une analyse de la palabre africaine, cette pratique pluriséculaire de médiation des conflits par la discussion.

De fait, la philosophie africaine contemporaine se méfie de toutes les formes de fétichisme, que ce soit de l'héritage philosophique occidental ou d'une exclusivité accordée aux traditions indigènes africaines. Son rapport aux sources, complexe, est avant tout guidé par les préoccupations du philosophe et par un désir effréné de ne pas (ne plus) se laisser enfermer. S'inscrivant dans ce sillage, Kasereka Kavwashirehi ouvre la voie à un chantier novateur dans son dernier ouvrage *Y en a marre ! Philosophie et espoir social en Afrique*¹⁸⁹ en proposant des assises théoriques originales à une philosophie susceptible de décrypter et documenter l'utopie d'une « Afrique qui vient ».

S'inspirant d'Ernst Bloch, contre les enfermements identitaires, Kavwashirehi assume dans son dernier ouvrage la prémisse d'une anthropologie philosophique qui fasse du « principe espérance » le moteur de l'existence et, plus fondamentalement, de l'être même de l'humain. Rompant avec les conceptions rationalistes modernes de ce qui fait « humanité » ou les illusions d'une altérité naturelle des Africains, il affirme leur nature de créateurs de projets, de rêves, de futurs à faire advenir. En regard de la vie quotidienne des gens ordinaires en Afrique, l'herméneutique utopique invite à décoder les directions dans lesquelles pointe cette symbolique de l'espérance.

Le texte de Kavwashirehi, « La philosophie sociale ou le chapitre marquant de la philosophie africaine » signe l'étape du diagnostic de l'incapacité de la philosophie africaine à rendre compte des pathologies et crises sociales d'une Afrique particulièrement malmenée par le néolibéralisme et les transitions démocratiques. Exposant les limites des avenues empruntées par la théodicée épistémologique et théorétique de la philosophie africaine, l'hypothèse du professeur, tout à fait convaincante, et qui est en même temps une invitation, est que la philosophie sociale lui a jusqu'alors fait défaut¹⁹⁰. La philosophie du futur, nous dit-il, doit admettre toutes les formes de pratiques quotidiennes qui font que l'Afrique se tient

¹⁸⁷ Oruka, Odera H. op cit

¹⁸⁸ Bidima, Jean-Godefroy. *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, 1997.

¹⁸⁹ Kavwashirehi, Kasereka. *Y en a marre ! Philosophie et espoir social en Afrique*, Paris, Karthala, 2018. P. 36

¹⁹⁰ Ibid., .p. 254

debout en dépit de toutes les difficultés qu'elle doit surmonter : les mythes, les rêves, la musique, les contes, la littérature, la peinture, les pratiques religieuses, la mode, etc. En fait pour lui, l'Afrique doit prendre en compte ses éléments culturels, qui lui permettront d'amorcer son développement.

En définitive, il est primordial de renoncer au paradigme racial et ethnique et à l'approche essentialisante et exclusive à travers lesquels a été abordée la philosophie africaine pour permettre une compréhension de l'idée de philosophie et donc de la philosophie africaine, qui soit non pas « nationalitaire » mais ouverte et dynamique. C'est là le seul moyen d'éviter l'écueil du sujet collectif et la dérive de la racialisation, de la biologisation de la pensée et du culturel. Il importe de ne plus enfermer les discours philosophiques dans des cadres bien délimités, de penser autrement l'idée de philosophie nationale et de comprendre comment une philosophie peut s'insérer dans un ensemble historique, national, culturel et, en même temps, être ouverte à l'Autre. L'idée de philosophie nationale est-elle compatible avec celle de rencontre ? Comment une philosophie nationale peut-elle ne pas être nationalitaire et accepter en son sein le différent ? Ne pas être programmatique mais libre création et invention de soi ? Et comment construire une identité qui soit histoire, mouvement et rencontre, où le différent est aussi constitutif de soi ? Les notions de tradition et d'héritage doivent être pensées dans toute leur épaisseur si l'on veut comprendre comment un discours philosophique peut s'inscrire dans une histoire et une épistémè particulières sans pour autant se différencier radicalement des autres. Il est alors intéressant de voir comment certains philosophes africains, afin de sortir des limites du débat sur la philosophie africaine, tentent de concevoir la philosophie. Est-elle une science ou a-t-elle un rapport avec cette dernière ?

CHAPITRE V : PHILOSOPHIE ET SCIENCE

Dans son analyse de la problématique de la philosophie africaine, Hountondji penche sur la condition première d'existence de cette dernière en Afrique. Après avoir critiqué l'ethnophilosophie, il cherche un fondement solide, pouvant servir de pilier à la philosophie dite africaine, lui permettant de se développer et de se pérenniser dans le temps et dans l'espace. Pour lui, la philosophie comprise au sens théorique et scientifique, doit être une discipline spécifique dans le champ des connaissances humaines, elle doit être particulière ayant un objet particulier et une méthode déterminée. Pour ce faire, elle devrait prendre corps dans une littérature écrite, en ce sens que pour lui, la forme écrite, est la seule possibilité concevable de l'existence historique de la philosophie, la seule condition de son développement et de son progrès dans n'importe quelle société. Ainsi, il explore les conditions d'émergence de la philosophie en Afrique. Toutefois, il faut noter que pour Hountondji, la science devra précéder la philosophie en Afrique. C'est pourquoi il dit : ce n'est pas de la philosophie, c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin.¹⁹¹ Cependant, il est nécessaire de passer en revue les notions de science et de philosophie afin d'en déterminer les rapports dans la pensée de Hountondji et savoir pourquoi pour lui, la science devra précéder à la philosophie en ce qui concerne l'Afrique.

I. PREEMINENCE DE LA SCIENCE SUR LA PHILOSOPHIE CHEZ HOUNTONDJI

1. la révolution chez Hountondji

Pour Hountondji, sans révolution scientifique, la philosophie ne peut nullement émerger. C'est en ce sens qu'il déclare

Plutôt que de revendiquer à cor et à cri l'existence d'une «philosophie» africaine qui nous dispenserait pour toujours de philosopher, nous serions donc mieux inspirés de nous employer patiemment, méthodiquement, à promouvoir ce qu'on pourrait appeler une science africaine : une recherche scientifique africaine. Ce n'est pas de la philosophie, c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin.¹⁹²

Hountondji reconnaît que la science est non seulement un inéluctable moyen de puissance mais aussi et surtout l'enjeu majeur des réflexions philosophiques en Afrique,

¹⁹¹ Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1980 p. 124

¹⁹² *Ibid.*, p. 125

comme il le souligne lui-même : *«le problème n°1 de la philosophie dans l'Afrique actuelle, c'est donc de savoir comment elle peut aider au développement de la science. Problème immense : il faudrait, pour le résoudre interroger à la fois l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie, définir leurs rapports réels et possibles, méditer les liens qu'elles ont entretenus entre elles hier et ceux qu'elles pourraient entretenir aujourd'hui. (...)*

*La position ici défendue n'est ni scientiste, ni positiviste. Elle a pour effet, au contraire tout en arrachant le philosophe à ses fantasmes oniriques, de ruiner le positivisme naïf de certains demis - savants trop enclins à ne considérer que les résultats de leur science, et à oublier les tâtonnements, le long et sinueux cheminement qui y ont conduit.*¹⁹³

Hountondji en appelle à une prise de conscience, aussi bien chez les philosophes que chez les savants. En assignant à la philosophie africaine la mission de réfléchir sur la science et de contribuer à son développement, il entend réveiller de leur sommeil dogmatique, philosophes et savants. La philosophie africaine, selon le béninois ne doit pas être une activité vidée de tout contenu matériel et palpable. Elle ne doit plus se contenter de perdre le public dans les nuées, tournant le dos aux préoccupations matérielles des hommes ici-bas.

Il préconise de ce fait une philosophie, une recherche théorique articulée sur la science car estime-t-il : *« Elle nous laisse loin des problèmes métaphysiques de l'origine du monde, du sens de la vie, du pourquoi de la mort, du destin de l'homme, de la réalité de l'au-delà, de l'existence de Dieu, et tous autres problèmes insolubles qui relèvent, au fond, de la mythologie et auxquels se complaît habituellement la ruminant philosophique. »*¹⁹⁴

Quand on spéculer sur les phénomènes extérieurs il faut bien prendre pour base des raisonnements que l'on fait les données de la physique et de la chimie. D'autre part, pour se fonder et se construire les différentes sciences emploient différents moyens, suivant ce qu'elles ont à expliquer: les mathématiques ont la déduction; la physique, l'induction; l'histoire naturelle, la classification. Mais qui étudie ces procédés? C'est la philosophie. Elle en fait la théorie, elle voit à quelles conditions ils doivent être soumis pour donner des résultats justes. Dès lors, elle se demande comment ces différents procédés doivent être différemment combinés pour étudier les différents objets des différentes sciences. Elle cherche en un mot quelle est la meilleure méthode pour chaque science particulière. En nous référant de ce fait la

¹⁹³ Ibid., p.125

¹⁹⁴ Ibid., p.126

pensée d'Althusser, nous pouvons annoncer qu'on ne peut parler de philosophie que là où déjà l'on parle de science. Ce qui suppose tout naturellement qu'on ne peut affirmer l'existence d'une philosophie africaine que là où on aura probablement posé l'existence d'une science africaine.

Il reconnaît lui même que la science est non seulement un inéluctable moyen de puissance mais aussi et surtout l'enjeu majeur des réflexions philosophiques en Afrique.

Le souci de Hountondji est d'éviter à la philosophie africaine de s'embourber dans la spéculation vaine, sans contenu consistant. Tout ce à quoi s'est attelée la philosophie depuis ses débuts n'est que bavardage inutile, teinté d'un mysticisme camouflé, destiné à vaincre sans convaincre son auditoire. Non seulement, la philosophie doit réfléchir sur les entités concrètes à travers la science, mais en le faisant, elle ne fait qu'épouser l'ère du temps. Ainsi, comme le pense Ebénézer Njoh-Mouelle

en Afrique aujourd'hui, la tâche de la philosophie ne saurait consister à aller chercher dans le passé des visions du monde qui ont cessé de vivre. Le philosophe qui tient office de conservateur de musée est un pseudo-philosophe, inutile à la société. Car 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. L'interrogation philosophique angoissée est une interrogation qui doit viser à ouvrir des voies nouvelles.¹⁹⁵

Le désir d'acquisition des connaissances scientifiques ne doit nullement dispenser l'homme de s'adonner à la réflexion philosophique, source utilitaire de sagesse. La philosophie, de ce fait, ne saurait rester dans l'antichambre des préoccupations scientifiques. Originellement, la philosophie se retrouve liée à la science ; elle lui est liée de façon organique. On peut s'en convaincre à travers ces propos d'Althusser :

La philosophie n'a toujours pas existé ; on observe l'existence de la philosophie que dans un monde qui compte ce qu'on appelle la science ou des sciences. science au sens strict : discipline théorique, c'est-à-dire idéale et démonstrative et non agrégat de résultats empiriques. [...] pour que la philosophie naisse ou renaisse, il faut que des sciences soient. C'est peut-être pourquoi la philosophie au sens strict n'a commencé qu'avec Platon, provoquée à naître par l'existence de la mathématique grecque ; a été bouleversée par Descartes, provoquée à sa révolution moderne par la physique galiléenne ; a été refondue par Kant, sous l'effet de la découverte newtonienne ; a été remodelée par Husserl, sous l'aiguillon des premières axiomatiques, etc.»¹⁹⁶

¹⁹⁵ Ebénézer NJOH-MOUELLE . *Jalons*, Yaoundé, CLÉ, 1970, pp. 86-87

¹⁹⁶ Althusser. *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, p. 27

On peut donc dire que, selon Althusser les grandes révolutions philosophiques font toujours suite à des révolutions scientifiques. Dans sa genèse comme dans son évolution, la philosophie reste liée à la connaissance et au développement des sciences. On peut ajouter à la suite d'Althusser, que la philosophie n'a pas de développement autonome ; elle ne prend son envol qu'après la science. Ce qui laisse penser d'une manière ou d'une autre que la science doit nécessairement faire appel à la philosophie.

La science et la philosophie furent longtemps inséparables. Dans l'Antiquité, la philosophie représentait la science suprême, celle « *des premiers principes et des premières causes* ». Les autres sciences, recevaient d'elle leurs fondements. Cette alliance s'est trouvée brisée au XVII^e siècle, avec l'apparition de la méthode expérimentale et le développement des sciences positives. Depuis cette époque, la science et la philosophie n'ont cessé de s'éloigner l'une de l'autre. Cette séparation n'a pas seulement dissocié ce qui était autrefois réuni, mais a bouleversé de fond en comble le sens même du projet scientifique. Abandonnant l'idéal de connaissance pure ou désintéressée, la science s'est lancée dans une vaste entreprise de transformation, c'est-à-dire de domination du monde. Elle se rapproche de plus en plus de la technique, au point qu'on la désigne parfois aujourd'hui sous le nom de technoscience. Cependant, la science moderne semble en passe de réaliser le rêve cartésien de rendre l'homme comme « *maître et possesseur de la nature* ». Elle devient à ce titre le dépositaire de tous les espoirs de l'humanité, qui attend d'elle ce que la philosophie n'a pas réussi à lui offrir, c'est-à-dire son bonheur ou plutôt son bien-être matériel. Ayant investi peu à peu tous les secteurs de la réalité, cette science, conquérante et sûre d'elle-même, place la philosophie dans une situation inconfortable. Quel domaine lui reste-t-il, en effet, si tout le connaissable, la matière comme l'esprit, se trouve réparti entre les diverses disciplines scientifiques ?

La philosophie devient littéralement sans objet, et son existence dangereusement compromise. Plus proche de l'opinion que du savoir, elle semble n'être qu'une survivance du passé, un résidu voué à disparaître, absorbé par le progrès scientifique. C'est du moins l'avis des positivistes et des scientifiques, qui voient dans la philosophie cette « *partie de la connaissance humaine qui n'a pas encore réussi à revêtir les caractères et à prendre la valeur de la science* »¹⁹⁷. La métaphysique constitue ainsi, aux yeux de Comte, une sorte de maladie chronique naturellement inhérente à notre évolution mentale et individuelle ou collective, entre l'enfance et la virilité, entendons entre l'enfance de l'esprit théologique et la

¹⁹⁷ Science et philosophie - Encyclopædia Universalis <https://www.universalis.fr/encyclopedie/sciences-science-et-philosophie>.

virilité de l'esprit positif. À y regarder de plus près, cependant, les choses ne sont pas aussi simples. Il est sans doute exagéré, en effet, de considérer que les avancées scientifiques, aussi remarquables soient-elles, invalident ipso facto toute pensée philosophique. Loin de marquer sa disparition, la montée en puissance des sciences positives, et singulièrement celle des sciences de la nature, pourrait même lui donner une impulsion nouvelle en la libérant pour ses tâches essentielles.

La philosophie, écrit Heidegger, est dans la nécessité constante de justifier son existence devant les sciences. Elle pense y arriver plus sûrement en s'élevant elle-même au rang d'une science. Mais cet effort est l'abandon de l'essence de la pensée. La philosophie est poursuivie par la crainte de perdre en considération et en validité, si elle n'est science¹⁹⁸. On voit là comme un manque qui est assimilé à une non-scientificité. La philosophie n'a rien à gagner, en fait, à essayer de rivaliser avec la science. Elle ne peut que se renier en voulant prendre modèle sur elle. Sa démarche n'est pas comparable à la sienne, car son ambition est différente. Elle a non pas à explorer méthodiquement l'étant, mais à se remémorer la vérité toujours déjà oubliée de l'être. Cette pensée ne progresse pas, mais régresserait plutôt. Elle s'enquiert de ce qui est relégué ou occulté dans et par la science. Elle délivre un savoir, mais ce savoir n'est pas une connaissance. Il correspond à une plus haute discipline de l'esprit, à ce que Husserl appelle « *science rigoureuse* », pour la distinguer de la science exacte, ou à ce que Heidegger nomme pensée *méditante*, par opposition à la pensée *calculante*¹⁹⁹.

Les progrès de la science non seulement n'invalident pas la pensée philosophique, mais la rendent même, d'une certaine façon, nécessaire. Les illusions scientistes une fois dissipées, la vacuité du positivisme ou de l'empirisme démasquée, il est à douter, en effet, que la science, qu'elle le veuille ou non, puisse se passer longtemps de la philosophie. Non pas que la philosophie soit en mesure de l'aider à tirer au clair ses méthodes ou à formuler correctement ses propositions, mais parce que la philosophie, de manière plus radicale et plus souterraine, ouvre l'espace au sein duquel la science se déploie.

Au fond, il n'y a pas de science sans présupposé. Toute science repose sur une décision métaphysique implicite relative à l'être ou à l'essence du domaine qu'elle explore. Cela est vrai de la science antique comme de la science moderne. La physique contemporaine, en particulier, demeure tributaire du « *projet mathématique de la nature* », projet philosophique

¹⁹⁸ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.23

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.24

opéré par Galilée. Mais la science a besoin de la philosophie en un autre sens. Elle décrit ce qui est, mais ne se prononce jamais sur ce qui doit être. Elle fournit des moyens d'action, mais demeure indifférente aux fins poursuivies. Elle relève de la rationalité instrumentale, et non de la rationalité objective.

Elle demeure, en tant que telle, insensible aux valeurs. La science est, comme on dit, axiologiquement neutre. C'est sans doute la raison pour laquelle on voit la philosophie des sciences aujourd'hui se prendre, comme autant de garde-fous, des comités d'éthique, cette instance de réflexion censée la guider ou tout au moins tracer les limites de son action. Il apparaît donc évident que même si la science demeure le principe de la puissance, sa relation avec la philosophie doit toujours être maintenue.

De nos jours s'est produite une autre idée, on a soutenu que la philosophie n'avait pas d'existence propre et n'était que le dernier chapitre des sciences positives, la synthèse de leurs principes les plus généraux telle était, par exemple, la pensée d'Auguste Comte. Il n'y a qu'à invoquer encore la définition de la philosophie pour réfuter cette théorie. La philosophie a son objet propre, les états de conscience, objet indépendant de celui de toutes les autres sciences. Là, elle est chez elle, elle est indépendante, et si pour expliquer son objet elle peut emprunter aux autres sciences, elle ne se confond en tout cas avec aucune d'elles et n'en reste pas moins une science distincte au milieu des autres sciences. Quels sont donc les rapports de la philosophie avec ces autres sciences? Il y en a de deux espèces les rapports généraux, qui sont les mêmes avec toutes les sciences; les rapports particuliers, qui sont différents pour chaque science particulière.

Examinons d'abord les rapports généraux. Les objets qu'étudient les différentes sciences positives n'existent pour nous qu'en tant qu'ils sont connus. Or, la science qui étudie les lois de la connaissance, c'est la philosophie. Elle se trouve donc ainsi placée au centre auquel viennent converger toutes les sciences, parce que l'esprit lui-même est placé au centre du monde de la connaissance. Supposons par exemple que la philosophie décide que l'esprit humain, comme le pensait Kant, n'a pas de valeur objective, c'est à dire ne peut pas atteindre les objets réels, voilà toutes les sciences condamnées par là même à être uniquement subjectives. Passons aux rapports particuliers. Ils sont de deux sortes la philosophie reçoit des autres sciences et leur donne. La philosophie emprunte aux autres sciences un grand nombre de faits sur lesquels elle réfléchit et qui servent à faciliter l'explication de son objet. Par

exemple, il est impossible de faire de la psychologie sans avoir recours aux enseignements de la physiologie.

La philosophie possède de nombreux points communs avec d'autres activités humaines qui proposent, comme elle, des réflexions ou des conceptions générales touchant notre existence et nos actions, l'existence du monde et le sens que l'on peut lui donner. Elle a un certain rapport à la connaissance, et elle est même comprise en premier lieu comme le savoir même. Mais c'est le cas également pour la science devenue indépendante de la philosophie. Si la science jouit auprès du public d'une bonne réputation, il n'en va pas de même pour la philosophie. Cependant, considérons les différentes révolutions qui ont eu lieu, faisant de la philosophie une science de la continuité, se fondant sur la science. Bachelard, Kuhn prenant en compte l'histoire des révolutions opérées dans le domaine épistémologique, montrent à quel point, la philosophie et la science, s'entremêlent.

2. Philosophie et révolution chez Kuhn

Le concept de révolution peut sans difficulté être qualifié de polysémique, et cela, à l'instar de nombreux concepts. Cette polysémie présente néanmoins la particularité d'être pluridisciplinaire. Elle ne se cantonne pas mais recouvre au contraire un spectre assez large d'applications dans différents champs du savoir. Ainsi, la révolution désigne aussi bien le mouvement des corps célestes en astronomie, des formes de rotation en géométrie, bref tout changement brutal que subit une chose²⁰⁰. Ces applications multiples ne découlent pas de la même conception du concept de révolution, elles empruntent chacune des caractères typiques mais distincts du concept, si bien que chaque fois, l'usage du terme dénote un objet spécifique en connotant une propriété particulière

En ce sens, la révolution c'est parfois le retour en arrière, le retour au point de départ, signification, mais c'est aussi le changement, le dépassement, la rupture, le mouvement vers un ordre nouveau, arraché de tout fondement. En ce sens l'ethnophilosophie apparaît comme une révolution dans le domaine de la philosophie en générale. Clairement, la première signification est teintée d'une connotation naturaliste et se retrouve plus volontiers dans les qualifications opérées par les sciences naturelles, tandis que la seconde, imprégnée de volontarisme, renvoie plutôt aux usages politiques et sociaux du terme. Pour autant, il apparaît

²⁰⁰ Thomas Samuel Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, 1962, p. 248.

impossible de strictement distinguer ces deux tendances, même si leurs proportions, elles, peuvent s'apprécier au travers des énonciations.

La société connaît des révolutions teintée de naturalisme et la nature des révolutions dotées d'un fondement volontariste. Par exemple, les révolutions politiques, si elles sont généralement comprises comme une volonté de transformer radicalement la forme de l'Etat, n'en demeurent pas moins, à l'occasion et dans certains discours, la marque d'un recommencement, d'un retour, si ce n'est aux origines, au moins, à une forme de commencement ou de *tabula rasa*. A priori, le concept ne supporte donc pas de distinction franche entre ses différentes composantes. On notera ici la spécificité de ces concepts, que l'on pourrait baptiser pèlerins, qui naviguent d'une discipline à l'autre, et, ce faisant, se transforment au cours du temps, se construisent au gré des théories, et évoluent au long des usages. C'est au terme de ce voyage que le concept de révolution gagne en significations ce qu'il perd en précision.

Pour Kuhn, le terme révolution ne sert pas à identifier un phénomène astronomique, il ne sert pas non plus à caractériser une transformation politique ou juridique, il caractérise plutôt un mouvement théorique, que l'on peut qualifier d'épistémologique. En effet, Kuhn cherche à qualifier la manière dont se structure et se produit le savoir scientifique au cours du temps. Son questionnement a donc tout à voir avec les théories de la science, en particulier, et de la connaissance, en générale. Pour mener à bien sa démarche, il a recours à une signification particulière de la notion de paradigme, que nous n'allons pas approfondir ici, qui lui permet de distinguer deux états périodiques de la science, ce qui l'amène à caractériser les processus de transition entre ces états que sont les révolutions.

C'est dans le cadre de cette continuité relative que le terme révolution a trouvé à s'appliquer dans le champ de l'épistémologie, soit celui de la théorie de la connaissance. L'origine de cet usage est imputable à Alexandre Koyré²⁰¹ mais a été systématisée par l'historien des sciences et philosophe l'américain Thomas Samuel Kuhn qui le premier attira l'attention sur l'intérêt du concept de révolution pour caractériser de manière sérielle l'évolution des disciplines scientifiques. C'est dans son œuvre maîtresse, *La structure des révolutions scientifiques*, qu'il développe une conception scientifique alternative et originale des révolutions. Celle-ci s'inspire d'autres constructions qui lui sont antérieures, de même qu'elle a influencé, à sa suite, plusieurs auteurs. Pour lui, la science n'est pas une entreprise

²⁰¹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, Paris, éd. Gallimard, 2003.

d'accumulation progressive et continue du savoir mais un ensemble d'activités de connaissances évoluant grâce à la transformation radicale de ses fondements.

La science n'est pas une ligne droite mais une ligne brisée par des sauts de paradigmes incommensurables les uns avec les autres. De tels processus de passation sont assimilées par l'auteur de *La structure* à des révolutions et cette terminologie n'est pas innocente : il existe une « ressemblance »²⁰² entre les usages scientifiques et politiques du mot. Autrement dit, Kuhn fait entreprendre au concept de révolution une nouvelle translation, de son acception politique à une acception épistémologique, qui s'en inspire tout en s'en détachant. En cela, lorsqu'il faut parler de science et de philosophie, nous considérons que l'ethnophilosophie apparaît comme une sorte de révolution au sens kuhnien. Autrement dit, si la science au sens générale, n'est pas linéaire, alors elle admet des tournures et de recommencement. Pour ce faire dans l'histoire de la philosophie africaine, l'ethnophilosophie ou bref les éléments de l'oralité peuvent être considérés comme une révolution.

3. La conception bachelardienne de la révolution en science

À la suite de Kuhn, Bachelard instaure à son tour une vision discontinuiste du progrès scientifique en rupture avec la pensée positiviste. La science, selon lui, évolue et passe radicalement d'un mode de pensée à un autre. C'est en sens qu'il affirme « *L'esprit scientifique se constitue sur un ensemble d'erreurs rectifiées* ». ²⁰³ Par cette affirmation, Gaston Bachelard va adopter une vision fondamentalement historique de la science. Plus encore, il conçoit l'avancée de la pensée scientifique comme une remise en cause incessante de ses propres fondements. La science tendue vers l'avenir ne progresse qu'en rompant avec son passé. Témoin au début du XXe siècle des grandes mutations de la physique telles que la découverte de la théorie de la relativité d'Albert Einstein et de la mécanique quantique, G. Bachelard va chercher à conceptualiser ces bouleversements scientifiques. Il avance ainsi que l'histoire du progrès scientifique se pense en termes de discontinuité et de « ruptures épistémologiques ». Cette approche se veut à l'opposé du positivisme d'Auguste Comte, en plein essor dans les pays anglo-saxons, et qui procédait déjà d'une mise en perspective historique du progrès scientifique. Pour les positivistes, le progrès scientifique s'opère par accumulation continue et graduelle selon une logique encyclopédique.

²⁰² A l'instar de Kuhn, nous emploierons pour les besoins d'explication des acceptions larges de ces termes, en envisageant une synonymie ponctuelle entre les révolutions scientifiques et épistémologiques, ainsi qu'entre les révolutions politiques, juridiques et historiques. Sous un vocable pluriel ce sont bien deux groupes de phénomènes caractérisés et distincts qui sont visés.

²⁰³ Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, 1938, rééd Puf, 2007.

Pour Bachelard, le développement de la science avance par une série de ruptures nécessaires à l'émancipation de l'esprit vis-à-vis des conceptions scientifiques antérieures. La notion d'erreur prend alors toute sa place dans la dynamique de la pensée. Elle devient constitutive de l'esprit scientifique qui a appris à la repérer et à la rectifier. On peut donc penser qu'il y a une positivité de l'erreur chez Bachelard qui permet à l'esprit de se construire en le mettant constamment à l'épreuve. Ainsi, en ce qui concerne la philosophie africaine, elle s'inscrit dans le champ de la science au sens bachelardien où elle évolue par rupture et non par accumulation. Pour ce faire, l'ethnophilosophie en tant élément de l'oralité fait partie de la rupture que souhaitait tant la philosophie hellénistique. Que ce soit Bachelard ou Kuhn, ces penseurs de la révolution en science donne la place à la philosophie africaine dans leur analyse. Ceci se justifie par leur prise de position au sujet de l'évolution en science. par conséquent, l'ethnophilosophie fait partie de la philosophie africaine et cette dernière, incluse dans la philosophie qui se fait de par le monde.

II. SCIENCE, PHILOSOPHIE ET LIBERTE DE PENSEE

1. Définition

Du latin scientia, « *connaissance* » la science est « *ce que l'on sait pour l'avoir appris, ce que l'on tient pour vrai au sens large. C'est l'ensemble des connaissances, d'études d'une valeur universelle, caractérisées par un objet (domaine) et une méthode déterminées et fondées sur des relations objectives et vérifiables* ». La science est ouverte à la critique ainsi que ses méthodes sont toujours ouvertes à la révision. Bref le mot science est polysémique. Nous retenons tout simplement la définition suivante : « *la science est la connaissance claire et certaine de quelque chose, fondée soit sur les principes évidents et des démonstrations, soit sur les raisonnements expérimentaux ou encore sur l'analyse des sociétés et des faits humains* ». Hountondji se penche sur le statut de la philosophie et de la science. Comme nous venons de voir plus haut, à ses yeux ce statut relève essentiellement de l'écriture.

Cependant comment peut être considéré et qualifié pour ce dernier la philosophie et la science qui étaient conçues comme immergées dans l'élément de l'oralité ; faisant partie de la philosophie africaine selon la conception tempelsienne ? La philosophie est essentiellement un ensemble de textes dira Hountondji, « *l'ensemble précisément des textes écrits par les philosophes africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques* »²⁰⁴. Cette définition lui permet de marquer les divergences entre les auteurs africains et faciliter

²⁰⁴Paulin H., sur « *la philosophie africaine* », Paris, Présence africaine, 1970, p 12

l'intégration de la philosophie africaine dans les travaux philosophiques reconnus sur le plan universel comme scientifiques. De plus cette définition de la philosophie africaine ne doit pas occulter le fait que dans sa majorité, la littérature qui lui est consacrée n'a jusque-là fait l'objet d'un usage mythologique et qu'il importe donc de la transformer « *en véhicule d'une discussion exigeante et libre entre les philosophes africains eux-mêmes* ».

Hountondji explore par-là les conditions de l'émergence de la science de la pensée philosophique en Afrique. Pour lui, la pratique philosophique suppose une terminologie, un vocabulaire et tout un appareil conceptuel légué par la tradition philosophique existante. Pour lui la philosophie au sens théorique et scientifique est une discipline spécifique dans la connaissance humaine, elle est une discipline particulière ayant un objet particulier et une méthode déterminée. Une discipline prenant corps dans une littérature écrite car à son sens, la forme écrite est la seule, concevable de l'existence historique de la philosophie et la seule condition de son développement et de son progrès dans une société quelconque.

C'est pourquoi la philosophie ne doit pas être considérée comme un système clos et achevé, mais comme un débat sans cesse contradictoire qui se transmet de génération en génération et dans lequel chaque philosophe est responsable de ses idées. Cette démarche que Hountondji attribue à la philosophie est comparable à celle de la science, autrement dit toute nouvelle théorie se réalise par un dépassement dialectique d'où il établit une parenté nette entre philosophie et science. S'il est admis que l'homme exerce son action sur la nature en vue de la transformer, et de la connaître, alors la science et la philosophie ne peuvent se séparer puisque, l'une apporte les conditions théoriques (philosophie) et l'autre les conditions pratiques ou du moins expérimentales (science). Pour cela, le sujet humain développe à l'égard du monde une activité intellectuelle théorico-pratique, d'élucidation et de compréhension de multiples secrets enfouis dans le réel. Ainsi, la science devient un mode de connaissances organisées, ayant divers modes de transmission entre autre : l'oralité et l'écrit. La première qui tant aujourd'hui à disparaître au profit de la seconde à cause de son statut non évolutif.

La science selon Hountondji est une discipline ayant une méthode, un objet, une terminologie, un vocabulaire qui lui est propre. Ainsi si dans l'Afrique précoloniale, il existait un tel type de savoir ayant les mêmes types de procédés que la science rigoureuse telle que définie ci-dessus, ce savoir donnerait naissance à une science et par conséquent à la philosophie. La science et la philosophie furent longtemps inséparables. Dans l'antiquité, la philosophie représentait la science suprême, celle « *des principes et des premières causes* ».

Si le développement de la philosophie est fonction d'une manière ou d'une autre, du développement de la science, alors la philosophie africaine ne s'aurait être séparée de la science africaine, et nous n'aurons jamais en Afrique une philosophie au sens strict du terme, une philosophie articulée comme une recherche sans fin, tant que nous n'y avons pas produit également une histoire de la science, une histoire des sciences.

La pratique philosophique, cette forme particulière de la pratique théorique qu'on appelle la philosophie, est inséparable de cette autre forme de pratique théorique qu'on appelle science et toutes deux ont pour base la condition d'existence l'écriture. C'est ce qui pousse Hountondji à penser que s'il n'y avait pas eu de science dans l'Afrique précoloniale par manque d'écriture, il n'y avait pas également de philosophie pour ce faire, l'ethnophilosophie n'était qu'une forme sauvage de manière de pensée. C'est-à-dire que l'ethnophilosophie est une forme de pensée qui trahit, tend la démarche scientifique que philosophique, et ne fait pas partie du grand ensemble de la science. A présent au lieu de revendiquer à cor et à cri l'existence d'une « philosophie » africaine qui nous dispenserait pour toujours de philosopher, nous serions donc mieux inspirés de nous employer patiemment, méthodiquement, à promouvoir ce qu'on pourrait appeler une « science africaine » : une « recherche scientifique » africaine car s'il existait une science il existerait également une philosophie comme nous l'avons signalé plus haut, la science et la philosophie vont de paires. Hountondji déclare à cet effet :

*Ce n'est pas de la philosophie c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin. Si la philosophie peut aussi la servir c'est seulement dans la mesure où elle pourra contribuer à libérer, sur ce continent, une véritable tradition théorique, une tradition scientifique ouverte, maitresse de ses problèmes et de ses thèmes, dans la mesure aussi où elle pourra, une fois cette tradition instaurée contribuer d'une manière ou d'une autre à son enrichissement*²⁰⁵

Cette philosophie-là, cette recherche théorique articulée, en toute rigueur sur la science, nous laisse à mille lieues des préoccupations autour desquelles s'est forgé et développé le mythe de la « philosophie » africaine dite traditionnelle. Elle nous laisse loin des problèmes métaphysique (Dieu, la mort...) par contre, elle libère des problèmes théoriques nouveaux : tous ceux relatifs à l'essence, à la condition de possibilité et à l'histoire du discours scientifique. Pour ce faire, la première condition de l'histoire de la philosophie, la première condition de la philosophie comme histoire, c'est donc l'existence réelle d'une pratique

²⁰⁵Paulin H., « La philosophie et ses révolutions », in *cahiers philosophiques Africains*, Lubumbashi (Zaïre) n°3-4 p33.

scientifique, fondée sur l'existence de l'écriture, l'existence de la science elle-même comme pratique matérielle réglée, se réfléchissant dans un discours.

Cela dit, les civilisations africaines de l'avis de Hountondji ne pouvaient donc pas donner naissance à une science au sens plus strict et plus rigoureux du terme, aussi longtemps qu'elles n'avaient pas subi la mutation profonde qui la transforme en civilisation de l'écriture. Les recueillir, les systématiser, les intégrer est sans doute l'une des tâches les plus urgentes de notre génération. En effet, l'utilisation de l'épistémologie dans l'étude des systèmes des savoirs traditionnels africains, considère une exigence : la scientificité de l'objet de l'investigation épistémologique. Rappelons à ce sujet que l'épistémologie est l'étude critique de la science. Il s'en suit qu'envisager une épistémologie des systèmes de connaissances traditionnels africains n'est pas sans soulever comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent la question de savoir si ces systèmes peuvent être considérés comme scientifiques. En d'autres termes, il s'agit de voir s'ils satisfont les critères de scientificité reconnus universellement, au point de faire naître une science au sens propre et strict et plus loin une philosophie.

La question de la scientificité des savoirs traditionnels africains se dissipe dans le cas de la contextualisation de l'épistémologie. En effet, contextualiser l'épistémologie c'est utiliser un protocole méthodologique tiré des caractéristiques de l'objet même, conformément au principe épistémologique d'après lequel « *l'objet détermine la méthode* ». Ainsi, c'est par exemple la structure de la science occidentale qui détermine les outils théoriques et méthodologiques de l'épistémologie occidentale. Il en sera de même pour le savoir africain. Mais ce n'est pas le cas en ce qui concerne le domaine épistémologique africain car ce savoir est calqué sur le modèle occidental. Cette question peut être envisagée sous d'autre angle à savoir: ce que nous appelons médecine traditionnelle africaine ressemble-t- il à ce que nous appelons médecine moderne?

2. La liberté de pensée en philosophie

L'étymologie de ces deux notions laisse entrevoir, une cohabitation impérative car la philosophie de par son essence, se veut une pensée libre. Quant à la science, elle est déduite de la même rigueur que la précédente. Lorsque Hountondji pense qu'il faut d'abord la science ensuite la philosophie, c'est pour montrer la pertinence de leur démarche qui requiert fortement la liberté de pensée. En clair que soit la philosophie ou la science, chacune a besoin d'une liberté pour mieux évoluer, surtout que elles émanent toutes deux de la raison.

La pensée est une faculté de penser, de concevoir, d'avoir une opinion, de juger de questionner. C'est l'ensemble des processus qui permettent aux hommes d'élaborer des idées et des concepts à partir des éléments de la réalité qu'ils perçoivent. La liberté de pensée est le droit de penser comme on le souhaite, d'avoir des opinions personnelles pouvant être contraires à celles de la majorité et la liberté de pouvoir les exprimer, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. Cette notion, apparue durant la renaissance et dérivée de la doctrine du libre examen du protestantisme, a été prônée par les philosophes des lumières comme moyen de combattre l'absolutisme monarchique, l'oppression religieuse et les superstitions

La pensée étant, par définition, personnelle et secrète, la notion de liberté de pensée est une évidence, si les pensées restent internes à la personne sous forme d'idées informelles et non exprimées. C'est une liberté que l'on pourrait qualifier de liberté "intérieure". La notion de liberté de pensée prend tout son sens si elle est associée à la liberté d'expression. Dans certaines situations, des limitations dans la liberté d'expression peuvent induire des comportements d'autocensure de la pensée intime. Alors que la liberté de pensée fait référence à un concept général, la pensée et l'ensemble des idées qui peuvent en découler, l'expression liberté de penser utilise un verbe d'action, même si elle peut être involontaire. Penser, C'est la liberté de penser quelque chose ou de penser à quelque chose.

En effet, Hountondji avance l'argument historique selon lequel la science est essentiellement histoire, c'est-à-dire processus ouvert, par opposition au processus fermé que représente le système. La science est ainsi une « *recherche effective* »²⁰⁶, qui « *naît de la discussion, et en vit* »²⁰⁷. C'est justement dans cette discussion que réside la vie de la science, son histoire ; une histoire non-cumulative, mais parsemée de failles, de grandes coupures, de révolutions par lesquelles le savoir ancien est remis en question avant d'être lui-même remis en question de façon ultérieure. Une telle vie est dynamique, c'est un débat du concept avec lui-même par scientifiques interposés ; débat qui se prolonge selon Hountondji au niveau de la philosophie qui ne se présente jamais alors « *comme philosophique que dans l'élément de la discussion, sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant* »²⁰⁸.

Comme le précise Hountondji, la libre discussion des idées requiert la liberté pratique des hommes et l'effectivité de cette liberté déployée sur le terrain théorique. Mais ce n'est pas

²⁰⁶ Ibid., p.36

²⁰⁷ Ibid., p.38

²⁰⁸ Ibid., p.35

là la condition sur laquelle insiste l'auteur. Cette condition est davantage préoccupée par la transmission fidèle des théories à discuter ou en discussion. Si la science suppose un débat incessant, cela implique que les problèmes puissent être exposés de façon fiable, claire, et que le penseur d'aujourd'hui puisse retrouver le problème d'hier tel qu'il se posait à l'époque. De la même manière, le penseur de demain, doit pouvoir avoir accès au savoir et aux débats d'aujourd'hui d'une manière suffisamment fiable, pour qu'il puisse lui aussi continuer la discussion. Dans le cas contraire, le débat est faussé par la mauvaise qualité de l'information transmise. Ainsi, pour s'assurer de la continuité conséquente de ce dernier, il faudrait s'assurer de la continuité conséquente de l'information : cela passe par l'écriture, par les textes, par la transformation de l'histoire vécue en littérature écrite.

L'analyse de Spinoza, paraît claire et importante au sujet de la liberté de penser tant sur le plan du droit naturel que du droit positif, voire sur le plan de la naissance de la pensée philosophique. Il déclare : « *il ne peut se faire que l'âme d'un homme appartienne entièrement à un autre ; personne en effet ne peut transférer à un autre, ni être contraint d'abandonner son droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toutes choses* ». ²⁰⁹ Spinoza part d'une constatation de fait qui semble évidente : la pensée est du domaine de la conscience intérieure. Or la conscience est inaccessible à autrui. Il semble clair qu'aucune personne et aucun État ne semble pouvoir faire en sorte que les sujets admettent comme vrai et rejettent comme faux ce qu'il aura décidé tel. On peut régenter les paroles et les actes mais non les esprits. On peut forcer quelqu'un à dire que $2+2=5$, on ne peut l'empêcher de penser en son for intérieur que cela fait 4.

Dans l'histoire, nous avons appris que l'Église parvint à forcer Galilée à dire que la terre est le centre du monde et qu'elle est immobile. Elle parvint à limiter sa liberté d'expression mais Galilée n'en pensait pas moins. « *Et pourtant elle tourne* » Spinoza parle de droit naturel. Cela tient en effet à la nature de l'homme et ici à sa nature d'être raisonnable doué d'une pensée inaccessible à l'autre, d'une conscience intérieure, strictement personnelle. Par exemple « *Moi seul sais ce que je pense et nul n'y peut rien* ». Cela tient à la nature même de la pensée. Allons plus loin : si une personne elle-même voulait se dessaisir de son propre droit de penser, elle ne le pourrait pas. Car ce qui caractérise l'homme, ce qui le définit est la pensée. Nous sommes pour soi et non seulement en soi et nous ne pouvons donc nous empêcher de penser. La conscience n'est pas seulement inaccessible à l'autre (au sens où ne pouvant la connaître, il ne peut l'empêcher d'être), il est aussi impossible de s'en ouvrir à

²⁰⁹ Spinoza *Traité théologico-politique*, p.28

autrui. Je ne peux, même volontairement, faire pénétrer l'autre dans ma conscience et donc lui donner le pouvoir de la régenter. Pour cela la liberté de penser produit la liberté d'expression que parfois au nom de la raison d'Etat est empêché.

Il est bel et bien possible d'empêcher l'exercice de la liberté de penser. Dire que l'Etat peut empêcher l'expression de la pensée mais non d'empêcher de les avoir, c'est grandement simplifier le problème.²¹⁰ C'est supposer que la liberté de penser et celle de s'exprimer seraient indépendantes, ce qui ne va pas de soi. Il y a ici une confusion en ce sens qu'on pense que la pensée est première et que son expression en est dérivée. Ainsi, en s'attaquant à l'expression, on ne s'attaquerait qu'à une conséquence sans atteindre les fondements. Mais il faudrait pour cela que la pensée soit première par rapport au langage. Or les analyses modernes montrent que c'est le contraire qui est vrai. C'est en ce sens que Hegel pense qu'il n'y a pas de pensée sans langage²¹¹. La liberté de penser peut bel et bien être limitée dans les faits. Par exemple, quand les moyens de s'informer manquent, l'individu ne peut plus penser avec justesse. Kant observe que l'on ne saurait soutenir que le droit de penser serait imprescriptible lors même qu'on nous empêcherait de parler et d'écrire, autrement dit de communiquer.

On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées leur ôte également la liberté de penser, l'unique trésor qui nous reste encore en dépit de toutes les charges civiles et qui peut seul apporter un remède à tous les maux qui s'attachent à cette conduite.²¹²

La pensée naît de la confrontation avec autrui. Toute la tradition philosophique depuis Socrate l'a montré. Autrement dit, on pense mieux quand on peut dialoguer avec autrui car il peut rectifier mes erreurs, me donner des informations.

3. la liberté de penser : une illusion

Dans une perspective différente Marx souligne que le droit de penser librement est souvent une illusion. La liberté d'opinion est souvent une liberté abstraite c'est à dire ici incomplète, qui n'existe pas dans les faits. Il peut être reconnu par la loi que le citoyen a bien

²¹⁰ Ibid., p.54

²¹¹ Hegel *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction J. Gibelin, Tome I, Paris, Gallimard, 1954.

²¹² Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 45

le droit de penser ce qu'il veut et même de l'exprimer mais ce droit n'est pas effectif si les moyens d'information sont aux mains de ceux dont l'intérêt est que chacun pense comme eux le souhaitent²¹³. Si tous les moyens d'information et de propagande sont détenus par la seule classe dirigeante, l'individu n'a plus les moyens de penser par lui-même et son droit de penser est un droit purement formel. Il a le droit mais non le pouvoir de penser ce qu'il veut. Ainsi, même si la liberté de conscience, d'expression, d'association est légalement reconnue, elle ne donne pas nécessairement à l'individu le droit de penser ce qu'il veut.

On peut aller plus loin encore. Il est possible d'empêcher toute liberté de penser, d'agir sur la pensée. Des utopistes en avaient déjà émis l'hypothèse. Orwell, dans son roman 1984 décrit un monde où les consciences sont régentées, d'abord par des techniques de torture, ensuite par une manipulation du langage. Les techniques de persuasion existent, (en publicité par exemple, ce qu'on a appelé la persuasion clandestine) et on peut contraindre quelqu'un à penser d'une certaine manière. Il est donc tout à fait possible de limiter, voire de supprimer la liberté de penser, soit en l'empêchant purement et simplement, soit en limitant la liberté d'expression, soit en monopolisant les moyens d'information (cette dernière manière étant simplement plus insidieuse mais non moins efficace). Ceci dit, qu'on le fasse ne signifie pas qu'on en ait le droit. Cependant sur le plan du droit positif

Spinoza souligne qu'il ne saurait être dans l'intérêt de l'Etat de refuser aux citoyens le droit de penser ce qu'ils veulent. Le but de l'Etat n'est en effet pas « *la domination ni la répression des hommes ni leur soumission au joug d'un autre* »²¹⁴ mais d'assurer à chacun sa sécurité. C'est pour cela que les hommes ont accepté un pouvoir politique. La charge de l'État, dit Spinoza est de « *veiller au bien commun et de tout diriger selon l'injonction de la raison* »²¹⁵ Or, il est, par définition, déraisonnable de vouloir empêcher les hommes de penser et d'exercer leur raison.

Pour Spinoza, cela concerne aussi la liberté d'expression. L'Etat ne doit pas refuser aux citoyens la liberté de dire et d'exprimer ce qu'ils pensent. Le droit de penser librement doit s'accompagner du droit de s'exprimer librement. C'est, du reste, ce que reconnaîtra en 1789 la déclaration des droits de l'homme et du citoyen « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public* »²¹⁶. Mais, à la

²¹³ Marx

²¹⁴ Spinoza, op, cit, p.51

²¹⁵ Ibid., p.51

²¹⁶ Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789

lecture, on constate qu'une limite est bel et bien énoncée. Quelles sont donc précisément les limites en droit du droit de penser ?

Les limites du droit de penser. Toute opinion n'est pas respectable et la liberté de penser a des limites, comme d'ailleurs toute liberté dans l'État. La première de ces limites est de permettre à l'autre de jouir de cette même liberté. La diffamation, par exemple, ne saurait être considérée comme légitime. Les opinions intolérantes (opinions racistes, opinions visant à l'exclusion) ne sauraient être considérées comme admissibles et l'expression de telles opinions doit être considérée comme un délit. La deuxième de ces limites est le respect de la loi. Le droit d'aller contre le droit est contradictoire. Comme l'écrit Spinoza,

*Tout citoyen est non point indépendant, mais soumis à la nation, dont il est obligé d'exécuter tous les ordres. Il n'a aucunement le droit de décider quelle action est équitable ou inique, d'inspiration excellente ou détestable. Tant s'en faut. L'État est, en même temps qu'un corps, une personnalité spirituelle ; la volonté de la nation devant passer, par suite, pour la volonté de tous, il faut admettre que les actes, déclarés justes et bons par la nation, le sont aussi de ce fait par chacun des sujets. Dans l'hypothèse même où l'un de ces sujets estimerait les décisions nationales parfaitement iniques, il n'en serait pas moins obligé d'y conformer sa conduite*²¹⁷

Cette obligation de se soumettre dans tous les cas aux lois n'entraîne cependant pas, pour Spinoza, une obligation de reconnaître en conscience le bien fondé de la loi. La conscience humaine reste libre et aucune loi ne saurait empêcher quiconque d'exercer sa raison. La révolte de la raison contre ce qui est déraisonnable est d'ailleurs plus qu'un droit : elle est nécessaire. Est-ce à dire que nous devons accepter toute tyrannie, toute dictature ? Pas exactement.

Quand Spinoza dit qu'il faut obéir à la loi, il dit dans le même temps que celle-ci doit être la plus raisonnable possible. Le droit doit éviter de ne commander aucun acte susceptible de susciter la révolte d'un grand nombre de citoyens. Le droit édicté par l'autorité souveraine doit être raisonnable pour éviter que cette autorité ne soit renversée. Voilà d'ailleurs pourquoi la loi doit autoriser la liberté de penser et de s'exprimer, afin que chaque citoyen, s'il estime certaines lois injustes et nuisibles, ait le droit de le faire savoir, de justifier son opinion et de tenter par des voies légales d'en obtenir l'abrogation ou la modification. Mais cela n'empêche pas que chacun reste tenu d'obéir tant que cette abrogation ou cette modification n'a pas eu lieu. Ainsi doit s'établir une dialectique entre loi et liberté d'expression.

²¹⁷ Spinoza, op, cit, p.5

La loi autorise et limite la liberté d'expression tandis que la liberté d'expression est ce qui permet de modifier la loi. La liberté d'expression autorise une critique du droit mais cette critique doit se faire dans le respect du droit. On peut exprimer sa pensée et s'efforcer de convaincre ses concitoyens de la justesse de son opinion mais il est illégitime de vouloir l'imposer en sortant du cadre de la loi ou en faisant fi d'une majorité des hommes qui penserait autrement ou encore en utilisant les passions des hommes et non leur raison. Autrement dit, ce droit d'exprimer ce que l'on pense n'est véritablement un droit que lorsqu'il va dans le sens de ce que prescrit la raison et l'on ne saurait parfaire le droit en se rebellant contre lui (c'est à dire contre la raison). En fait eu égard de tout ce qui vient d'être dit au sujet de la liberté de penser, il faut retenir que cela émane de la raison. Par conséquent, que ce soit en droit naturel ou positif, l'être humain, produit la pensée à partir de cette liberté.

Penser, c'est raisonner. La liberté de penser doit donc nécessairement être la liberté d'être raisonnable et non de penser n'importe quoi. Il y a des limites au droit de penser mais ces limites doivent être celles de la raison, aussi bien logiquement que légalement. Aucun droit n'est absolu. Tout droit suppose des devoirs. Ce qui importe n'est pas que quelqu'un puisse avoir le droit de penser n'importe quoi mais que chacun ait les mêmes droits. Les opinions qui s'opposent à cette égalité ne sauraient être tolérables, pas plus que celles qui empêchent le jeu de la démocratie, garante de cette égalité. Cela n'empêche pas bien sûr certains d'aller au-delà et de vouloir régenter les consciences. Ils ne respectent plus alors les droits fondamentaux qui sont ceux de l'humanité car la pensée fait partie de notre dignité d'homme et empêcher l'homme de penser conduit à le ramener à l'animalité.

III. LA REORIENTATION DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE

Pour ce qui est du rapport de la science à la philosophie, l'auteur de *Sur la philosophie africaine*, s'accorde à dire que la philosophie, ne « peut avoir un sens » que si

*elle doit être autre chose qu'une redondance tautologique. Déterminée elle-même en dernière instance par un projet politique, elle ne peut se réduire à un commentaire bavard de ce projet. Elle doit plutôt se situer sur le terrain même de la science, source ultime de la puissance que nous cherchons et contribuer d'une manière ou d'une autre à son progrès.*²¹⁸

Si le philosophe béninois refuse que la philosophie soit absorbée par la politique, c'est parce qu'il admet qu'elle soit subordonnée à la science et qu'elle contribue même à son développement puisque c'est celle-ci qui donne directement sur la puissance. La nouvelle

²¹⁸ Paulin H., *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977. P, 246

orientation philosophique faite par Towa dans l'Essai doit également conduire, selon Hountondji

à privilégier dans nos classes de philosophie, plutôt que cette sorte de méditation existentielle proposée par Towa sur « ce que nous devons être », l'enseignement des disciplines philosophiques les plus aptes à favoriser, chez nous, l'essor de la pensée scientifique : logique, histoire des sciences, épistémologie, histoire des techniques, etc. sans préjudice, bien entendu, de l'indispensable enquête sur l'histoire de la philosophie. ²¹⁹

1. L'optimisme hountondjien

L'optimisme scientifique de Hountondji réactualise de nos jours, la pensée des philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles pour qui, ce qu'il est désormais convenu d'appeler science, dote désormais l'homme de la puissance grâce à laquelle il impose son règne à la nature et à l'histoire. L'espoir que Hountondji place, par exemple, dans la science explique la subordination de la philosophie à la science. Il est convaincu que la science, est la réponse appropriée aux défis que l'Afrique doit relever par rapport à la libération et au développement. Le danger que l'acquisition de cette science fait courir à l'Afrique est un beau risque à courir, puisque c'est le gage de la libération et du développement de cette partie du monde. Hountondji a, dans une certaine mesure, cet optimisme scientifique en partage avec Fabien Eboussi Boulaga qui subordonne également la liberté et l'humanité de l'Afrique à la maîtrise de la science. L'optimisme scientifique de ces penseurs a un fondement idéologique dont la perspective est à la fois humaniste et nationaliste : la technoscience à domestiquer ou à promouvoir en Afrique est basée sur la libération de l'homme africain, l'acquisition par l'Afrique de la puissance qui lui fait encore cruellement défaut dans le processus du développement.

2. Révolution de la pensée philosophique en Afrique

Les nouvelles tâches de la pensée en Afrique consisteraient à promouvoir cette philosophie de la réorientation de nos esprits et de nos pratiques sociales parmi nos populations. C'est un travail d'éducation et de formation humaine. Il devrait être organisé comme une tâche permanente pour l'émergence d'un autre imaginaire africain. Cette révolution de l'imaginaire sera le point archimédique, comme base pour bâtir une nouvelle société africaine. En tant qu'exigence d'une transformation profonde de nos mentalités et de nos pratiques sociales, cette révolution interpelle toutes les forces vives des pays africains : les

²¹⁹ Ibid., p.30

forces spirituelles, morales et intellectuelles; les pouvoirs politiques, économiques et socioculturels; les organisations d'action publique, les groupements et mouvements des jeunes ainsi que les énergies les plus profondes et les plus fécondes de nos peuples. Sans une visée ayant un impact global sur toutes ces puissances d'action, la réflexion que nous projetterons sur l'émergence du continent africain ne sera qu'un frontispice pompeux.

Toutefois, pouvons-nous le remarquer, le besoin d'une réflexion sur la science est plus qu'urgent. S'il est vrai que la science progresse, il n'en demeure pas moins qu'elle ignore tout de son fonctionnement global. L'homme de science qui n'a en vue que ses résultats ne se soucie nullement de mener une réflexion théorique et critique sur la science et sa marche d'ensemble. C'est pourquoi en Afrique, la priorité doit être faite aux disciplines en mesure de favoriser l'essor de la pensée scientifique : logique, histoire des sciences, épistémologie, histoire des techniques.

Hountondji en appelle à une prise de conscience, aussi bien chez les philosophes que chez les savants. En assignant à la philosophie africaine la mission de réfléchir sur la science et de contribuer à son développement, il entend réveiller de leur sommeil dogmatique, philosophes et savants. La philosophie africaine, selon Hountondji ne doit pas être une activité vidée de tout contenu matériel et palpable. Elle ne doit plus se contenter de perdre le public dans les nuées, tournant le dos aux préoccupations matérielles des hommes. À la philosophie traditionnelle, occupée à rechercher le savoir, le béninois demande de substituer une philosophie qui reflète en son sein l'image de la société contemporaine, une société traversée de part en part des préoccupations d'ordre scientifique.

Ainsi nous pouvons dire qu'il incombe entre autre à la philosophie de se poser sur le quotidien des peuples africains confrontés aux guerres sanglantes, aux violations des droits de l'homme, à la pauvreté et autres calamités du même genre. Dans ce cas seulement elle pourra non seulement démentir cette image récurrente qu'on lui attribue et qui fait d'elle une activité oisive, un discours creux et sans importance qui en dernière analyse, a tendance à compliquer plus le monde qu'il n'apporte de solutions. Ainsi de notre point l'un des défis qui attendent la philosophie dans notre continent est celui qui fait référence à l'élucidation de concepts en tout genre et qui engagent les Africains dans leur vie de tous les jours; sur des plans aussi variés que la politique, l'idéologie, la science; mais aussi l'art, le droit, la religion, etc.

3. Promouvoir une science ouverte : la philosophie et la science

La « science ouverte »²²⁰ renvoie, d'une part, à de « nouvelles manières de pratiquer la recherche scientifique dans tous les domaines, accès libre aux publications scientifiques (grâce aux archives ouvertes), revues en libre accès, partage des données, science en ligne, partage des bibliographies, recherche-action participative, ouverture de la recherche et des universités vers la société civile, démocratie scientifique, etc. D'autre part, elle implique une réflexion critique sur l'ordre normatif dominant de la science contemporaine et le désir de rétablir un certain équilibre en créant plus de « justice cognitive » (De Sousa Santos 2007), plus de respect et de visibilité pour la science faite dans les pays du Sud. Bien que de plus en plus considérée comme un outil d'autonomisation dans le cadre d'une démarche de développement durable,²²¹ elle est peu connue dans bon nombre de pays africains. De ce point de vue l'idée d'un transfert de technologie ne se conçoit pas sans celle d'un transfert d'esprit. Or à l'observation, cet optimisme se trouve forcément surfait. De fait, les exemples des pays dits « émergents » d'Asie du Sud-est montrent, entre autre, la part nécessaire de la « tradition » en tant qu'elle ne consiste pas en éléments disjoints, mais réside dans la totalité de l'auto-conscience et de l'auto-connaissance d'un peuple, impliquant l'auto-perception de son devenir propre. Le développement se dit au pluriel, il est foncièrement éclectique, au sens mélioratif du terme. Il est une rencontre entre une dynamique exogène et une dynamique endogène. La première peut alors réussir à se greffer à la seconde, et même la féconder, mais non s'y substituer.

Les philosophes spéculatifs abstraits aiment à invoquer la science pour justifier leurs spéculations. Ils opposent mécaniquement la science à l'idéologie malgré les avertissements de Henri Lefèbvre dans une célèbre critique des abstractions d'Althusser (Lefèbvre, 1971 : 372 et sq.). Pour nos philosophes, tantôt « *les diverses sciences sont nées historiquement de la philosophie par spécialisation et particularisation* », tantôt la philosophie est organiquement liée dans sa genèse comme dans son évolution, à la naissance et au développement un simple mécanisme cérébral cybernétisé toujours spécialisé.

²²⁰ Objet du colloque international tenu du 3 au 4 mars 2016 à Port-au-Prince, Haïti, et dont la professeure Florence Piron a si souverainement circonscrit le thème, portait sur « La science ouverte et le libre accès aux ressources scientifiques.

²²¹ Cf. Florence Piron, Professeure à l'Université Laval (Canada), coordonnatrice de l'ambitieux Projet SOHA (Science ouverte en Haïti et en Afrique) et présidente de l'Association Science et bien commun; élucidation terminologique extraite des termes de référence du Colloque international tenu du 3 au 4 mars 2016 à Port-au-Prince, Haïti.

Le problème reste posé, et les philosophes africains ne sauraient l'ignorer simplement parce que la tradition philosophique occidentale l'a négligé, des autres formes de connaissance. N'y a-t-il de science que du discours ? Quels rapports la philosophie doit-elle entretenir avec les formes de connaissance non discursives ?, etc. Le plus important, c'est que la philosophie africaine spéculative en référant la philosophie à la seule science sans allusion aucune à la praxis, adhère à la conception bourgeoise de la science qui consacre le divorce entre théorie et pratique. C'est pourquoi il est naïf et même irresponsable d'affirmer comme le dit Hountondji que la philosophie africaine ce doit plutôt se situer sur le terrain même de la science, source ultime de la puissance que nous cherchons et contribuer d'une manière ou d'une autre à son progrès.

Le problème de la philosophie dans l'Afrique actuelle c'est donc de savoir comment elle peut aider au développement de la science. Cependant même si elle arrivait à aider au développement de la science, elle n'aurait résolu aucun problème philosophique des Africains. En effet, il y a aujourd'hui plus de science et plus de problèmes qui ne soient qu'il faut régler.

L'avènement de la science, au sens moderne du mot, constitue un événement proprement unique dans l'histoire de l'humanité. Ce qui s'est instauré en quelques siècles seulement en Occident ne s'était jamais produit nulle part, et les découvertes, émanant d'autres civilisations, que nous pourrions être tentés de qualifier de « scientifiques », n'ont jamais constitué un corpus de connaissances structuré, reposant sur la mise en œuvre d'une méthode expérimentale unique, s'exprimant sous la forme d'un système formel de lois mathématiquement énoncées. Comme le note le philosophe Karl Jaspers :

*La science moderne est un phénomène dont on chercherait en vain l'équivalent dans toute l'histoire de l'humanité; elle est propre à l'Occident. La Chine et l'Inde n'en ont connu que de vagues prémisses ; quant à la Grèce, nous lui devons nombre d'idées géniales, mais qui sont restées sans rapport entre elles et qui ne sont pas allées plus loin. En quelques siècles, en revanche, voici que l'Occident a donné le signal de l'essor intellectuel, technique et sociologique, entraînant toute l'humanité dans son sillage. Actuellement, ce mouvement connaît une accélération démesurée.*²²²

²²² K. Jaspers, « Science et vérité, in: Essais philosophiques, Paris, Payot, 1970, p. 70. Le philosophe Hans-Georg Gadamer insiste à son tour sur le caractère unique de cet événement dans l'histoire de l'humanité: « Quand il s'agit de science, écrit-il, la nécessité s'impose de réfléchir à l'Europe, à l'unité de celle-ci, et à son rôle dans le dialogue mondial où nous entrons. De quelque manière qu'on veuille décrire la science plus précisément, et aussi particulière que puisse être la science de l'homme, une chose est tout à fait indéniable: la science qui

Le terme de « science » est emprunté au latin *scientia*, signifiant la « connaissance », au sens large, spécialement la « connaissance scientifique », prenant dès l'époque classique le sens du grec *epistémè*, « savoir théorique ». La science désigne d'abord un savoir-faire procuré par les connaissances jointes à l'habileté, puis dénotera, plus tard, les connaissances acquises sur un objet d'étude plus délimité. La science, tant du point de vue théorique que théologique, désignera de plus en plus une connaissance parfaite, précise, rigoureuse, de plus en plus soucieuse de formalisme (ce formalisme qui lui sera conféré, à l'époque moderne, par le recours généralisé à l'outil mathématique rendant possible une mise en équation des méthodes et des résultats de la recherche).

L'évolution sémantique du terme de « science » renvoie à un certain nombre de moments décisifs dans l'histoire de la pensée occidentale, autant de « seuils d'émergence » à partir desquels s'est progressivement forgée la mentalité scientifique moderne, toujours davantage renforcée dans le sentiment de son universalité par la succession des succès théoriques et pratiques qu'elle ne cesse d'enregistrer, malgré quelques crises mémorables affectant ses fondements, à l'époque contemporaine.

Dans un premier temps, la science se trouve purement et simplement assimilée à la philosophie, dans la mesure même où cette dernière se veut recherche systématique de la vérité, ce qui implique une démarche de rupture avec l'opinion (*doxa*), c'est-à-dire l'ensemble des « préjugés » qui nous tiennent lieu ordinairement de pensée. La philosophie est la science, le savoir véritable et authentique (*epistémè*), par exemple chez les philosophes grecs comme Platon ou Aristote, en tant qu'elle se donne pour projet d'atteindre le monde des Idées éternelles, immuables, afin d'échapper au monde trompeur et corruptible des apparences, de l'illusion et de l'erreur. Tel est le sens de l'allégorie dite de la Caverne, au livre VII de *La République*, de Platon.

Les malheureux prisonniers décrits par Platon se trouvent enchaînés, pieds et mains liés, tournés vers le mur du fond de la caverne, sur lequel se reflètent des ombres, produites par des personnages qui, à l'extérieur, passent devant l'ouverture de la grotte, et portent sur leurs épaules des figurines représentant toutes sortes d'animaux ou autres personnages. Ces prisonniers entravés ne peuvent alors que confondre les ombres portées sur le mur du fond de la caverne avec la véritable réalité, les « modèles » portés par les personnages évoluant à

s'est épanouie en Grèce constitue le trait distinctif de la culture mondiale issue de l'Europe. » H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, tr. fr. Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1996, p. 93.

l'extérieur. Ces prisonniers ne sont autres que nous-mêmes, ordinairement esclaves de notre corps, de nos penchants, de nos désirs sensibles, de notre fascination pour les choses du monde qui nous entoure.

Nous ne comprenons pas d'emblée que le monde sensible, le monde de la perception dans lequel nous baignons n'est que le royaume des ombres, un monde de simulacres, d'apparences et de faux-semblants. Nous prenons pour réalité ce qui n'en est que l'apparence trompeuse, l'ombre portée. C'est donc à sortir de la caverne (avec l'aide des philosophes) que nous devons nous employer, dans un travail d'arrachement au monde du corps et des choses qui ne peut connaître de fin.

Philosopher prend ainsi le sens d'« apprendre à mourir » (« mourir au corps », dit le Phédon, de Platon), c'est-à-dire apprendre à se libérer des tentations issues de notre nature corporelle, de nos inclinations et de notre sensibilité. Cette définition du projet philosophique, rigoureusement identique, dans un premier temps, à l'avènement du savoir scientifique, se maintiendra jusqu'à l'époque moderne, puisqu'un penseur comme Descartes, au XVII^e siècle, définira encore la méthode philosophique comme le fait d'« abducere mentem a sensibus » (détacher son esprit des sens)²²³, dès lors qu'aucune connaissance fiable, c'est-à-dire indubitable, ne peut provenir du corps et des organes des sens. La science, c'est-à-dire la philosophie, se pose ainsi en rupture avec l'ensemble des préjugés, des idées reçues, des opinions reçues en notre « créance », dit Descartes, depuis notre prime enfance. Pour autant, il est remarquable que la Grèce antique n'ait pas développé de science, du moins au sens moderne de ce mot. Pourquoi un peuple aussi doué que le peuple Grec, entre le VI^e et le IV^e siècle avant J.C. n'a-t-il pas été capable d'élaborer un savoir scientifique qui fût à la hauteur de la spéculation théorique qu'il a été par ailleurs capable de produire dans de nombreux domaines (comme la philosophie, mais aussi les mathématiques, par exemple) ?

Toutes sortes de réponses ont été apportées à cette question. Une chose est sûre, bien résumée par l'éminent helléniste Jean-Pierre Vernant ; selon lui, la philosophie s'est efforcée d'élaborer ses concepts, d'édifier une logique, et de construire sa propre rationalité: « *Mais, dans cette tâche elle ne s'est pas beaucoup rapprochée du réel physique ; elle a peu emprunté à l'observation des phénomènes naturels ; elle n'a pas fait d'expérience. La notion même d'expérimentation lui est demeurée étrangère. Elle a édifié une mathématique sans chercher à*

²²³René D., cité dans l'ouvrage de Karl jasper « Science et vérité, in: Essais philosophiques, Paris, Payot, 1970, p. 70.

l'utiliser dans l'exploration de la nature. »²²⁴ J.P. Vernant estime, pour sa part, que la culture grecque classique a fait le choix de privilégier la réflexion sur l'expérience sociale et politique (ce n'est pas un hasard si les Grecs « inventent » la démocratie en même temps que la philosophie), parce qu'ils n'ont cessé de considérer la vie publique comme le couronnement de l'activité humaine. L'homme, comme le dira Aristote, se définit comme « animal politique » autant qu'« animal raisonnable »; c'est dire qu'il ne se sépare pas du citoyen.

Pour cette raison, la pensée politique, et la réflexion sur l'organisation des rapports entre les hommes au sein de la Cité, l'a emporté décidément sur la pensée scientifique appliquée aux phénomènes de la nature. Comme le dit encore J.P. Vernant :

*Pour la pensée grecque, si le monde social doit être soumis au nombre et à la mesure, la nature représente plutôt le domaine de l'à-peu-près auquel ne s'appliquent ni calcul exact ni raisonnement rigoureux. La raison grecque ne s'est pas tant formée dans le commerce humain avec les choses que dans les relations des hommes entre eux. Elle s'est moins développée à travers les techniques qui opèrent sur le monde que par celles qui donnent prise sur autrui et dont le langage est l'instrument commun: l'art du politique, du rhéteur, du professeur. La raison grecque, c'est celle qui, de façon positive, réfléchie, méthodique, permet d'agir sur les hommes, non de transformer la nature.*²²⁵

A cette négligence de la civilisation grecque par rapport à la science s'ajoute logiquement celle qui porte sur la technique; un autre exégète parle à ce sujet d'un « blocage mental » lié à un certain nombre de catégories mentales qui auraient empêché les Grecs de développer un machinisme, pourtant possible dès l'Antiquité. Cet auteur estime que plusieurs facteurs peuvent rendre compte de cette déficience: le premier réside dans l'abondance de la main-d'œuvre servile, qui rend inutile la construction de machines (même si l'argument se retourne, formant un cercle dont l'antiquité ne parvint pas à sortir, car, à son tour, l'absence des machines fait que l'on ne peut se passer d'esclaves).

Ce n'est pas tout : l'existence de l'esclavage « entraîne une hiérarchie particulière des valeurs, provoquant le mépris du travail manuel, et il en résulta qu'en Grèce, les arts mécaniques s'opposent, comme serviles, aux arts libéraux, et les hommes libres refusent de les pratiquer ». L'opposition du servile et du libéral se prolonge par celle de la science et de la technique, et seule une activité purement « contemplative », c'est-à-dire philosophique (et se confondant totalement, à cette époque, avec la « science ») peut convenir à un homme libre.

²²⁴ J.P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, 1969, p. 133.

²²⁵ Ibid., p.102

Il faut ajouter à ces facteurs décisifs l'idée présente dans la philosophie grecque, et selon laquelle la nature s'oppose à l'art, qui s'efforce de l'imiter, mais en vain, pour ne réussir qu'à la contrefaire grossièrement. La nature ne peut, du reste, que faire l'objet d'une activité de contemplation, sans jamais se prêter à une quelconque utilisation instrumentale visant à en faire une ressource inépuisable de matériaux ou de matières premières. Cette conception de la nature comme « à exploiter » n'apparaîtra qu'à l'époque moderne, pour rendre possible, précisément, le développement de la science et de la technique désormais libérées de toute crainte superstitieuse et de toute déférence à l'égard de la nature. La conception grecque de la science fut d'abord « désintéressée », dans la mesure où elle n'était nullement conçue comme un instrument susceptible de nous rendre maîtres de la nature et de nous l'approprier; se refusant à toute intervention dans le cours de la nature, elle ne se proposait pas de dominer, mais cherchait essentiellement à comprendre.

C'est pourquoi elle fut étrangère à toute idée d'expérimentation, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme recherche active de facteurs cachés mesurables, et par là susceptibles d'une description en termes mathématiques. La science fut d'abord théorie, pure contemplation, et non praxis. La philosophie grecque, et singulièrement la pensée d'Aristote, se transmettra et se maintiendra, pendant les premiers siècles de notre ère, comme une sorte d'encyclopédie, à laquelle les lettrés ne cesseront de faire appel. Indéfiniment lu et commenté, Aristote constitue la référence absolue pendant toute cette période ; ce corpus monumental diffusera dans les mondes intellectuels divers qui se sont succédés : le grec, le latin, le byzantin, l'islamique, et finalement dans l'univers chrétien médiéval. La pensée d'Aristote prendra ainsi la figure et le rôle du Système par excellence, verrouillant pour les siècles à venir tout l'acquis du savoir.

Les théologiens chrétiens s'efforceront même de concilier la philosophie aristotélicienne et la dogmatique biblique, non sans aménagements souvent laborieux de la métaphysique du Stagirite. Si la grande opposition entre les professions libérales, serviles et mécaniques, et le loisir contemplatif, l'art, la nature, subsisteront pendant plusieurs siècles, au début de notre ère, il reste qu'un courant contraire se forme bientôt, qui réhabilite progressivement ce qui est mécanique. Les ordres travailleurs se détournent de la contemplation pure, créent des ateliers. L'art lui-même change de sens.

Les chefs d'œuvre des artisans du Moyen Âge imposent le respect, quel que soit le caractère empirique des procédés utilisés. Le « tournant » de la science moderne contrôlant la

production, créant l'ordre des maîtres et des compagnons ; professions libérales et professions mécaniques se rapprochent. C'est le début des grandes inventions, qui permettent au XIV et au XV siècles de recourir, dans une plus large mesure, aux machines, à la force du vent ou de l'eau. La science pénètre peu à peu à l'intérieur de ces pratiques purement empiriques, et se définit de plus en plus comme connaissance de la nature et de ses lois, ce qui permet de ne plus seulement la subir, en accepter l'inévitable nécessité (ce qui était le point de vue des Anciens), mais de la transformer, de l'utiliser, (c'est-à-dire, selon le mot de Bacon, « commander à la nature en lui obéissant »). L'idée s'impose de plus en plus que le savoir donne le pouvoir.

Hountondji entend la science comme une des conditions *sine qua non* de la philosophie. Elle apparaît comme la condition externe sur laquelle vient germer le discours philosophique en tant que prolongement de la réflexion scientifique. Toutefois, Hountondji ne considère pas la science par rapport à ses résultats, mais en tant que déploiement d'une réflexion critique et méthodique sur les problèmes concrets.

Cette définition générale lui permet de considérer la science comme étant essentiellement un processus, un processus de démystification de la nature, c'est-à-dire de production de vérité ; ce dernier concept, comme celui qui l'englobe, n'étant évidemment pas figé, mais soumis à l'évolution générale des connaissances scientifiques. Il faut néanmoins se garder de croire que ce caractère évolutif de la vérité scientifique enlève quelque chose de la superbe de cette activité ou de sa « *robustesse* », pour parler comme Russell, car la science nourrit des « visées universelles », visées qu'elle partage avec la philosophie qui affiche elle aussi une prétention à l'universalité.

Or, dans cette optique, la philosophie ne peut exister qu'« *en tant que forme particulière de littérature scientifique* ». Sur les raisons de cette « particularité » du discours philosophique par rapport à celui scientifique, de même que sur la particularité des discours scientifiques entre eux, Hountondji est muet, mais il explique quand même de manière générale que la différence entre la littérature scientifique et la littérature non-scientifique réside dans le fait que la première se constitue comme histoire, tandis que la seconde est fermée à cette confrontation interne de son matériau et de son concept. C'est ainsi qu'Hountondji peut écrire que « *la philosophie est donc organiquement liée, dans sa genèse comme dans son évolution, à la naissance et au développement des sciences* », c'est-à-dire que la philosophie ne peut qu'accuser un « *“retard” historique* » par rapport à la science.

Au rebours de Marcien Towa et de Meinrad Hebga qui envisagent la science comme une particularisation de l'activité philosophique plus générale, Hountondji estime que le caractère général qui se dit en termes de « *réflexion méthodique* », est d'abord à trouver dans la science. Et c'est la caractéristique principale de son déploiement propre qu'elle communique comme caractéristique elle aussi principale du déploiement propre de la philosophie.

En effet, pour Hountondji, la science est essentiellement histoire, c'est-à-dire processus ouvert, par opposition au processus fermé que représente le système. La science est ainsi une « *recherche effective* » qui « *naît de la discussion, et en vit* ». C'est justement dans cette discussion que réside la vie de la science, son histoire ; une histoire non-cumulative, mais parsemée de failles, de grandes coupures, de révolutions par lesquelles le savoir ancien est remis en question avant d'être lui-même remis en question de façon ultérieure. Une telle vie est dynamique : c'est un débat du concept avec lui-même par scientifiques interposés ; débat qui se prolonge selon Hountondji au niveau de la philosophie qui ne se présente jamais alors « *comme philosophique que dans l'élément de la discussion, sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant* ». ²²⁶

« *Cela suppose, on le voit, la liberté d'expression* » ²²⁷ comme le précise Hountondji, car la libre discussion des idées requiert la liberté pratique des hommes et l'effectivité de cette liberté déployée sur le terrain théorique. Mais ce n'est pas là la condition sur laquelle insiste l'auteur qui est davantage préoccupé par la transmission fidèle des théories à discuter ou en discussion. Si la science suppose un débat incessant, cela implique que les problèmes puissent être exposés de façon fiable et que le penseur d'aujourd'hui puisse retrouver le problème d'hier tel qu'il se posait à l'époque.

De la même manière, le penseur de demain doit pouvoir avoir accès au savoir et aux débats d'aujourd'hui d'une manière suffisamment fiable pour qu'il puisse lui aussi continuer la discussion. Autrement, le débat est faussé par la mauvaise qualité de l'information transmise. Ainsi, pour s'assurer de la continuité conséquente de ce dernier, il faudrait s'assurer de la continuité conséquente de l'information ; cela passe par l'écriture, par les textes, par la transformation de l'histoire vécue en littérature. Ce n'est en effet que quand le discours devient livre que l'histoire est assurée de se pérenniser de manière fiable, c'est-à-dire

²²⁶ Paulin H., *sur la philosophie africaine*, Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976.

p.82

²²⁷Ibid., p. 36

de manière conséquente. Hountondji se sent ainsi en droit d'écrire que « *la première condition de l'histoire de la philosophie, la première condition de la philosophie comme histoire, c'est donc l'existence réelle d'une pratique scientifique ; quand la condition première de la science elle-même c'est l'écriture* ». ²²⁸

Cette boucle argumentative semble établir que la condition de l'histoire est l'écriture, et elle légitime la définition de la philosophie comme littérature, précisément littérature scientifique, imbriquée dans une histoire.

Si l'Afrique a à cœur de s'éloigner de cette pseudo-philosophie, elle devra absolument emprunter une destination nouvelle sinon, avoir un contenu nouveau. Il convient de se détacher des visions du monde africain traditionnel.

En somme Hountondji sur la critique de l'ethnophilosophie, admet qu'il est important de reconsidérer la problématique de la philosophie africaine. Pour ce faire, il pense que celle-ci doit être réorientée afin de constituer un débat contradictoire et rigoureux qui engage les africains à plus promouvoir la science sur le continent en ce sens que, non seulement la philosophie, pour exister réellement, doit se situer sur le terrain de la science, mais aussi parce que la philosophie est en dernière analyse un discours sur la science. Et que pour que l'Afrique n'ait pas l'attitude de parent pauvre dans le concert des nations, notamment à l'heure où il est de plus en plus question de mondialisation, elle a intérêt à promouvoir la rationalité scientifique. La solution de Hountondji, est l'expression de la *ruse de la raison*. Si la puissance des maîtres actuels de l'Afrique est fondée sur la rationalité scientifique, alors, il revient à choisir, en toute humilité, la voie de la soumission, à la science. Ainsi de l'avis de Hountondji, si l'on s'en tient à la définition de la philosophie en tant que savoir scientifiquement organisé, il n'est pas étonnant que les Occidentaux, jusqu'à une époque récente, refusent à toutes les démarches intellectuelles des élites africaines, l'application du terme philosophique. En effet, les civilisations africaines, productrices de cultures orales, ou plus exactement, fondées sur des cultures orales, n'ont pas cet exercice intellectuel qui conduit à une rigueur d'analyse et des points de vue sur les phénomènes physiques, morales ou psychiques. Ce refus, que l'on prétend objectivement défendable et valable, il convient de le remarquer, avait un arrière fond de préjugé : l'incapacité manifeste des Noirs à raisonner de façon logique, c'est-à-dire scientifique. D'où l'idée d'une supériorité intellectuelle des Occidentaux par rapport aux populations issues du continent noir.

²²⁸ Ibid., p. 82

Dans la mesure où la philosophie a conduit la civilisation euro- américaine à cet extraordinaire progrès des idées que l'on sait aujourd'hui, à cette accumulation culturelle gigantesque, à ce grand développement technique et industriel, et dans la mesure où cette réalité est spécifiquement occidentale, il n'est donc pas possible que les civilisations africaines puissent avoir la maîtrise de la philosophie ou de la science. Il n'est même pas concevable que les noirs puissent être philosophes ou des hommes de science, dans l'acception rigoureuse de ce terme. C'est pourquoi, Hountondji tout comme Towa, réorientent les africains vers la recherche, du secret de l'occident, qui n'est rien autre que la science. Le philosophe Africain, au parfum de l'histoire de sa discipline ne doit avoir pour tâche que de contribuer au développement de la science, s'interrogeant à la fois sur la valeur, l'étendue et les limites de la science, toute chose dont l'importance échappe au savant, qui d'ailleurs n'en a pas l'aptitude ou feint de ne pas l'avoir. La philosophie africaine doit donc s'occuper à participer au mieux-être de l'Africain à travers sa relation avec la science africaine.

Ce faisant, le philosophe Africain peut ou doit se présenter comme la conscience du savant Africain. On le sait, faute de n'avoir pu bénéficier d'une telle conscience, la science, dans ses développements en Occident a fini par se retourner contre l'humanité elle-même. Voulant faire de l'homme un dieu, la science a fini par le transformer en démon d'autant plus que l'individu n'étant plus en mesure de contrôler ses propres inventions, a tout simplement porté le manteau de bourreau pour l'humanité. On ne peut, par exemple, s'empêcher de rappeler les effets de la bombe atomique sur les deux villes japonaises d'HIROSHIMA et de NAGASAKI lors de la deuxième Guerre Mondiale. Au vu d'une telle situation, le philosophe Africain, en s'assignant pour mission de réfléchir sur la science africaine ne fait que prévenir une réelle catastrophe qui risquerait de s'abattre sur le continent africain. En agissant de la sorte, le philosophe Africain redonne à la philosophie ses attributs réels, à savoir se poser comme la conscience critique de l'humanité, et de la science sans pour autant rejeter les moyens de sa pérennisation qu'est en l'occurrence l'écriture. Philosophie et écriture quel lien ?

CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE ET ECRITURE

La critique que Hountondji fait de l'ethnophilosophie de Tempels se fonde sur la considération que cet auteur fait des mythes, proverbes, contes de l'Afrique en majorité basés sur l'oralité. Or pour lui, la philosophie est du domaine de l'écrit. En effet, la prise de position tranchée dans *Sur la philosophie africaine*, de cet auteur, concerne particulièrement le statut théorique de la philosophie et le fait que Tempels érige les produits de l'oralité en philosophie.

I. L'ECRITURE COMME CONDITION DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE

En fait, pour Hountondji, pour qu'il y ait science ou philosophie en Afrique, il faut que ces savoirs de l'oralité se transforment en savoirs de l'écrit, car, dit-il :

la condition première de la science c'est l'écriture. Il est difficile d'imaginer une tradition scientifique dans une société où le savoir ne se transmettrait que par voie orale. Les civilisations africaines ne pouvaient donc pas donner naissance à une science au sens plus strict et plus rigoureux du terme aussi longtemps qu'elle n'avait pas subi la mutation profonde dont elle nous offre aujourd'hui le spectacle mutation qui, les travaillant de l'intérieur les transforme petit à petit en civilisation de l'écrit.²²⁹

L'Afrique précoloniale avait assurément amassé une riche moisson de connaissances vraies, des techniques efficaces qui ont été transmises oralement de génération en génération et qui font vivre encore aujourd'hui une bonne partie de populations de nos campagnes et de nos villes. Selon le penseur béninois, ce présent héritage, pour qu'il soit scientifique, doit pouvoir quitter le champ de l'oralité dans lequel il se trouve afin d'être recueilli, éprouvé et systématisé (mettre sur écrit ou sous la forme graphique). Ce n'est qu'en cela qu'on le reconnaîtrait comme science au sens strict du terme. Mais justement, puisque nous parlons de recueillir et de systématiser, puisque nous trouvons urgent de l'intégrer à notre savoir moderne, il faut croire que cet héritage n'avait pas encore été jusqu'à notre époque « *recueilli, systématisé et intégré* ». Malgré la prétention de Tempels de faire reconnaître ce savoir aux yeux du monde comme savoir philosophique des Africains, il faut reconnaître que ce savoir en lui-même et par lui-même ne pouvait, de son propre mouvement, produire cette forme spécifique de connaissance que nous appelons savoir scientifique ou « *savoir moderne* ».

²²⁹Paulin H., *Sur la « philosophie africaine », Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976. p 125.

Puisque dans l'oralité, c'est la mémoire qui enregistre, une fois que celle-ci ne peut plus restituer son contenu, la critique n'est plus possible car sur quoi doit-elle porter ? Pour ce faire, l'écriture devient le critère de légitimation de la science et de la philosophie.

1. L'écriture et savoirs scientifiques chez Hountondji

En fait, le rôle de la transcription de tout ce qui subsiste de la philosophie, et de la gnoséologie africaine prend de l'importance dans le projet de Hountondji du fait de la dimension accordée à l'écriture, dans la définition de la philosophie. La critique hountondjienne du discours oral ne s'adresse pas uniquement à Platon. Concernant la philosophie africaine, il dénonce le mépris des ethnophilosophes qui, pour leur part, la philosophie africaine est commune et fondée sur la tradition orale. Cette critique va donc déboucher sur la condamnation de l'oralité dont Platon fait l'éloge.

En effet, de l'avis de Hountondji, l'Afrique précoloniale, avec ses civilisations, passe pour n'avoir pas de philosophie ni de science, car la science ou la philosophie ne peut générer des mythes, proverbes, contes... que le Père Tempels considère comme soubassement de la philosophie dite africaine. Cet argument lui-même découle de la conception hountondjienne selon laquelle la philosophie est essentiellement un discours rebondissant sans cesse sur ce qui est et sur la science. Un tel point de vue sur la philosophie mérite qu'on s'y attarde. L'écriture présente certes les avantages, étant donné que Hountondji prend en considération la littérature écrite qu'il érige en condition sine qua non de toute philosophie. Ainsi, la philosophie n'est qu'écrite et la majorité de l'Afrique précoloniale est *ipso facto* exclue des civilisations ayant l'écriture. Il est bien vrai que l'écriture est considérée comme la condition d'existence de la science et de la philosophie, mais il faut savoir de quelle écriture il s'agit. L'écriture à laquelle l'auteur fait allusion ici est une forme d'écriture ouverte au public et non une écriture réservée aux seuls initiés :

Car il ne suffit pas de savoir que des systèmes graphiques ont existé dans telle ou telle société, dans telle ou telle partie du continent. Il faut encore savoir comment ces systèmes étaient pratiqués, à quoi ils servaient concrètement, quelle était leur place dans la culture spirituelle et matérielle de la société : étaient-ils réservés à une classe privilégiée, la classe sacerdotale par exemple, et véhiculaient-ils de ce fait un savoir ésotérique et aristocratique, ou étaient-ils au contraire à la portée du grand public ?²³⁰

²³⁰ Ibid., p. 125.

De cette pensée, découle l'idée selon laquelle, ce n'est pas toute forme d'écriture qui donne l'acte de scientificité du savoir. Par conséquent, la philosophie et la science ne pouvaient naître de certains écrits de l'Afrique précoloniale. L'écriture ici est la forme graphique universelle permettant à n'importe qui à n'importe quel moment et à n'importe quel lieu d'apporter des critiques et par là, d'opérer un dépassement dialectique en son sein. Il rejette l'entreprise ethnophilosophique du seul fait qu'elle consiste à établir l'existence de la philosophie dans la tradition orale. Car l'oralité pour lui est un défaut pour le déploiement de la rationalité philosophique et même scientifique en ce sens que ni la science, ni la philosophie n'existe de façon implicite, il faut le support de l'écriture pour les rendre explicite. C'est pourquoi Hountondji pense que l'écriture est au fondement de la science ou du savoir scientifique, mieux de la philosophie. Il affirme :

*L'écriture est pratique ; elle économise de la force, de l'énergie, elle permet de dire très élégamment ce qu'on n'arrive pas à dire oralement, parce que le verbe ne peut plus être récupéré une fois qu'il est lâché. Au contraire quand j'écris, je peux revenir sur l'écrit, je peux biffer, refaire la phrase, la revoir, la remodeler ; cela permet vraiment de coucher sa pensée de façon pratique. L'écriture on peut dire qu'elle est séduisante, car elle est responsable de la science moderne.*²³¹

En effet, la science moderne évolue par dépassement, par dialectique. C'est-à-dire, lorsque une théorie est prouvée comme vraie aujourd'hui, demain elle ne peut plus l'être si son contraire est prouvé. Ce procédé ne peut être vérifiable et continu que si les résultats de la science aujourd'hui sont écrits. Ainsi, tout comme la philosophie est caractérisée essentiellement par la critique, elle n'a d'existence qu'en tant qu'elle est écrite. Plusieurs penseurs se sont intéressés à la question de l'écriture, de toutes les positions celle de l'anthropologue historien anglais Jack Goody paraît centrale et plus rapprochée de celle de Hountondji. Car dit-il : « *Le passage de la culture orale à la culture écrite en termes de changement de formes de pensées se situe dans une dynamique historique de différences existant dans le domaine de la pensée entre les cultures de traditions orales et les cultures de tradition écrite* »²³².

Pour lui, si une somme considérable de savoirs essentiellement pratiques était transmise par la tradition orale, l'écriture, en permettant de les stocker, a rendu possible l'émergence de la pensée critique ainsi que le développement de la pensée logique et du raisonnement. La généralisation de l'écriture a provoqué une mutation culturelle dans

²³¹Ibid., p.126.

²³²Paulin H., *Les savoirs endogènes : piste pour une nouvelle recherche*, pp 271-272.

l'encodage, le stockage et la transmission des savoirs en permettant l'émergence d'une forme de rationalisation dans l'histoire culturelle des sociétés. L'écriture en permettant l'accumulation des pensées critiques fournit les conditions nécessaires à l'établissement de la tradition critique, ce qui à son tour est une condition élémentaire pour la naissance de la science et de la philosophie. Désormais, l'évidence de l'idée d'une philosophie qui ne saurait s'élaborer en marge de l'écriture comme support matériel est mise en lumière. C'est pourquoi il dit :

Quand un énoncé est mis par écrit, il peut être examiné bien plus en détail, comme un tout ou décomposé en éléments, manipulé en tout sens, extrait ou non de son contexte. Autrement dit il peut être soumis à un autre type d'analyse et de critique qu'un énoncé purement verbal, le discours ne dépend plus d'une « circonstance » ; il devient intemporel. Il n'est plus solidaire d'une personne, mais sur papier, il devient plus abstrait, plus dépersonnalisé.²³³

En ce qui concerne la critique de l'ethnophilosophie, étape couplée à la définition de la philosophie africaine véritable, l'écriture apparaît aussi comme argument central chez Hountondji. Cette centralité atteint son apogée dans une distinction au cœur de l'ouvrage, au moment où l'auteur écrit : « *Il peut... y avoir à la limite des philosophes africains sans une philosophie africaine (bien que l'inverse... soit rigoureusement impossible* ». Cette distinction fondamentale est que la production isolée du philosophe est tout à fait possible, mais elle ne s'insère dans le tissu philosophique, c'est-à-dire dans l'histoire de cette dernière que quand elle se nourrit des acquis précédents de cette discipline. Ce sont par exemple son vocabulaire, ses problèmes, ses doctrines, etc., et entame un débat avec eux. Ainsi, un philosophe isolé, coupé de la tradition philosophique, ne peut représenter un moment de cette histoire philosophique précisément. Il n'est rien d'autre qu'un spécimen unique de quelque chose qui ne perdure pas dans le temps.

Dans ce sens, des philosophes africains peuvent exister, mais l'existence d'une philosophie africaine nécessite les conditions susmentionnées et implique l'existence même de philosophes imbriqués dans cette histoire. C'est dans cette optique qu'Hountondji explique que « *des milliers de Socrate n'auraient jamais suffi pour donner naissance à une philosophie grecque quel que fût par ailleurs leur talent dialectique* »²³⁴, pour la simple raison qu'ils auraient été des « philosophes sans œuvre », et que ce manque de littérature les aurait empêchés d'entrer dans « *l'histoire théorique de la Grèce* », sentence à laquelle échappe

²³³ Jack Goody, *The domestication of the savage mind*, p 92.

²³⁴ Paulin H., op. cit., p. 13.

Socrate « grâce à ses disciples ou concitoyens qui savaient prendre le temps d'écrire et qui ont transcrit, discuté, parfois critiqué, souvent déformé ses pensées », mais à laquelle succombe Kagame, incapable de « fournir des textes philosophiques de sages africains, ou à transcrire leurs paroles ». ²³⁵

Au premier plan, l'écriture permet de sauvegarder la tradition philosophique tout en permettant aux philosophes ultérieurs de s'y insérer. Le geste philosophique inaugural, au niveau général, en ceci qu'il fonde l'histoire philosophique, et au niveau particulier, en ce qu'il la continue, est donc la production d'une littérature à caractère philosophique. C'est pourquoi Hountondji pense que la philosophie véritable ne commence qu'avec un déplacement du verbe vers l'écrit.

Selon Hountondji, la philosophie véritable ne peut commencer qu'« au moment où la mémoire, débarrassée du savoir qui l'encombrait, et dont la garde est désormais confiée au papyrus, se libère pour une tâche de critique »²³⁶. Autrement dit, l'écriture est une aide pour l'intelligence qui n'a plus à se concentrer sur la mémoire, mais à exercer désormais, sur les matériaux figés dans les lettres, le puissant talent de critique qui la caractérise fondamentalement. Envisagée de manière dogmatique, l'écriture n'est rien de plus qu'un vaste mouvement de sauvegarde qui serait en quelque sorte une amélioration des visées cumulativistes des « sociétés dites sans écriture »²³⁷, dont l'intérêt principal selon Hountondji est la remémoration fidèle du passé. Pour cette raison, de telles cultures sont « condamnées à garder jalousement en mémoire leurs inventions et leurs découvertes, à les entasser, à les accumuler »²³⁸, la fonction critique étant, dans une telle optique, grandement annihilée, phagocytée par la « peur de l'oubli »²³⁹, c'est-à-dire la « peur des défaillances de la mémoire ». Dans une « civilisation de l'écriture », les choses seraient différentes, car « la transmission par voie d'archive rendrait davantage possible, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, la critique du savoir »²⁴⁰. Le passage de l'oral à l'écrit ne marque donc pas un simple changement de marche ; il est un changement de nature qui transforme qualitativement la parole et instaure la possibilité d'un débat véritable, expression parfaite de la philosophie authentique. À partir de cette hypothèse qu'il suppose vraie, Hountondji peut donc conclure que la philosophie ne peut et n'a sûrement pu « s'accomplir que dans une

²³⁵ Ibid., p.128

²³⁶ Ibid., p. 135.

²³⁷ Ibid., p. 132.

²³⁸ Ibid., p.124

²³⁹ Ibid., p. 131.

²⁴⁰ Ibid., p.136

civilisation de l'écriture »²⁴¹, seule à même de promouvoir l'exaltation de la critique nécessaire à la pratique de la philosophie en raison d'une large et démocratique pratique de l'écriture.

C'est par cette précision qu'Hountondji exclut certains peuples de l'Afrique précoloniale connus pour avoir pratiqué l'écriture, car pour lui, une simple pratique de l'écriture ne suffit pas. Encore faut-il que cette dernière ne soit pas réservée à quelques-uns, à une caste, et utilisée de manière ésotérique pour devenir un instrument de domination. Néanmoins, cette brève incursion ciblée dans la critique que Paulin Hountondji adresse à l'ethnophilosophie nous permet de voir qu'il accorde une grande importance à la philosophie comme écriture. Il était pourtant au fait de cette remarque presque anodine de Nkrumah : « *L'important, ce n'est pas le papier, c'est la pensée* ». ²⁴²

Bien plus, en transcrivant la parole, on se donne la possibilité d'un examen critique de nature très différente. Car, lorsque la parole est écrite, la critique est plus aisée et peut se faire partout et par tout individu ayant la capacité intellectuelle de critiquer un travail scientifique. Comme l'a dit Lévi- Strauss en ce qui concerne les sociétés « *froides* » et les sociétés « *chaudes* », il ne prend pas en compte les modes de communication (oralité /écriture) pour expliquer les différences que présentent ces types de société. Quant à Lévy-Bruhl, c'est une question de « *mentalité prélogique* », « *mentalité logique* ». Or, il s'agit simplement de la logique de l'écriture et ses usages qui modélisent une culture et qui fait d'elle une productrice de science. Dès lors l'écriture revêt une connotation idéologique en ce sens que, une certaine forme d'écriture a pris de l'envol et s'est imposée comme idéale. Au demeurant, on peut dire que le langage écrit apparaît chez l'auteur de « *sur la philosophie africaine* » comme la garantie de l'existence de la philosophie africaine. Donc parler d'une philosophie dans une tradition orale serait une aberration en ce sens que celle-ci ne permet pas la critique et le débat contradictoire, élément par excellence de la philosophie. C'est dire avec l'auteur que c'est la logographie qui assure pleinement le dynamisme de la pensée philosophique en tant que pensée théorique. « *Au préalable, la philosophie est une discipline théorique et rien d'autre, une discipline qui, comme toute autre discipline, ne peut se développer que sous la forme d'une littérature* ». ²⁴³

²⁴¹ Ibid., p.137

²⁴² Nkrumah. Kwame, *Le consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement avec une référence particulière à la Révolution africaine*, trad. franç. L. Jospin, Paris, Payot, 1964. P

²⁴³ Paulin H, op. cit., p. 48

Il réduit donc la philosophie à l'écriture.

2. La nécessité de l'écriture dans la philosophie africaine

Entre l'écriture et la philosophie, il existe un rapport synallagmatique, c'est-à-dire réciproque. Selon le philosophe béninois, l'écriture est le principal critère de légitimation de toute pensée qui se veut scientifique. Pour ce faire, la philosophie ne peut exister sans elle. C'est dans cette lignée que Hountondji et même Mono Ndjana considèrent que les connaissances orales font partie de la « *littérature d'art* », tandis que la connaissance écrite est la voie qui mène à la littérature scientifique. Autrement dit, qu'il y ait contingence de la parole par rapport à l'écrit, le sujet philosophant emprunte la voie de l'écriture pour véhiculer sa pensée parce que pour ces auteurs, l'écriture joue plusieurs rôles : entre autres, la systématisation de la pensée et aussi la diffusion large de la connaissance.

La critique de l'oralité est plus accentuée chez Mono Ndjana pour qui la voie de la connaissance orale est source d'illusions et de tromperie. Car le texte oral n'a jamais existé, si oui, c'est un texte évanescent. Cette critique de la « *littérature orale* » s'inscrit en droite ligne de la critique que Hountondji adresse à l'ethnophilosophie qui prétend démontrer l'existence de la philosophie dans une tradition dominée par l'oralité telle que la tradition africaine.

Comme le précise Hountondji, la libre discussion des idées requiert la liberté pratique des hommes et l'effectivité de cette liberté déployée sur le terrain théorique. Mais ce n'est pas là la condition sur laquelle insiste l'auteur. Cette condition est davantage préoccupée par la transmission fidèle des théories à discuter ou en discussion. Si la science suppose un débat incessant, cela implique que les problèmes puissent être exposés de façon fiable, claire, et que le penseur d'aujourd'hui puisse retrouver le problème d'hier tel qu'il se posait à l'époque. De la même manière, le penseur de demain, doit pouvoir avoir accès au savoir et aux débats d'aujourd'hui d'une manière suffisamment fiable, pour qu'il puisse lui aussi continuer la discussion. Dans le cas contraire, le débat est faussé par la mauvaise qualité de l'information transmise. Ainsi, pour s'assurer de la continuité conséquente de ce dernier, il faudrait s'assurer de la continuité conséquente de l'information : cela passe par l'écriture, par les textes, par la transformation de l'histoire vécue en littérature écrite.

Ce n'est en effet que quand le discours devient livre que l'histoire est assurée de se pérenniser de manière fiable, c'est-à-dire de manière conséquente. Hountondji se sent ainsi en droit d'écrire que « *la première condition de l'histoire de la philosophie, la première*

condition de la philosophie comme histoire, c'est donc l'existence réelle d'une pratique scientifique ; quand la condition première de la science elle-même c'est l'écriture »²⁴⁴.

Cette boucle argumentative semble établir que la condition de l'histoire est l'écriture, et elle légitime la définition de la philosophie comme littérature, précisément littérature scientifique, écrite.

3. Ecriture et idéologie en Afrique noire

La question du rapport entre l'écriture et l'idéologie en Afrique Noire ne peut échapper au discours du grand partage culturel entre sociétés avec écriture et sociétés sans écriture. En effet, ce grand partage épistémologique impose un programme de lecture et un détour par une grammatologie européenne traditionnelle qui refuse à l'Afrique noire toute contribution significative et propre à l'aventure de l'écriture, qui situe l'Afrique noire hors de l'espace et du temps de l'écriture. Selon, Paulin Hountondji qui, dans un premier temps, s'acharne à réfuter le bien-fondé de l'ethnophilosophie, celle-ci, à l'origine, a pour but d'instaurer la possibilité d'un dialogue entre les doctes européens. Même si elle est fondée sur l'analyse des traditions de populations typiquement africaines, en l'occurrence les Bantous, elle s'adresse d'abord et surtout aux coloniaux et aux missionnaires chargés de l'éducation et de la civilisation des peuples non occidentaux. Ainsi, la culture bantoue n'est pas une finalité en soi.

On n'accorde même pas d'intérêt aux Bantous eux-mêmes, producteurs de cette prétendue philosophie. Tout se passe au-dessus et hors d'eux. Un discours intellectuel est instauré par leur biais et à leur propos, mais ils ne sauraient constituer des interlocuteurs, d'autant plus qu'ils sont malgré eux créateurs de ladite philosophie. Ils la vivent en la produisant culturellement mais ils s'avèrent incapables de la comprendre en la créant.

L'analyse de cette grammatologie et l'étude du syllabaire *vai*, convoqué comme cas exemplaire et heuristique, montre que l'écriture, bien qu'elle soit issue de l'Afrique, ne pouvait répondre aux critères de la science telle que définie par l'occident. Cependant s'inscrivant dans l'approche discursive de cette recherche, le travail d'analyse s'intéresse plutôt au procès de l'écriture, pour retenir des stratégies énonciatives, les moyens matériels, culturels et sémiologiques mobilisés et déployés par un sujet sémiotique et historique mu par un vouloir-écrire déterminant. En réalité, on doit pouvoir envisager l'écriture, ou toute autre

²⁴⁴ Ibid., pp .124-125.

configuration scripturaire ou encore graphique, dans l'histoire et la pratique comme valeur pour la société toute entière. Autrement dit, l'écriture dominante est celle de la société ou classe dominante pour emprunter le sens négatif donné à l'idéologie par Marx et Engels. En Afrique noire, la rencontre des cultures avec l'occident n'a pas favorisé l'accroissement du savoir ambiant. La relation établie entre les deux cultures en présence a été l'histoire de l'exploitation et de l'exclusion.

C'est pourquoi dans le domaine précis du savoir, les corpus de connaissances élaborés que nous nommons « *savoirs endogènes* », en dépit de leur prise directe sur les expériences de la vie quotidienne, ne reçoivent aucune reconnaissance officielle comme savoir scientifique à côté des savoirs modernes dits scientifiques. Les savoirs modernes, interdisent de voir dans ces savoirs endogènes, une certaine similitude avec la connaissance scientifique puisque n'ayant pas une forme d'écriture pour les qualifier dans ce sens-là. Autrement dit, entre les savoirs endogènes et la science, il existe un fossé. Au contact de l'occident, au lieu de s'intégrer dans une dynamique d'échange d'enrichissement mutuel, les savoirs endogènes sont abandonnés à eux-mêmes, s'enlisent dans une progressive dégradation, puis disparaissent les uns après les autres. Ainsi l'évaluation de la production du savoir dans les « *civilisations de l'oralité* » peut être perçue dans une certaine mesure comme faible tandis que dans les civilisations de l'écriture, les savoirs progressent en s'affinant et c'est ce qui pousse Hountondji à dire que si la philosophie est dynamique, donc évolutive, elle ne peut que se fonder sur un savoir dynamique. Par conséquent, les savoirs de l'oralité, par leur caractère non dynamique du fait du manque d'écriture, ne pouvaient en aucun cas donner naissance à une tradition philosophique.

Pour Hountondji, l'activité philosophique est inséparable de l'écriture. C'est en ce sens qu'il soutient l'idée selon laquelle la large pratique démocratique de l'écriture est le gage du développement de la philosophie en Afrique. Pour Hountondji, qu'il s'agisse de l'ethnophilosophie ou de l'oralité, on note une incapacité notoire à véhiculer la pensée philosophique en Afrique. Car la civilisation orale est fragile, elle ne transmet que les connaissances immuables. La vraie connaissance est celle de l'écriture qui ouvre par ailleurs à l'éclosion de la science. C'est cette voie que l'Afrique doit emprunter pour son développement.

La philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite, elle se développe objectivement sous la forme d'une littérature : d'une littérature qui reste prisonnière dans la plupart de ses

*productions du préjugé unanime, mais où l'on peut déjà déceler, fort heureusement, des signes annonciateurs d'un souffle nouveau*²⁴⁵

Le décollage conceptuel dont l'Afrique a besoin aujourd'hui, nécessite l'apport de la science, marquée par la plus large pratique démocratique de l'écriture, condition première de notre émergence. Il faut retenir de cet argumentaire que le texte écrit est le moyen idéal de la communication de la pensée philosophique et de la science véritable dans l'Afrique actuelle.

Ainsi l'exclusion et la marginalisation caractérisent à une certaine échelle les relations épistémologiques entre les savoirs de civilisation de l'écriture et ceux des civilisations de l'oralité dans la mesure où ces derniers ne font pas une entrée officielle dans les institutions de recherches modernes. De sorte qu'on peut dire que le rapport entre les traditions de l'écriture et celles de l'oralité est fondé sur le rapport de domination en ce sens que la tradition la plus forte, c'est-à-dire celle reconnue officiellement impose son savoir-faire et sa vision du monde à la tradition la plus faible, c'est-à-dire celle de l'oralité. Ce rapport est considéré comme un rapport d'influence à telle enseigne que les savoirs de l'écriture imposent leur vision du monde aux savoirs de l'oralité. Telles les colonies qui sont des simples pourvoyeuses de matières premières, économiquement parlant ainsi, est le rapport de la production des savoirs les civilisations de l'oralité et les civilisations de l'écriture. En ce sens, l'ethnophilosophie est considérée par Hountondji comme une forme d'idéologie qu'avance, d'une manière implicite, l'occident. Pour cela, il déclare :

*L'ethnophilosophie a changé de fonction : elle n'est plus aujourd'hui un moyen possible de démythification, mais un puissant moyen de mystification aux mains de tous ceux qui ont intérêt à décourager l'audace intellectuelle, en cultivant au sein de nos peuples, en lieux et places d'une pensée vivante, la pieuse ruminantion du passé*²⁴⁶.

Hountondji part de l'hypothèse selon laquelle, les valeurs n'appartiennent à personne. Ainsi, aucune nécessité intrinsèque ne préside à leur répartition à travers les diverses civilisations, ni à l'importance relative qu'elles y revêtent ; que si la science connaît de nos jours un développement spectaculaire en Europe et non en Afrique, ce n'est pas en vertu de qualités spécifiques et originales de la race blanche, mais à la suite d'un concours de circonstances particulièrement favorable ; que ce hasard historique ne fait pas de la science une valeur essentiellement européenne, il introduit, plus loin une comparaison lorsqu'il prend l'exemple de la maladie, la syphilis introduite parmi les Indiens d'Amérique, par leurs

²⁴⁵ Ibid., p. 77

²⁴⁶ Ibid., pp 96-97.

premiers visiteurs du vieux continent, n'est pas une maladie propre aux européens. Il fait un rapprochement entre les valeurs culturelles et les maladies vénériennes en ces termes :

Les valeurs culturelles sont comme les maladies vénériennes : elles éclosent ici ou là, se développent par-ci plutôt que par-là, selon que le milieu leur est plus ou moins favorable, mais ce pur hasard historique ne saurait fonder une revendication de propriété ni, inversement, d'immunité.²⁴⁷

Ainsi, de l'avis du Béninois, à observer la vie quotidienne dans nos campagnes et dans nos villes, à interroger certaines pratiques, certains rituels et comportements, nous avons l'impression d'avoir à faire à des manifestations provenant des schèmes en quelques sortes déjà innés, de conduites collectives, qui sont autant de schèmes de pensée dont l'ensemble constitue ce qu'on pourrait appeler une idéologie pratique. En dehors même de cette idéologie pratique, il existe également une importante littérature orale, ésotérique dont nous commençons à voir l'importance. L'ethnophilosophie est cette idéologie pratique. Dans le contexte actuel, l'idéologie a complètement occupé la place de la science et de la philosophie au point où leur identification devient difficile. Il est difficile de pouvoir faire la différence entre ce qui est idéologique et ce qui est scientifique.

En enfermant la philosophie dans l'idéologie, on la réduit à un discours répétitif, qui ne fait que reproduire les mêmes idées de ses tenants sous diverses formes et immédiatement elle oublie son histoire et son inachèvement essentiel en tant que discours théorique articulé sur le discours scientifique et évoluant avec lui. En ce sens, que ce soit la science ou que ce soit la philosophie, chacune perd le sens véritable de sa mission, car emportée par l'idéologie au sens négatif. C'est ce qui nous pousse à poser la question suivante : ce qu'on appelle science aujourd'hui n'est-il pas une autre forme d'idéologie ? Face à cette situation, l'auteur semble apporter quelques éclaircissements en donnant à la philosophie et à la science une conception plus logique et rigoureuse, qui par ailleurs fera une différence entre idéologie et science au sens le plus strict du terme. Ce qui nous amènera à élucider le concept de science et de philosophie chez Hountondji, afin d'en dégager le sens adéquat.

Les connaissances dans leur ensemble sont acquises par une variété de processus cognitifs (psychologiques) : perception, mémoire, expérience, témoignage... Ces divers processus sont étudiés par diverses sciences telles que la philosophie, l'anthropologie, les sciences de l'éducation. Toutes les sociétés humaines acquièrent, préservent et transmettent un nombre substantiel de savoirs, notamment grâce au langage et à l'écriture. Partout ailleurs

²⁴⁷Marx et Engels, dans *L'idéologie allemande*, p 87.

dans les diverses civilisations, l'accumulation et la diffusion des connaissances ont été multipliées au moyen de l'écriture. Ce qui a poussé l'humanité à développer une variété de techniques lui permettant de préserver, transmettre ou élaborer des connaissances. Nous avons entre autres l'école, les encyclopédies, la presse écrite, les livres ou les ordinateurs... On doit en effet dire que l'acquisition des connaissances n'est pas infinie et s'accompagne nécessairement de l'oubli. C'est pourquoi Hountondji insiste sur l'importance de l'écriture. Cet oubli s'accompagne éventuellement de redécouvertes, car les civilisations même les plus avancées peuvent régresser au point d'être incapables d'activités connues dans le passé. La redécouverte se fera, si et seulement si leurs activités ont été mises par écrit. Qu'en est-il de l'oralité en ce qui concerne la transmission des savoirs ?

Malgré la prééminence actuelle de l'écrit sur l'oralité, l'essentiel de la transmission et de la communication s'est faite dans l'histoire de l'humanité d'abord par l'oralité. De même dans l'antiquité précoloniale, l'Afrique transmettait oralement son savoir de génération en génération. Les récits mythiques qui expliquaient le fondement des choses dans l'Afrique antique à cause du manque de l'écriture, étaient transmis oralement, une preuve de plus pour disqualifier l'ethnophilosophie de Tempels des canons de la philosophie rigoureuse fondée sur l'écriture et donc permettant la critique. Mais de façon plus générale, c'est l'ensemble des connaissances et des savoir-faire qui ont fait l'objet d'une transmission orale encore jusqu'à une période récente. Le rapport avec le sacré dans les mythes n'est pas étranger à la transmission orale. Dans l'histoire de la philosophie, les pythagoriciens partageaient avec les druides un enseignement strictement oral et secret puisque ne voulant pas mettre ce savoir à la portée de tout le monde. Ils ne tiennent pas leur savoir des livres. De manière brève, disons que l'oral et la mémoire font bon ménage dans la rétention secrète, mais ne peuvent permettre une nouvelle vision venant de l'extérieur. L'oralité dans la transmission conduit l'ethnophilosophie à une sorte de confusion entre l'objet et la réflexion. Hountondji taxera cela de « *verbophilie* ».

La verbophilie est entendue ici comme la civilisation basée sur l'oralité. En cela, il y a adéquation entre l'oralité et l'ethnophilosophie en ce sens que leur manière de procéder est la même. Aussi, les éléments historiques et culturels qui devraient constituer les points de départ d'une pensée profondément philosophique sont érigés automatiquement, et sans recul critique, au rang de philosophie. De ce fait, la verbophilie devient un moyen sûr de transmission de la pensée ethnophilosophique par peur de l'oubli. Ce constat, conduit à l'affirmation suivante :

*Ce qui prédomine dans la tradition orale, c'est la peur de l'oubli, la peur des défaillances de la mémoire, puisque celle-ci est ici abandonnée à elle-même, sans recours externe ni support matériel. L'homme est alors obligé de garder jalousement tous ses souvenirs, de les évoquer sans cesse, de les répéter continuellement, les accumulant et les tassant en un savoir global, tout entier présent à chaque instant, toujours prêt à être appliqué, perpétuellement disponible*²⁴⁸

Par contre l'écriture libère la mémoire :

*La tradition écrite, au contraire, en recourant à un support matériel, libère la mémoire, qui peut désormais se permettre d'oublier ; d'exclure provisoirement, de mettre en cause, d'interroger, étant sûre d'avance de pouvoir retrouver au besoin, à tout instant, ses acquis antérieures. Garante d'une mémoire toujours possible.*²⁴⁹

Ainsi les sociétés sans écriture ont une histoire cumulative, contrairement aux sociétés qui pratiquent l'écriture. Leur histoire est critique et dynamique. Il le souligne en disant que l'intérêt d'une telle recherche réside dans le mépris qu'on affiche à la forme verbale de la communication une fois que nous savons lire et écrire. L'analphabète est celui qui n'a pas accès à la connaissance car, elle est cachée dans l'écrit. Il existe là une dimension idéologique en ce sens que les sociétés à écriture, d'une manière générale regardent les sociétés sans écriture comme inférieures.

L'écriture a néanmoins permis de s'affranchir de la relation interindividuelle, celle du maître et de l'apprenti, et démultiplier les possibilités de transmission et de conservation des connaissances. La fameuse bibliothèque d'Alexandrie est la représentation quasi-mythique de la connaissance de l'humanité de l'époque antique. Tout chercheur pouvait y mener sa recherche car tout était mis sur du papier et dans la langue la mieux répandue et connue qui était le grec où la plupart des ouvrages étaient traduits. Ce trésor inestimable a malheureusement disparu.

À côté de l'écrit, nous avons l'imprimerie qui a constitué une nouvelle étape importante dans la multiplication du nombre de copies du même ouvrage et en rendant l'accès aux connaissances possible à un nombre toujours plus grand. Ce qui pousse Hountondji à insister sur la pratique de l'écriture comme le seul et meilleur moyen de fondement de la science et de la philosophie. Partant ainsi des considérations sur le mode de l'oralité et celui de l'écriture, pouvons-nous nous interroger à présent avec Hountondji sur ce qu'est le savoir

²⁴⁸ Ibid., p.30.

²⁴⁹ Ibid., p. 37

scientifique au sens le plus strict du terme au point d'en écarter l'ethnophilosophie. Hountondji et même le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana font l'éloge de l'écriture comme moyen par excellence de transmission de la philosophie. Car pour ces derniers, le savoir est susceptible de progrès et par conséquent, le discours oral ne peut pas servir de véhicule à la pensée philosophique et scientifique.

L'écriture apparaît comme la forme la plus achevée du langage. La plus apte à remplir ces fonctions de stabilisation, de communication à travers le temps, d'assurance contre la mort. Le savoir scientifique, qui reste précaire aussi longtemps qu'il est individuel, ne peut survivre et se transmettre comme une priorité permanente de l'humanité ou du moins d'une société que sous la forme de documents écrits²⁵⁰

L'écriture permet d'affirmer le caractère individuel du document. C'est pour cette raison que la pensée elle-même s'impose comme étant une activité strictement personnelle. L'écriture permet ainsi de fonder son propre monde, c'est aussi dans ce sens qu'on peut diffuser et vendre sa pensée d'où la notion de droits d'auteur.

Une fois que j'ai signé telle ou telle pensée, elle m'appartient, on n'a pas le droit de me la reprendre. La civilisation de la scripturalité²⁵¹ a conduit au constat que seul l'alphabet permet la manipulation objective de la pensée, pas seulement la mienne propre, pas seulement celle des vivants mais aussi celle des morts.²⁵²

Dans ce cas, le scriptophile peut soutenir sans ambages que détenir l'écriture, c'est détenir le savoir tout simplement et ce mode de transmission est devenu un fétiche qui garantit et authentifie les formes de pensée spéculatives. Au point où on pense avec Hountondji que s'il n'y a pas d'écriture, il n'y a pas d'administration ni de bureaucratie etc. Selon l'auteur, l'importance de la transmission écrite n'est plus à démontrer dans un monde moderne devenu scriptural. Car ce qui est pensé et dit n'a aucune valeur et aucune légitimité, dans cet univers matérialisé, seul ce qui est gravé par écrit sur un support matériel est pris en considération. Les contrats, les accords, les traités, bref toute l'administration est essentiellement écrite.

II. ECRITURE ET DISCUSSION

D'une manière générale, le savoir désigne une construction mentale individuelle qui peut englober plusieurs domaines de connaissance. Il est également défini comme une connaissance acquise par l'étude, par l'expérience. Plus exactement il peut être entendu comme : « l'ensemble des connaissances d'une personne ou d'une collectivité acquises par

²⁵⁰ Paulin H., thèse de doctorat 3^{ème} cycle. 1970, p.263.

²⁵¹ Ibid., p.265

²⁵² Ibid., p.123

l'étude, par l'observation, par l'apprentissage et /ou par l'expérience »²⁵³. Cet ensemble de connaissances est rationnel et fondé sur la démonstration, l'expérimentation et donc les résultats sont constatables par tous. Si tel est le cas, peut-on dire de la tradition africaine qu'elle produit du savoir scientifique ? A cette question Hountondji répond :

*Il me paraît difficile de concevoir une civilisation scientifique qui ne soit pas une civilisation écrite, difficile de concevoir une histoire de science, une tradition scientifique dans une société où le savoir ne se transmettrait que sous une forme orale. Il paraît donc difficile de concevoir que les civilisations africaines puissent intégrer ce qu'on appelle couramment le savoir scientifique, ce qu'on pourrait appeler plus justement la pratique scientifique, l'activité scientifique, si ces civilisations n'opèrent pas d'abord la mutation fondamentale préalable, au terme de laquelle elles deviendraient des civilisations de l'écriture*²⁵⁴.

Ces propos viennent du philosophe africain cherchant à redéfinir le fondement du savoir philosophique, et plus généralement scientifique en Afrique. Il pose la pratique de l'écriture comme : « *la première et la plus élémentaire condition de la philosophie comme de la science* ». En effet, la science en Afrique, pour l'auteur, commence avec « *les discours explicites produits par les africains* » sous forme de littérature écrite. Celle-ci est considérée comme supérieure aux pensées implicites, collectives, que favorise la tradition orale constatée dans l'ethnophilosophie. Mais quant à dire que l'Afrique précoloniale ignorait l'écriture et par conséquent la philosophie et la science puisque les deux sont liées à l'écriture, Hountondji prévient l'objection et s'incline devant l'histoire qui reconnaît à l'Afrique d'hier certaines expériences d'écriture bien localisées : chez les *Bamoun* du Cameroun à la fin du 19^{ème} siècle, chez les *vai* du Sierra Léone au début du 19^{ème} Siècle, chez les *Nsibidi* du Nigeria oriental ... Mais ces systèmes graphiques ont connu selon l'auteur d'extrêmes limites. Il aurait fallu qu'ils fussent d'une pratique aussi bien répandue que possible, pour prétendre à une véritable pratique scientifique. C'est ce qui explique le retard scientifique et technologique de l'Afrique. Cette écriture fut inefficace et elle a servi de véhicule à un savoir ésotérique réservé à une caste ou à un groupe de privilégiés. C'est pourquoi il ne pouvait exister de science et de philosophie en Afrique. L'activité scientifique telle que la conçoit ce penseur est essentiellement critique. Elle

ne peut donc se développer pleinement qu'à condition d'écrire ses mémoires, de «tenir son journal», non pas qu'elle soit impossible en tant qu'activité intellectuelle dans une civilisation orale mais parce qu'elle se

²⁵³P. Hountondji, Sur « *la philosophie africaine* », Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976.

p.240.

²⁵⁴ Ibid., pp 248-249.

*trouverait alors confiné en un temps et en un lieu précis, et ne pourrait survivre dans la mémoire collective que sous la forme appauvrie d'un résultat, de la conclusion séparée du long cheminement théorique qui y a conduit.*²⁵⁵

De tous ces éléments analysés ci-dessus, il ressort que malgré la présence de certaines formes d'écriture dans l'Afrique précoloniale, ces savoirs demeurent non scientifiques selon la terminologie de l'auteur. En quel sens donc ces savoirs pourraient donner naissance à la science et à la philosophie.

1. Procédure de détermination du savoir africain et du savoir occidental

Tshiamalenga pour en savoir mieux sur le critère de détermination des savoirs en savoir philosophique, affirme ainsi l'existence d'une philosophie Africaine :

On n'est pas plus en droit de considérer comme étant « philosophiques » certains textes de la tradition Occidentale (tels les fragments des présocratiques, de Marc-Aurel ou de La Rochefoucauld), qu'on ne le serait d'appliquer cette caractérisation à la plupart des textes africains de tradition orale, qui présentent les même-traits d'ensemble, pour la forme et pour le contenu. S'il y a « philosophie » dans un cas, il y a « philosophie » dans l'autre. Pour le démontrer il part de la considération selon laquelle le raisonnement doit revêtir la forme d'une implication formelle « oui ou non l'histoire de la philosophie Occidentale considère-t-elle les textes présocratiques, les pensées de Marc-Aurel ou des maximes d'un La Rochefoucauld et d'autres textes semblables comme étant philosophiques ?²⁵⁶

La réponse à cette hypothèse sera donnée par l'examen des meilleurs historiens de la philosophie Occidentale. D'où la formulation suivante :

Si le statut épistémologique d'une partie de la pensée négro-africaine traditionnelle est identique au statut épistémologique d'une partie de la pensée présocratique et des pensées semblables et si le statut épistémologique de ladite pensée présocratique est philosophique, il s'ensuit que le statut épistémologique de ladite pensée négro-africaine est philosophique.²⁵⁷

L'analyse ici opérée par Tshiamalenga pour affirmer l'existence d'une philosophie négro-africaine consiste à souligner la détention, commune à l'Occident et à l'Afrique, de mythes, de poèmes à l'intérieur du discours philosophique. Cependant, une telle identification de la philosophie à la culture, c'est-à-dire le fait de voir en la philosophie, des éléments de la

²⁵⁵Scientia mot latin signifiant « connaissance », et qui renvoie à la science comme ensemble de connaissances ayant un objet précis, une ou des méthodes spécifiques. Science et philosophie, [http // : www.universalis.fr](http://www.universalis.fr).

²⁵⁶ Tshiamalenga *Qu'est-ce que la philosophie africaine ?* Faculté de théologie de Kinshasa, 1977, p. 36.

²⁵⁷ Ibid., p. 37.

culture, n'est-elle pas sujet à confusion ? Au point de penser que l'ethnophilosophie, ne conduit-elle pas à la philosophie. Celle d'avoir une méthode critique, de discussion.

La réponse à une telle question appelle une épistémologie comparative au sens où il faudrait une application de l'épistémologie occidentale à l'étude de la médecine traditionnelle africaine pour voir si elle s'y prête comme la science occidentale. Cette question soulève des controverses non pas lorsque le terme « scientificité » renvoie à un caractère générique relatif à une activité particulière, mais plutôt lorsque ce terme particulier en occident s'érige en modèle de la scientificité universelle. Ainsi, dans le cas où la scientificité des systèmes de savoirs traditionnels africains ne serait pas établie, on se trouverait en face d'une alternative : soit redéfinir par élargissement le critérium érigé en norme internationale de la scientificité, soit proposé d'autres critères de scientificité susceptibles de prendre en compte les systèmes de savoirs traditionnels africains.

Au-delà du caractère conventionnel de la scientificité de certains savoirs, il y a quand même des aspects qui sont acceptables du point de vue scientifique et universel. Ceci pour répondre à une exigence de Hountondji selon laquelle : « *Il faut commencer par se mettre d'accord sur ce qu'on appelle science* »²⁵⁸. Dans l'Antiquité, la philosophie représentait la science suprême, celle des premiers principes et des premières causes. Les autres sciences, notamment la physique, recevaient d'elle leurs fondements. Cette alliance s'est trouvée brisée au XVIIe siècle, avec l'apparition de certaines méthodes telle que la méthode expérimentale et le développement des sciences positives. Depuis cette époque, la science et la philosophie n'ont cessé de s'éloigner l'une de l'autre. Cette séparation n'a pas seulement dissocié ce qui était autrefois réuni, mais a bouleversé de fond en comble le sens même du projet scientifique.

Abandonnant l'idéal de connaissance pure ou désintéressée qui est la philosophie, la science s'est lancée dans une vaste entreprise de transformation, c'est-à-dire de domination du monde. Elle se rapproche de plus en plus de la technique, au point qu'on la désigne parfois aujourd'hui sous le nom de technoscience. La science moderne semble en passe de réaliser le rêve cartésien de rendre l'homme comme « *maître et possesseur de la nature* »²⁵⁹. Cependant, malgré le progrès de la science, vouloir déterminer le nouveau rapport entre philosophie et science dans un monde en crise est une nécessité à la fois théorique et pratique. La philosophie qui vit dans la hantise de s'achever dans la science la plus rigoureuse, contredit

²⁵⁸ *Ibid.*, p 34.

²⁵⁹ René D., *Discours de la méthode*, Paris, Seuil, 1992. p. 32

son élan initial et s'abolit elle-même comme philosophie. Autrement dit, la philosophie qui cherche à aller au-delà du réel concret pour se réfugier dans la métaphysique n'est pas nécessaire à une société en crise. C'est pourquoi la philosophie devra vivre dans l'actualité scientifique comme raison polémique. Pour Descartes, la vraie connaissance recherchée par la science n'est atteinte que lorsqu'on considère la métaphysique comme la racine de la science. Dans la conception hountondjienne de la relation entre la philosophie et la science, il pense que la science est conditionnée par l'écriture et, de ce fait, puisque pour lui philosophie et science sont inséparables, alors il arrive à la conclusion suivante : où il y a science il y a philosophie.

En effet, il serait profitable d'avoir un conflit méthodologique qu'un conflit idéologique sur ce qu'est la science. Le conflit méthodologique, c'est par exemple l'objectivité et la critiquabilité qui déterminent la pertinence d'un critérium par rapport à un autre. Quant au conflit idéologique, il est fort probable qu'il ressemble à un champ de bataille où il n'y aura ni vainqueur ni vaincu pour reprendre la terminologie kantienne quant à la prétention de la métaphysique à se présenter comme une science. Nous soutenons ainsi que l'approche générale d'une étude épistémologique des savoirs extra occidentaux se devra d'enrober deux traits : être analytiques et démonstrative.

Analytique, car la décomposition permet de découvrir les erreurs à l'intérieur de ce qu'on tenait pour acquis théorique et méthodologique ; démonstrative, car il faudrait la critique postulation, qui n'est rien d'autre que la juxtaposition d'un point de vue P contraire à un point de vue non P. C'est là qu'il faut regarder le procédé qui fait facilement le lit de l'idéologie en lieu et place de la science et de l'argument d'autorité en lieu et place de la preuve. Et dans la même idée est inscrite la démarche de l'ethnophilosophie de Tempels. L'idée des savoirs traditionnels africains nécessite une approche proprement épistémologique. Ce qui pourrait combler les lacunes méthodologiques de l'approche ethnologique, brandie par l'ethnophilosophie et bien d'autres. Si l'approche épistémologique est nécessaire, elle nécessite néanmoins une méthodologie hybride relativement aux aspects singuliers (épistémologie conceptualisée) et universels (épistémologie générale) des savoirs traditionnels africains²⁶⁰. Par ailleurs, le rôle de la transcription de tout ce qui subsiste de la philosophie et de la gnoséologie africaine prend une importance capitale dans le projet hountondjien du fait de la dimension accordée à l'écriture dans la définition de la philosophie et de la science. En effet selon ce penseur, tout se passe comme si dans l'Afrique précoloniale, le simple fait

²⁶⁰ Paulin H., *Les savoirs endogènes* piste pour une nouvelle de recherche, Paris, Karthala p. 271

d'avoir une civilisation fondée en majeure partie sur l'oralité fait en sorte qu'il n'y ait pas de philosophie ni de science dans cette contrée.

Cet argument découle de sa position selon laquelle l'écriture est au fondement de la science et de la philosophie, car elle permet une critique lucide de chacun et de partout, et de fait permet l'évolution. De nos jours, avec l'évolution de la technologie, le monde moderne n'accorde plus d'importance à un discours simplement parlé, il faut qu'il soit écrit et présenté sous forme de textes condensés dans un livre portant un nom propre, une signature par la délégation d'un sujet du discours ou de la connaissance. Il faut qu'il s'enregistre, se retienne et s'inscrive au fil du temps. Pour cela on écrit, on signe et on publie. Le texte écrit prend le caractère scientifique, car il peut être soumis à une nouvelle critique.

2. Les différentes fonctions de l'écriture chez Hountondji

L'écriture a plusieurs fonctions, en l'occurrence la fonction religieuse, la fonction politique et idéologique, la fonction éducative, la fonction communicative et la fonction de conservation de la pensée.

la parole de Dieu, dans les grandes religions révélées qu'il s'agisse du christianisme, ou de l'islam ou même du bouddhisme, etc. la parole de Dieu est un ensemble de textes. C'est une écriture ; c'est une écriture sainte. Ces fonctions religieuses, politiques, administratives, sociales etc., de l'écriture, sont évidemment premières par rapport à sa fonction théorique qui est une fonction devinée.(....) nous sommes bien obligés de reconnaître que l'écriture est incontournable,(....) le savoir mathématique est aujourd'hui un savoir écrit, un savoir qui ne peut se développer que dans l'élément de l'écriture .²⁶¹

Quant à la fonction idéologique de l'écriture, elle se manifeste à travers les systèmes d'enseignements et ses usages politiques ce qui amène l'auteur à l'affirmation suivante:

Il y a en effet une approche idéologique de l'écriture, et je pense que c'est la question aujourd'hui, si ce n'était pas le cas, nous ne serions pas en train de discuter. Je le répète, la réalité est que l'écriture a créé beaucoup d'activités, y compris à l'école : l'écriture a créé des disciplines ; toutes ces disciplines littéralement inventées dans l'écriture, n'ont pas de sens oralement. Je pense que là-dessus tout le monde est d'accord, mais ce n'est pas parce que je ne sais pas écrire que je ne sais pas raisonner, que je ne sais pas arriver à un niveau prétendument scientifique.²⁶²

²⁶¹ Ibid., p. 274

²⁶² Ibid., p.214

Un constat se dégage de la lecture que Hountondji fait de ceux qui ne savent ni lire, ni écrire. Il se contredit ici lorsqu'il pense que même celui qui ne sait pas écrire ou lire peut raisonner. Cependant, la fonction idéologique de l'écriture fait en sorte qu'elle est au service de l'Etat. A tel enseigne que même du point de vue purement politique ou de la gestion des affaires de la cité, il ya donc un réel besoin d'initier le peuple à l'écriture. Plus les citoyens lisent et écrivent, plus l'Etat et son administration se portent mieux, en ce sens que leurs ordres et recommandations sont bien reçus et bien lus par ces derniers. A partir de ce moment où le peuple sait lire et écrire, l'obéissance et la soumission deviennent une attitude consciente et normale. Il l'illustre en disant :

*Donc il y a une idéologie de l'écriture qui est commandée par le pouvoir : il faut que les citoyens sachent écrire pour que le pouvoir puisse tourner normalement, d'où effectivement l'idée de rendre l'école gratuite et obligatoire. Ce n'est ni par bonté ni par magnanimité, ni par charité chrétienne que le pouvoir démocratique oblige les citoyens à aller à l'école gratuite et obligatoire..... Si ceux qui sont gouvernés ne savent ni lire ni écrire, l'idéologie dominante leur parviendra par l'écho, et ce n'est pas bon pour le pouvoir politique.*²⁶³

En ce qui concerne la fonction économique, Jean Baptiste Bainey reconnaît :

*Il n'y a pas seulement une mystification, il y a une fonction économique. Je crois que l'écriture économise, par exemple, l'énergie. Si on écrit un texte, on n'a pas besoin de le répéter toutes les fois que l'on veut communiquer. On n'est pas obligé de se déplacer chaque fois que l'on veut parler à quelqu'un. Dans l'Afrique traditionnelle on était par exemple obligé de se déplacer sur des centaines de kilomètres pour aller parler, et même le fait qu'on parle trop actuellement au lieu d'écrire, c'est une perte d'énergie, si on écrivait simplement la chose, on conserverait quand même cette énergie-là.*²⁶⁴

²⁶³ Ibid., p. 276

²⁶⁴ Ibid., p. 278.

3. Ecriture comme moyen de contrôle

Lévi-Strauss dans son ouvrage *la leçon d'écriture* souligne que l'écriture va de pairs avec le renferment du système de domination, car l'on constate qu'en pratique, l'écriture a toujours fonctionné un peu comme un instrument de contrôle. C'est dans la même optique qu'Yves Lacoste, géographe français, dans son ouvrage *ça sert d'abord à faire la guerre*, montre bien comment l'écriture peut devenir à un moment donné de la vie un besoin vital. Par exemple, quand on est en situation de guerre, et quand on ne sait pas lire et écrire, on éprouve d'énormes difficultés à communiquer. Ainsi, pour Hountondji, l'écriture est un bienfait car elle comporte plusieurs qualités indispensables à l'homme aujourd'hui. Dès lors la question que l'on se pose est celle de savoir si l'apologie hountondjienne de l'écriture n'est pas idéologique. Mieux encore : comment justifier l'effacement total de l'oralité ? L'oralité n'a-t-elle aucune valeur épistémologique ? Cependant, l'écriture revêt aux yeux d'Hountondji une pertinence à n'est plus démontrer. C'est pourquoi il insiste sur le caractère indélébile de cette dernière.

Ainsi, non seulement l'écriture a le précieux avantage de consigner, d'inventorier et de cataloguer, ce qui se dit et ce qui se conçoit, contrairement à l'oralité, sans cesse soumise à l'oubli, mais elle rend possible par la même occasion, la libre critique, véritable sève nourricière de la philosophie. C'est ce que résume Hountondji en ces termes : « *La verve critique ne peut se déployer, et l'élan iconoclaste se donner libre cours, que pour avoir au préalable placé en lieu sûr, à l'abri de toute attaque, ce qu'on prétend ensuite détruire* ». ²⁶⁵

Telle est la vraie fonction de l'écriture (empirique) ; elle confie à la matière (livre, document, archive, etc.) un rôle de sauvegarde qui serait autrement dévolu à l'esprit et libère en conséquence celui-ci pour des inventions nouvelles susceptibles d'ébranler les anciennes, voire de les condamner définitivement. ²⁶⁶

Hountondji a permis à la pensée philosophique du continent de prendre une orientation scientifique et épistémologique en s'écartant et en se distinguant fondamentalement du mythe et de l'idéologie. Le plus grand mérite qu'on peut reconnaître aux travaux du philosophe béninois se situe au niveau de l'exigence du texte écrit comme condition essentielle de toute activité philosophique dans l'Afrique actuelle. Dans le même sillage donnant l'importance à l'écriture Goody à la suite du philosophe béninois, met l'écriture au centre du développement

²⁶⁵ Ibid., p.131

²⁶⁶ Ibid., p.132

cognitif du sujet à telle enseigne que cette dernière permet la fixation et la systématisation de la pensée.

III. L'INSCRIPTION SOCIALE DE CETTE TECHNOLOGIE INTELLECTUELLE.

1. La société comme produit de l'écriture

La transformation de la cognition, le développement de la réflexivité et des connaissances ne sont pas les seules manifestations liées à l'écriture. Son usage a fortement influé sur l'évolution des sociétés même si ce fut à chaque fois selon des modalités particulières. L'érudition de Jack Goody s'ouvre continuellement sur des perspectives mondiales et transhistoriques pour le prouver.

En particulier, il analyse le lien consubstantiel entre la naissance de l'écriture et l'émergence de l'économie à Sumer. La gestion des palais des premiers souverains, tout comme les temples, y requérait en effet la mise au point de systèmes complexes de gestion des ressources, que l'écriture a permis. Ce ne sont pas moins de 70% des premières traces de l'écrit sumérien qui ont trait à l'économie²⁶⁷.

En ces temps anciens dans cette région du monde, comme aujourd'hui sur la quasi-totalité du globe, la gestion immatérielle de l'économie matérielle au moyen de la comptabilité et des circulations contractuelles, s'avère cruciale dans la formalisation des échanges de ressources. L'écriture a rendu possibles les contrats de vente, d'assurance ou de mariage, ainsi que les testaments, dont la matérialité revêt toujours un effet de preuve. Elle irrigue aujourd'hui le système financier global.

Au niveau politique, elle a permis l'édiction de lois et par extension la mise en place de systèmes politiques, administratifs et juridiques complexes, cumulant et accumulant des jurisprudences, des textes administratifs et des textes de lois.

Elle a aussi permis la mise en place des religions du livre et le contrôle des mœurs au prétexte de normes religieuses et morales plus ou moins flexibles. Dans ce cadre, elle a rendu possible la formalisation de prières toujours identiquement répétées et la mise en scène de rituels religieux stables (au contraire de la variabilité des rituels Lo Daaga du fait du caractère homéostatique de la mémoire). L'abstraction de l'écriture a par ailleurs permis sa diffusion par-delà les barrières ethniques et a contribué à la construction des empires, à la rédaction de

²⁶⁷ Jack G., *La raison graphique* p. 23

pactes diplomatiques, à la mise en place de routes commerciales ou à l'expansion des religions à vocation universelle. On dirait qu'elle a permis la mondialisation sur tous les plans.

Ces flux ont favorisé à leur tour la diffusion des savoirs et des techniques, et permis la cartographie du monde. A tous les niveaux, la puissance de l'écrit s'est insinuée dans les activités humaines et a contribué à les modeler, à les normer.

Souvent garante de la pérennité des rapports de domination sociaux, elle a aussi rendu possible à l'inverse, l'organisation de la contestation, voire de la révolte. Goody montre ainsi que la planification rigoureuse de la révolte des esclaves de Bahia en 1835²⁶⁸ est intimement liée à la maîtrise de l'écriture arabe par des esclaves ou des affranchis musulmans. Donc l'écriture permet l'organisation de la société.

2. La littératie comme produit de la société

Si l'usage de l'écriture a très largement contribué à transformer les sociétés selon des modalités toujours variables dans le temps et dans l'espace, l'usage et la maîtrise de l'écriture dans les sociétés sont eux aussi fortement contingents. Un autre concept goodien mérite d'être exposé ici : « la littératie ». Nous entendons ce concept comme une forme évoluée de l'écrit car pour Jean-Pierre Jaffre, la littératie

*désigne l'ensemble des activités humaines qui impliquent l'usage de l'écriture, en réception et en production. Elle met un ensemble de compétences de base, linguistiques et graphiques, au service de pratiques, qu'elles soient techniques, cognitives, sociales ou culturelles. Son contexte fonctionnel peut varier d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre, et aussi dans le temps.*²⁶⁹

Cette littératie peut donc prendre de multiples formes. Goody distingue de fait les littératies restreintes des littératies ouvertes.

Les littératies restreintes sont celles où l'accès à l'écriture et à la lecture est limité. Ce peut être lié à la cherté, au manque de maniabilité ou à la rareté des outils et/ou des supports nécessaires à l'écriture. L'écriture peut aussi être réservée à des castes (scribes, prêtres...), ou servir à retranscrire des langues mortes (latin, slavon...) ou encore des langues étrangères aux

²⁶⁸ Goody, J. *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, p. 133.

²⁶⁹ Jean-Pierre Jaffre, « La littéracie : histoire d'un mot, effets d'un concept », in Christine Barré-de Miniac, Catherine Brissaud & Marielle Rispaïl, éd, *La Littéracie. Conceptions théoriques et pratiques d'enseignement de la lecture-écriture*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 45

cultures locales (l'arabe dans les pays d'Afrique noire). Le système d'écriture peut enfin être particulièrement difficile à apprendre.

Les littératies ouvertes quant à elles supposent idéalement une diffusion généralisée et modique de l'éducation et des supports de l'écrit, ainsi qu'un système d'écriture d'apprentissage aisé véhiculant une langue vernaculaire. Religieuses ou politiques, économiques ou sociales, les restrictions de la littératie se comprennent à travers le fonctionnement des sociétés et les systèmes symboliques qu'elles produisent. On peut remarquer ici que ces restrictions sont souvent liées à des enjeux de pouvoir. La littératie y prend dès lors des formes différentes dans un contexte historique global d'évolution des techniques et d'interactions entre les sociétés.

De fait, la littératie est également liée à l'évolution de la matérialité des média utilisés. Pour Goody, « *même si l'on ne peut raisonnablement pas réduire un message au moyen matériel de sa transmission, tout changement dans le système des communications a nécessairement d'importants effets sur les contenus transmis* »²⁷⁰. Ce qui amène Juanals Brigitte à dire que :

« *Le rôle des techniques dans la construction de la pensée et du sens est déterminant ; le texte ne peut exister sans son inscription sur un support, dont les propriétés matérielles influent sur la conservation, la diffusion, la médiatisation, les parcours et les activités de lecture.* »²⁷¹ En outre, la matérialisation confère un certain nombre d'atouts pour la société.

*La littératie se présente dès lors comme une émanation des systèmes symboliques, des usages sociaux et des économies matérielles étudiées, tout en influant en retour sur ceux-ci. Et au final, si l'écriture se révèle chargée de toutes sortes de potentialités en termes d'évolutions personnelles ou sociales, celles-ci s'actualisent dans des formes toujours irréductiblement spécifiques.*²⁷²

3. Impact culturel de l'écriture

La généralisation de l'écriture a eu des effets importants sur le plan culturel et social. Selon l'anthropologue Jack Goody, « *l'écriture, surtout l'écriture alphabétique, a rendu possible une nouvelle façon d'examiner le discours grâce à la forme semi-permanente qu'elle*

²⁷⁰ Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 46. (1^{re} éd. 1979, titre original : *The domestication of the savage mind, recueil de textes partiellement*

²⁷¹ Juanals Brigitte, op cit

²⁷² Élisabeth Nonnon, « Goody Jack. Pouvoirs et savoirs de l'écrit / Privat Jean-Marie, Kara Mohammed (coord.). « La littératie. Autour de Jack Goody » », Revue française de pédagogie.

donne au message oral »²⁷³. Il permet une extension du champ de l'activité critique, ce qui favorise la rationalité, l'attitude sceptique et la pensée logique. Les effets ne s'arrêtent pas là :

*Simultanément s'accrut la possibilité d'accumuler des connaissances, en particulier des connaissances abstraites, parce que l'écriture modifiait la nature de la communication en l'étendant au-delà du simple contact personnel et transformait les conditions de stockage de l'information. Ainsi fut rendu accessible à ceux qui savaient lire un champ intellectuel plus étendu. Le problème de la mémorisation cessa de dominer la vie intellectuelle ; l'esprit humain put s'appliquer à l'étude d'un texte statique [...], ce qui permit à l'homme de prendre du recul par rapport à sa création et de l'examiner de manière plus abstraite, plus générale, plus rationnelle.*²⁷⁴

En transformant le matériau sonore du langage en une suite graphique, purement visuelle, l'écriture mérite d'être considérée comme une technologie dont les outils consistent en une surface soigneusement préparée et un jeu d'instruments pour écrire : plume, stylet, pinceau, clavier. Une fois mis sous forme écrite, le discours peut être réactualisé par les lecteurs à l'infini. Dépouillé de sa dimension sonore par la lecture silencieuse, l'écrit entraîne à voir la vie intérieure comme une réalité neutre et impersonnelle. Il rend possibles les grandes traditions religieuses introspectives telles que le Christianisme, le Bouddhisme le Judaïsme et l'Islam. Par le jeu de la transcription de sa pensée personnelle, l'écriture a pour effet d'augmenter le champ de conscience. Les effets de l'écriture seront encore multipliés avec la mécanisation de l'écriture par l'imprimerie.

Au fil de ses œuvres, ce sont tous les aspects de l'écriture qui sont abordés un à un. Qu'il s'agisse de ses effets cognitifs ou normatifs, de ses distributions et inscriptions sociales, les conséquences et les formes de l'écriture sont innombrables. Au point que le fil de sa domestication apparaît comme un facteur crucial de l'évolution des sociétés humaines.

Goody considère que les deux plus grandes révolutions de l'histoire humaine sont l'invention du langage et celle de l'écriture. Dans ce contexte très général, il s'est intéressé à l'évolution de la distribution des différents supports d'écriture dans les sociétés historiques pour voir en quoi elle avait pu influencer sur leurs interactions. Il insiste ainsi très logiquement sur le rôle de l'imprimerie dans la montée en puissance des sociétés dites « modernes ».

A l'heure où internet se surajoute aux médias plus anciens, c'est un nouveau mode d'écriture et de circulation de l'écrit qui impose aujourd'hui son épaisseur logicielle hyper et

²⁷³ Ibid., p.54

²⁷⁴ Ibid., p. 25

méta-textuelle. Les recherches de Goody sur l'écriture paraissent assez fertiles pour éclairer quelques problématiques de ce nouveau média d'écriture. Si bien que certains auteurs distinguent l'émergence de nouvelles formes de littératies.

L'immédiateté de l'accès aux informations qu'il permet, la mise en relation des scientifiques qu'il rend possible, sont vecteurs d'une accélération sans précédent de la circulation de l'écrit et de la spéculation intellectuelle. Cependant, alors que l'écrit a longtemps été cher et rare, nous pouvons aujourd'hui parler de son inflation indéfinie. De nouveaux défis s'imposent dès lors. Les individus tous comme les sociétés doivent parvenir à évoluer dans un environnement marqué par l'excès, la complexification et la hiérarchisation problématique de l'information disponible. Il s'ensuit que le niveau de littératie requis pour s'adapter à un tel contexte devient de jour en jour plus élevé.

Les logiques politiques, sociales, culturelles et religieuses influent par ailleurs sur la circulation et l'accessibilité des données. Elles placent ce que l'on a appelé « le village global » ou « village planétaire » devant un défi majeur : parvenir à relier tous les humains en dépit de toutes les restrictions observables de la littératie dues à l'écriture.

En somme, dans son ouvrage *La raison graphique*, Goody s'inscrit dans la continuation d'un article important intitulé « The consequences of literacy » en se focalisant en particulier sur l'impact de l'écriture et des représentations graphiques (telles les listes et les tableaux) sur les compétences cognitives. Il défend notamment l'idée que des contradictions apparaissent beaucoup plus facilement à l'écrit qu'à l'oral, ce qui a pu participer à l'émergence et à la diffusion d'une logique bivalente, qu'on trouve déjà chez Aristote. Dans *La logique de l'écriture*, Goody vise à souligner plus généralement quel a été l'impact de l'écriture sur la société. Pour cela, il va étudier le rapport successif qu'a l'écriture et ces divers domaines de connaissance telle que la religion, l'économie, l'administration étatique le droit, etc. Concernant les liens entre écriture et religion, Jack Goody défend deux idées centrales. La première est qu'en passant à l'écrit, les préceptes religieux tendent à devenir plus universels.²⁷⁵ Pour lui, si les préceptes oraux pouvaient être modifiés pour s'adapter à chaque situation d'énonciation, les préceptes écrits sont appelés à s'appliquer de façon univoque dans des contextes hétérogènes. Ainsi, un précepte particulier comme « tu ne tueras point de Juifs », énoncé oralement dans une situation historique donnée, tend à devenir à l'écrit le

²⁷⁵ Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979 (1977 édition originale).

précepte général « tu ne tueras point ». L'anthropologue estime qu'en stabilisant les énoncés, l'écriture rend le contexte d'énonciation moins important. En outre, la fixité de l'écrit impose une permanence des préceptes dans la durée et radicalise les conditions qui permettent de les transformer. Alors que, dans la tradition orale, une évolution graduelle, presque imperceptible des préceptes peut s'opérer au fil des générations, seule une révolution peut faire rupture à la transmission d'une tradition écrite.

Quant à l'écriture et l'économie, à travers de très nombreux exemples tirés de l'Égypte ancienne, de l'Assyrie, de la Chine et du Ghana, il montre que l'écrit facilite l'enregistrement des achats, des ventes mais aussi des dettes, en suppléant la mémoire humaine pour retenir un grand nombre de données. Dès lors qu'un créancier consigne par écrit les noms de ses débiteurs, il peut en augmenter le nombre. De même pour les transactions marchandes. L'écriture aurait donc eu un impact important à l'échelle individuelle du marchand mais aussi à l'échelle globale de la société. L'écriture a aussi transformé la manière de régler les litiges, des documents écrits étant pris pour référence. L'écrit a encore permis l'établissement de contrats sur plusieurs générations, avec pour effet de reporter sur les enfants les dettes contractées par un père décédé. L'écriture a également eu un impact important sur l'administration des États, notamment par la constitution de comptes centralisés des taxes et le recensement de la population pour prélever les impôts. L'écriture aurait encore permis d'augmenter les contacts entre États voisins ; elle aurait donc eu une place importante dans les relations interétatiques, ce qui n'est pas souvent relevé dans les études sur l'écriture.

Enfin, Goody souligne les changements qu'a pu subir le droit sous l'influence de l'écriture.²⁷⁶ Il explique qu'avant l'instauration d'un code écrit, il n'y a pas de distinction claire entre la coutume et le droit : était réputé permis tout ce qui se pratiquait habituellement. L'écrit a eu pour effet de séparer catégoriquement ce qui est permis de ce qui se fait d'habitude. Par ailleurs, comme l'anthropologue le remarquait déjà par rapport aux religions, il est plus difficile de modifier une loi stabilisée par écrit qu'une coutume orale qui peut, de génération en génération, évoluer de manière imperceptible. La conscience du changement des lois augmente donc dans une société utilisant l'écriture. Dans l'ensemble, les analyses de Goody permettent de saisir les multiples implications individuelles et collectives induites par l'usage de l'écriture dans les sociétés humaines. Comme l'ont remarqué certains critiques, l'écriture n'est jamais une cause *suffisante* pour entraîner les effets décrits par Goody. Dans *La logique de l'écriture*, Jack Goody explore plusieurs domaines où l'écriture a pu jouer un

²⁷⁶ Ibid., p.26

rôle important dans le développement des sociétés humaines. Il invite par ailleurs les anthropologues à étudier dans des contextes plus précis la manière dont l'écriture s'insère dans la société et la transforme. Cependant, l'écriture telle que Hountondji la considère, est-elle réellement déterminante en philosophie ? Interrogeons à présent les différents berceaux de naissance de la philosophie à savoir l'Égypte et la Grèce.

**TROISIEME PARTIE : APORIES, ENJEUX DE L'ECRITURE
ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE**

CHAPITRE VII : DE L'ECRITURE COMME CONDITION NECESSAIRE DE LA PHILOSOPHIE : LA THESE DE HOUNTONDI EN DEBAT

Hountondji, dans son ouvrage intitulé « *Sur la philosophie africaine* », a critiqué l'ethnophilosophie à la fois pour montrer qu'il n'existe pas de « philosophie collective », comme le prétendent les ethnophilosophes, à la suite de Placide Tempels, et pour dégager un nouveau concept de « philosophie africaine » ainsi que les conditions favorables à l'essor de la pensée philosophique dans l'Afrique actuelle. Pour le béninois, Tempels et Kagame, malgré leur prétention à fonder une philosophie propre aux africains, n'ont fait qu'interpréter les divers éléments de la culture orale de ces derniers. Et en ce sens, ils ont fait de l'ethnologie et non de la philosophie, mieux encore de l'ethnophilosophie. La philosophie pour Hountondji ne pouvait naître de l'ethnophilosophie, car elle prend en compte les mythes, les proverbes, les contes, les légendes, tous éléments de la culture et de l'oralité. Par conséquent, il considère ces éléments inaptes à la conceptualisation, c'est pourquoi il déclare que c'est l'écriture qui est la condition d'existence de la philosophie et de la science. Par ailleurs, la place que Hountondji donne à l'écriture et sa vision critique de l'oralité comme élément ne pouvant pas donner naissance à la philosophie, sont-elles suffisantes pour dire que l'Afrique n'a pas de philosophie ? Cette position de Hountondji lui a valu des critiques acerbes. Cependant, il serait judicieux de voir la place de l'écriture dans la philosophie égyptienne et grecque. L'écriture aura-t-elle été le facteur déterminant de la naissance de la philosophie dans ces deux berceaux ?

I. LA PLACE DE L'ECRITURE DANS LA PHILOSOPHIE EGYPTIENNE ET GRECQUE

1. Historicité de l'apparition de la philosophie dans les berceaux égyptien et grec

Il faut noter en filigrane que l'histoire de ces contrées nous enseigne que pour la plus part, la Grèce est une copie de l'Egypte. L'écriture en tant que élément de conservation et d'archivage, ne souffrait d'aucune contestation existentielle dans l'Egypte antique. Dans l'historique de l'apparition de cet instrument, les dirigeants de cette époque utilisaient l'écriture pour archiver les documents de comptabilité, de justice et de commerce etc. en ce qui concerne la pensée philosophique, l'écriture n'a pas été un facteur déterminant puisque de

par l'histoire de la philosophie, l'oralité a été plus au rendez-vous. Nous le constatons dans les enseignements de Socrate qui d'ailleurs, n'a jamais écrit cependant il est considéré comme le père de la philosophie en Grèce. S'il faut croire aux récits des pionniers de l'histoire de la philosophie, il est démontré que toute la philosophie grecque est une copie de ce qui est fait en Egypte antique par conséquent, si dans l'Egypte antique l'écriture n'était pas un facteur déterminant, elle ne le serait pas non plus dans la Grèce. Or nous avons vu que ce soit en Egypte antique ou en Grèce, l'oralité était la pierre angulaire de production et de transmission de la pensée philosophique le débat dans l'agora le démontre à suffisance.

Ces contrées connaissaient déjà l'agriculture, la vie urbaine, c'est-à-dire une organisation sociale, le commerce, la navigation maritime, l'écriture. Par conséquent, l'Egypte connaissait l'écriture depuis le 26^e siècle Av J-C. Cette civilisation va durer 3000 ans²⁷⁷. En Grèce c'est au centre de la cité à la place publique, que se réunit dans l'Athènes de l'époque classique l'assemblée du peuple et où se débattent, sous une forme plus ou moins institutionnalisée, les grands problèmes d'intérêt général. Débats souvent passionnés, mais où il s'agit moins de vaincre que de convaincre. Il faut donc noter que cette civilisation était celle de la parole et du dialogue, bref l'art du langage. Interrogeons à présent les conditions de naissance de la philosophie dans ces berceaux. En Egypte et ensuite en Grèce pour voir effectivement qu'est-ce qui à été le facteur déterminant de la philosophie.

2. L'Egypte

Les facteurs qui ont contribué à la naissance de la philosophie dans ce milieu sont parfois très difficiles à cerner en ce sens que plusieurs éléments entre en jeu. Ce qui fait qu'il y a un grand nombre de facteurs liés à la naissance de cette dernière. Nous pensons ici par exemple au développement des arts (artisanat et art) qui renvoie à l'accumulation des savoirs purement pratiques aboutissant à une systématisation des connaissances dans la science et dans la philosophie ; par exemple le savoir des arpenteurs égyptiens permet à la naissance de la géométrie. La division de la société en deux classes d'une part les esclaves, en vue de satisfaire les besoins matériels et d'autre part les hommes libres, qui peuvent se livrer à une activité désintéressée (science, politique, philosophie etc.)

En fait, l'origine de la philosophie semble être confuse puisqu'elle traîne une tradition très ancienne. Toutefois, elle naît sous l'influence de la science égyptienne (géométrie), du savoir phénicien (arithmétique), et du courant religieux variés, venus par exemple de la

²⁷⁷ J. Pirenne, *les grands courants de l'histoire universelle* / Edition de la baconnière neuchâtel Paris 1959 p. 6.

Mésopotamie et de l'Inde. Bien d'autres influences ont été supposées, mais il est dans l'ensemble très difficile de faire la part des choses. Le commerce, les échanges économiques et la mer ont suscité les premières réflexions de la culture grecque. A cela s'ajoute la naissance de la cité, unité politique où se définit un espace public d'exercice de la parole, de l'argumentation et de la persuasion. Les présocratiques tels que Thalès, Anaximandre, Anaximène etc. bien que n'ayant pas eu des témoignages de leur activité philosophique, certains fragments nous renseignent sur ce qu'ils appellent philosopher. La philosophie est ainsi exprimée toute entière dans la puissance de l'esprit à concevoir des théories malgré leur impossibilité empirique. Au-delà, Gusdorf repris par Towa pense que refuser une pensée philosophique à qui que ce soit ou à un groupe, c'est une forme de désintégration de la philosophie car dit-il

*la crise est ouverte, et l'on peut se demander où l'on s'arrêtera sur le chemin de la désintégration. Le concept de philosophie tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine (...) quels qu'en soient les éléments et les modalités. Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peaux*²⁷⁸

Gusdorf veut mettre de la lumière au sujet de l'apparition de la philosophie. Pour lui, la philosophie pas comme la conçoit la civilisation occidentale, est un processus évolutif marqué par des moments de crise, de rupture. C'est en ce sens qu'il fait allusion au premier âge c'est-à-dire l'instinct appartenant au monde animal domine. Ensuite, un second moment celui d'une riposte réfléchie, pensée. Apparaît donc le langage par lequel les choses sont réduites à une existence figuratives et deviennent par là toujours disponible et plus maniable.

De cette analyse de Gusdorf, il ressort que la naissance de la philosophie, suit une évolution de l'instinct, à la pensée et enfin au langage qui est la dernière étape où les choses deviennent plus concrètes. Le monde que ces possibilités font surgir est celui du mythe. Or pour lui, avec le mythe, l'homme crée la première culture, humanise le monde, c'est-à-dire l'organise en une totalité directement ou indirectement anthropocentrique. Mieux l'homme devient le centre de tout voire de l'univers. Penser que les primitifs disparaissent parce qu'incapable de s'adapter, Gusdorf voit dans cette inadaptabilité la main de l'expansionnisme européen et dit :

²⁷⁸ G. Gusdorf, *vers une métaphysique*, TI, CDU. Paris 1945, cité par Towa dans son ouvrage *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 13

*L'animal ou le primitif, si on l'enlève brutalement à son genre de vie, à son cadre naturel et culturel, dépérit et meurt, atteint d'une sorte de désorientation existentielle ce qui vérifie la constante disparition des populations indigènes, au contact de la civilisation occidentale, si des mesures conservatoires et éducatives ne sont pas prises pour atténuer les effets d'une agression dont les victimes le plus souvent, n'ont pas le moindre soupçon.*²⁷⁹

En fait cela explique la brutalité coloniale envers les peuples dit primitif. Pour aller dans le même ordre, Hegel pense que la disparition des indigènes d'Amérique, est suite à leur rencontre avec l'occident et déclare : « *leur civilisation était entièrement naturelle et qu'elle dut s'effondrer quand l'esprit s'en approcha* »²⁸⁰. Penser que le mythe n'était pas un moment d'expression philosophique est une erreur.

Gusdorf conçoit le passage du mythe à la philosophie comme une véritable mutation dans le développement de l'humanité, mutation au moins aussi radicale, aussi profonde que celle qui marque le passage de l'instinct au mythe.²⁸¹ Pour lui, l'apparition ou la naissance de la philosophie ne doit pas être considérée comme une invention d'un génie, plutôt comme émergence d'un monde nouveau, d'une nouvelle civilisation. Le mythe selon Gusdorf, constitue la forme de la conscience propre à des sociétés de faibles dimensions.

La naissance de la philosophie résulte de la formation des grands Etats centralisés ou d'empires. Cette condition nous conduit inévitablement à voir dans l'Égypte antique qui a connu pendant plus de cinq millénaires, un Etat centralisé par conséquent si c'est cette condition qui favorise la naissance de la philosophie, l'Égypte ne saurait être exclue.

Pour davantage montrer la place de l'oralité dans la philosophie, analysons le discours de ce texte antique d'un paysan qui ne sait ni lire et écrire mais très éloquent et cohérent.

Pour le commun des mortels, plusieurs pensent que pour avoir un raisonnement correct, cohérent et rationnel, il faut d'abord savoir écrire. L'histoire du paysan éloquent raconte de quelle manière un simple citoyen qui ne sait écrire a pu tenir un discours cohérent et rationnel.

Ce texte est un plaidoyer pour la justice. L'événement qu'il relate remonte à l'ancien empire, vers 2120 à 2700, à l'époque du Roi Khety III de la Xème dynastie. Le souci de justice sociale est constant chez les Egyptiens, mais il est beaucoup plus accentué à cause des événements qui marquèrent la fin de l'ancien Empire. Le Roi Khety III a dû être témoin de

²⁷⁹ Ibid., , p.55

²⁸⁰ Hegel, *leçon sur la philosophie de l'histoire* Trad, J. Gibelin, Vrin, Paris, 1945, p.78

²⁸¹ G. Gusdorf, op cit p 55

l'évolution dramatique de l'histoire égyptienne, car il a régné pendant la première période intermédiaire qui s'étend de la VII^e à la XI^e dynastie.²⁸²

Cette période se caractérise par une montée en puissance de la féodalité qui s'accompagne de l'existence d'une noblesse tirée, dotée de grands domaines et bénéficiant de l'hérédité des fonctions. Les gouverneurs de provinces devenus héréditaires se transforment en prince ; les temples sont exemptés d'impôts et dotés de l'immunité. Si les privilégiés ne payent pas d'impôts, celui-ci pèsera lourdement sur les couches défavorisées. Ce qui a abouti à une révolution sociale. Le texte de Khounanoup rappelle les attributs du Roi et de tous ceux qui exercent une fonction publique : l'établissement de la justice. Mais rappelons d'abord les faits. Khounanoup est un paysan qui chargea ses ânes de

toutes sortes de beaux et bon produits », pour aller les vendre en ville. Arrivé au nord de Medeni, il rencontra Djehoutinakht, serviteur du grand intendant Rensi. Djehoutinakht fut avide de ses biens : « quand il vit les ânes du paysan (spectacle) plaisant pour son cœur – Djehoutinakht pensa : « ah si j'avais une image possédant un pouvoir (magique) efficient, je pourrais voler grâce à elle, les biens de ce paysan »²⁸³

Djehoutinakht tendit ainsi un traquenard au paysan, sa maison se trouvait sur le chemin qui longeait la rive, ce chemin était étroit. De plus, l'un de ses cotés était inondé, l'autre recouvert par l'orge. Djehoutinakht eut l'idée malicieuse d'étaler un morceau de lin sur le chemin tel que, un bout de tissu touchait à l'eau, l'autre à l'orge. Quand Khounanoup s'approcha de cet endroit, Djehoutinakht lui tint ces propos « *arrête-toi, paysan vas-tu piétiner mes vêtements ?* »²⁸⁴. En voulant esquiver le tissu du lin, Khounanoup fut obligé de se frayer un chemin à travers le champ de Djehoutinakht, mieux du grand intendant Rensi dont ce dernier n'était que le serviteur. Réaction de Djehoutinakht : « *est-ce que mon orge maintenant, va être pour toi un chemin paysan ?* »²⁸⁵.

Pendant qu'il distrait ainsi le paysan, un des ânes de celui-ci emplit sa bouche d'une touffe d'orge : motif suffisant pour que Djehoutinakht décide de saisir de son âne. Le paysan tenta en vain de faire entendre raison à Djehoutinakht. Ce dernier resta insensible à l'argumentaire puis aux supplications de Khounanoup. Pendant dix jours, le paysan supplia Djehoutinakht. Mais ce dernier resta imperturbable, il ne prêta même pas l'oreille à ces

²⁸² Commentaire tiré de la dissertation doctorale présentée par Louis Dominique Biakolo Komo pour l'obtention du DEA en philosophie pp 42-47, 2004-2005 UYI Mémoire ayant pour titre : L'éthique Egyptienne.

²⁸³ Claire Lalouette op cit p198

²⁸⁴ Ibid., p.199

²⁸⁵ Ibid., p.152

suppliques. Alors le paysan décida d'aller se plaindre auprès du propriétaire du domaine, le grand intendant Rensi. Le grand intendant accorda une audience à Khounanoup et chargea un de ses hommes de confiance d'instruire cette affaire.²⁸⁶

Les notables consultés sur cette affaire cherchent à la banaliser avant de proposer que Khounanoup soit simplement dédommagé. Mais le grand intendant resta silencieux, il ne répondit ni aux notables, ni au paysan. Cependant, avant d'étudier le plaidoyer du paysan, il importe de nous appesantir sur la manière dont la justice était rendue en Egypte. La légende osirienne nous avait déjà instruits sur ce sujet. Le juge ne décide pas tout seul. Il a le souci de l'objectivité, de l'impartialité. Il cherche à prendre une décision juste, et la meilleure manière pour y parvenir consiste à soumettre l'affaire à l'examen de plusieurs personnes.

Dans la légende osirienne, c'est l'Ennéade qui se charge de rendre justice après une instruction minutieuse. Ici, ce sont les notables qui sont consultés. L'autre fait remarquable est que le grand intendant ne se contente pas de la proposition des notables. Il examine à son tour le problème. Aussi se garde-t-il de réagir spontanément à la proposition des notables.

Cette recherche commune de la vérité, ce débat sur la décision juste, prouve aussi que nul ne détient le monopole du savoir. La recherche de la vérité est une entreprise commune d'où la nécessité d'être humble. Venons-en maintenant au plaidoyer du paysan. Le paysan tente d'abord de persuader le grand intendant de la beauté et de la vertu de la justice. Il lui présente la magnificence et la sublimité de la justice. Pour lui, la justice est si belle et si bonne pour celui qui la pratique qu'il serait déraisonnable de lui résister. Celui qui la pratique rapproche sa condition de celle de la divinité. Plus rien ne s'oppose à la réalisation de ses desseins :

*si tu descends vers le lac de la justice, certes tu y navigueras avec le bon vent, ta voilure ne sera pas enlevée, ton bateau n'avancera pas lentement, ton mât ne subira pas de dommages, tes vergues ne se casseront pas ... le flot ne t'entraînera pas, tu ne goûteras pas aux difficultés du fleuve, tu ne verras pas de visage effrayé*²⁸⁷

Pour celui, pratiquer la justice, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. L'homme vertueux n'a rien à craindre ni pendant sa vie, ni après la mort car, il s'assure la protection des dieux, tout en s'identifiant lui-même à eux. Qui plus est, l'homme vertueux s'assure une immortalité heureuse à un double titre, d'abord dans l'au-delà où il

²⁸⁶ Louis Dominique Biakolo komo, op, cit p 43

²⁸⁷ Ibid., p. 200

subira favorablement l'épreuve du jugement, ensuite à travers la mémoire sociale. Les vivants gardent toujours de bons souvenirs des bienfaiteurs de l'humanité. En effet, tous ceux qui, chez les Egyptiens, se sont distingués par leurs qualités et par les services ou les œuvres léguées à l'humanité, accèdent à l'immortalité heureuse et sont mêmes déifiés à l'instar d'Osiris. Ainsi la pratique de la justice permettait aux hommes d'accéder à l'éternité. Leur souvenir ne disparaîtra plus jamais de la mémoire des vivants qui les honoreront comme des dieux. Le plus grand mérite pour un homme est, dans ces conditions, de s'illustrer par des actes sublimes : « *permets que je te fasse, dans ce pays, un renom qui soit supérieur à celui de toute loi heureuse, O guide exempt d'envie, grand homme démuné de méchanceté, qui détruis le mensonge et suscite la vérité* »²⁸⁸.

C'est cette magnificence, cette exaltation de la justice qui devrait encourager et stimuler les actions morales. Elle est belle et utile pour celui qui la pratique. L'homme juste accède à l'éternité heureuse :

*prends garde au fait que l'éternité approche : souhaite de vivre longtemps conformément à cet adage : c'est le souffle de la narine que de pratiquer la justice. (...) la justice dure l'éternité : elle descend dans la nécropole avec celui qui l'exerce. Lorsqu'il est enterré la terre s'unit à lui, mais son nom ne sera pas effacé sur la terre, et l'on se souviendra de lui à cause du bien qu'il à accompli*²⁸⁹.

Le lac de la justice pourrait aussi s'assimiler au lieu où sont jugés les morts²⁹⁰, lieu séduisant pour les hommes vertueux mais redoutable pour les méchants. Khounanoup voudrait inviter le grand intendant à pratiquer la justice pour que son passage à ce lieu soit des plus aisés.

Séduit par l'éloquence du paysan et la véracité de son discours, Rensi décida d'en informer le Pharaon Kheti III. Celui-ci lui demanda de le retenir le plus longtemps possible afin qu'il continue de discourir ; et de prendre soin de relever ses discours pour qu'ils servent ultérieurement de sujet de distraction au Roi. Mais auparavant, le Pharaon donna l'ordre à Rensi de lui assurer la ration alimentaire et de dépêcher un émissaire auprès de son épouse pour celle de sa famille. Ce qui fut fait. Dans un style toujours pittoresque, Khounanoup entreprit de définir la justice en l'identifiant à la rationalité. Pour lui, la justice implique la juste mesure, l'équité, l'exactitude. Elle est l'expression de la droiture et de la rectitude. C'est

²⁸⁸ Ibid., p. 201

²⁸⁹ Ibid., pp 203-209

²⁹⁰ Ibid., p. 46

l'expression même de la raison. Les images auxquelles il recourt pour traduire la justice sont à cet effet assez saisissant. Pour lui, le grand intendant est comme le « *gouvernail du ciel* », la « *poutre de la terre* », le « *fil à plomb* », le « *poids* ». Tous ces instruments connotent l'idée de juste mesure, d'objectivité et d'impartialité. Le juge doit juger sans état d'âme. Il doit rendre à chacun ce qui lui revient, ce qui lui est dû. Il doit rester neutre et impartial. La justice implique la rectitude morale, l'absence de subjectivité, bref la rationalité : « *est-ce qu'une balance à main s'égaré ? Est-ce qu'une balance à pied penche sur un côté ? Est-ce que Thot est complaisant ?* ».

Thot est le dieu de la science, de l'écriture et du savoir. C'est lui le gardien de la Maât, des lois et des paroles divines. Il assiste Osiris pendant le jugement des morts. Il veille à ce que la Maât soit respectée ; à ce que la justice soit rendue conformément aux lois. Nous avons ici une deuxième forme de justice. Elle consiste à traiter les hommes en fonction de leur mérite il s'agit là de la justice distributive. Lors de l'épreuve du jugement, le cœur du défunt symbolisant ses qualités et défauts, est placé sur un côté de la balance et la Maât, symbolisée par un signe hiéroglyphique, de l'autre. C'est Thot qui surveille la pesée. Il est intransigeant car il prend en compte que le mérite de chacun et prononce la sentence en fonction du résultat de la pesée. Thot incarne l'exigence d'objectivité et d'impartialité dont nous avons déjà fait mention. Chez les Egyptiens, la responsabilité est individuelle, chacun répond de ses actes et personne n'assume les actes commis par un autre que lui. L'idée de fatalité présente dans les cultures indo-européennes et sémitique est absente ici. Si Thot est rigoureux, intransigeant et impartial, il ne faut pas confondre ces attitudes avec la méchanceté. Il ne frappe pas arbitrairement et aveuglement. Chacun reçoit une récompense proportionnelle à son mérite. La justice est solidaire de l'idée de mesure, de proportionnalité : « *emplis selon la bonne mesure (...) mais ne déborde pas non plus (...) tu es le père de Thot, qui juge sans s'incliner vers l'un des côtés* »²⁹¹.

Autant l'objectivité et l'impartialité n'impliquent pas la méchanceté, autant elles se distinguent de la complaisance, de l'expression des sentiments. Ainsi, le juge ne doit pas céder aux supplications du coupable, il ne doit pas avoir pitié de lui. Il doit simplement établir la justice, dire ce qui doit être. Il ne doit céder ni aux supplications du plaignant, ni à celles de l'accusé, mais juger uniquement selon le droit et la raison. Car chez les Egyptiens, la justice

²⁹¹ Claire Lalouette op cit, p 207

est à la fois l'application des lois et l'équité : « *ne sois pas lourd tu n'es pas léger : ne sois pas lent, tu n'es pas rapide : n'agis pas de manière partielle, n'écoute pas ton cœur* ». ²⁹²

La troisième forme de justice évoquée par Khounanoup est la répressive ou correctrice, celle qui consiste à châtier le coupable pour qu'il ne serve pas de modèle aux autres et pour qu'il améliore sa conduite. Lorsqu'un mal n'est pas puni, il aura tendance à se reproduire, à se généraliser. La fonction du juge est donc aussi de punir, de rectifier. Si tout homme est responsable de ses actes, il devient alors normal que celui qui s'est rendu coupable d'un acte répréhensible soit puni. L'impunité encourage le vice. Si celui qui s'est distingué par une conduite irréprochable a droit à la survie heureuse, celui qui, par contre, se sera distingué par son immoralité, mérite aussi sa récompense : le châtiment. C'est le prix à payer pour son inconduite : « *inflige un châtiment à celui qui le mérite, et on ne pourra, plus que toi être semblable à la rectitude* ». ²⁹³

Khounanoup insiste aussi sur l'idée que la justice implique l'établissement de l'égalité entre les personnes. Elle s'oppose à toute forme de discrimination. Le juge doit protéger les faibles de la domination des forts. Voilà formulé le principe de l'égalité de droit. Quelles que soient leur différences, tous les hommes sont égaux en droit et nul n'a le droit de dominer les autres. C'est à la préservation de cette égalité que concourt la justice. La sanction dont nous avons parlé précédemment n'avait d'autre objectif que de rétablir cette égalité qui a été rompue par l'une des parties. L'égalité dont-il s'agit consiste à faire abstraction des différences naturelles, voire des statuts sociaux, pour soumettre tous les hommes aux mêmes lois. Dans ces conditions, la loi garantit à tous les hommes les mêmes droits et les mêmes devoirs. Une société juste est celle qui ne repose pas sur une hiérarchie rigide ; celle qui ne favorise pas certains en traitant les autres comme des citoyens de seconde zone ; mais celle qui assure l'épanouissement de tous ses membres quelque soit leur statut. Aussi, Khounanoup rappelle-t-il au grand intendant sa fonction en tant que membre de l'administration : « *tu es un père pour l'orphelin, un mari pour la veuve, un frère pour la femme répudiée, un pague pour celui qui n'a plus de mère* ». ²⁹⁴

Il apparaît que celui qui exerce une fonction administrative a un rôle essentiellement protecteur et bienfaisant ; son action consiste d'abord à protéger les faibles et les plus vulnérables : orphelins, veuves, etc. nous savons que même de nos jours, ces catégories

²⁹² Ibid., p .210

²⁹³ Ibid., p .209

²⁹⁴ Ibid., p. 200

sociales comptent parmi les plus vulnérables. Le dirigeant est chargé de protéger tout le monde. Nous avons déjà eu à relever que l’Egypte est une société égalitaire, elle ignore l’esclavage. C’est aussi une société où prédominent les valeurs morales. La violence, la domination et l’exploitation de l’homme sont prohibées.

L’Etat établit l’égalité en assurant la sécurité collective. Il le fait aussi en appliquant la loi sans discrimination. Le juge doit traiter les hommes de façon égale : *« vois, tu es comme un misérable, un blanchisseur au cœur rapace, qui fait tort à un ami et abandonne un familier pour un client ; car c’est son frère celui qui « rapporte » vois, tu es comme un passeur qui fait traverser (seulement) celui qui possède le prix du passage ».*²⁹⁵

Il ne doit pas se laisser corrompre. Ce serait nier son statut de dispensateur de vie et de justice. Si donc Khounanoup présente les caractéristiques de la justice et de ceux qui l’incarnent, il tient aussi à rappeler ce qu’elle n’est pas, ce qu’un dirigeant ne doit pas faire. Le dirigeant ne doit pas être partial, cupide et de moralité douteuse. Le dirigeant en tant qu’il incarne la justice, doit éviter la mesquinerie. Il doit éviter tous les défauts qui constituent le contraire des qualités qu’il vient d’énumérer. Celui qui dirige ne doit pas rester indifférent aux injustices, il ne doit pas encourager la domination des faibles ; il doit se garder de tout favoritisme : *« ne prends rien quand tu agis contre celui qui a pris, ce n’est certes pas un grand que le grand au cœur avide (...) Timonier, ne laisse pas ton bateau aller à la dérive. Dispensateur de vie, ne permets pas que l’on mesure ».*²⁹⁶

Comme pour reprendre à cet appel, le grand intendant Rensi prononça la sentence, Djehoutinakht fut mené, un inventaire de sa fortune fut fait, ajoutées à cela six personnes, et on le livra comme esclave à Khounanoup tout en remettant à celui-ci toute sa fortune. Le verdict fut extrêmement sévère et sans ménagement pour lui. C’est le triomphe de la justice.

Quelles leçons pouvons-nous tirer de cette aventure du paysan ? La première est que nous sommes effectivement en présence d’une société où la parole occupe une place centrale non seulement l’idéal de justice est affirmé dans celle-ci mais également cette justice est prononcée dans un débat. La justice chez les Egyptiens n’est pas un vain mot, elle se pratique à travers l’organisation de la société et constitue la finalité de l’administration. La dernière remarque que nous pouvons faire est que à considérer l’aisance avec laquelle Khounanoup définit la justice et l’exactitude doublée de la véracité de son discours, nous avons la

²⁹⁵ Claire Lalouette op cit, p 204

²⁹⁶ Ibid., pp 204-206

conviction d'avoir affaire à une société où la liberté de pensée, le débat constituaient une véritable culture.²⁹⁷ Ne perdons pas de vue que Khounanoup est un paysan. Mais la manière dont il parle de la justice montre que chez les Egyptiens la liberté d'expression est de mise et lorsque dans une société il ya liberté de pensée, la liberté d'expression, le débat, nous sommes en présence d'une rationalité et par conséquent si en philosophie, c'est la raison qui fait foi, alors on peut dire que la société égyptienne avait une philosophie.

Le Conte du Paysan apparaît alors comme un trésor inestimable dans l'Histoire de l'Humanité, une merveille culturelle, un monument de la littérature philosophique sur la justice. En fait, les talents d'orateur du paysan, remarquables pour distraire le roi sont l'occasion de dénoncer finement les incohérences de la justice au plus haut niveau de la stratification sociale. Mais les quatre premières suppliques s'étendent longuement sur l'énumération des qualités qui doivent caractériser les «grands», et «le plus grand des grands». C'est-à-dire la justice.

L'éloge du droit et de ses principes continue dans la critique de sa pratique et rappelle avec insistance que celui qui permet l'injustice est aussi coupable que celui qui la commet. L'hommage s'effiloche pour ressembler à une mise en accusation et à une dénonciation des fraudes et des abus des «grands» et de leurs serviteurs. et des juges eux-mêmes Il valorise dans le même temps les qualités indispensables à l'exercice, dont il faut observer qu'il est conjoint, du pouvoir et de la justice, comme ce qui devrait être par rapport à ce qui est. Vu sous cet angle, le conte du Paysan paraît être un cours de droit et de justice de haut vol pédagogique un traité sur la Maât.

Dans ce dialogue du paysan éloquent, il est démontré l'importance, du discours oral et de la justice. On peut avoir le jugement vrai sans recourir à l'écriture, avoir un débat sans faire mention de l'écriture. Donc l'écriture n'a pas été un facteur déterminant en ce qui concerne l'existence d'une pensée philosophique

Nous voyons qu'en ce qui concerne l'Egypte antique, le mythe, le langage et l'organisation de la cité sont à l'origine de leur mode de pensée qu'on peut appeler philosophie. Pourtant malgré cette analyse, plusieurs auteurs situent le berceau de la naissance de la philosophie en Grèce pour quelle raison ? L'analyse de Hegel nous situera.

²⁹⁷ Louis Dominique Biakolo Komo, op cit, p 47

3. La Grèce

L'analyse de Hegel à ce sujet est forte à plus d'un titre. Avec ce dernier, c'est la pensée qui fonde la philosophie. Il procède cependant différemment en étant plus rationnel. Il déduit le monopole philosophique de l'occident tel que le mentionne Heidegger de l'essence même de la philosophie, ainsi que de l'essence de la culture occidentale et celle des cultures non occidentales. Il conçoit la philosophie comme une pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée, le général ayant pour contenu le général.²⁹⁸

L'activité pensante consiste à généraliser pour cela, la compétence de la pensée est universelle, générale. L'être pensant peut donc être appelé le général du seul fait qu'il produit le général. Il s'en suit que la philosophie ne peut exister comme tel que là où se trouve une pensée de l'universelle, une pensée du tout.

Cependant, poser la pensée comme absolu, universelle, c'est la reconnaître être libre. Autrement dit, ce qui est absolu, infini, ne peut rien souffrir au-dessus de soi. Aucune autorité ne lui soit étrangère, tout se rapporte qu'à soi-même. De ce fait, qui dit pensée, dit liberté. Hegel tisse un lien étroit entre la pensée et la liberté. Dans cette liberté, l'homme doit se prendre comme un être universel car il cesse d'être libre s'il dépend d'un instinct, d'une inclination extérieure puisque ces choses externes au soi forment le particulier. Alors si tel est le cas, un tel esprit n'est pas libre car faisant corps avec le particulier par conséquent avec le fini. Pour Hegel, la liberté consistera à ne pas être dans le fini et le naturel, mais à être en soi infini. Et pour parvenir à cet infini, il faudrait qu'on pense et veuille le droit, la moralité sociale, le bien qui sont des choses générales.

Par conséquent, si un peuple a des lois fondées sur le droit et vit réellement selon ces lois, cela suppose que le général soit devenu objet à la fois pour la volonté et la pensée. C'est pourquoi il affirme : « *La liberté de la volonté ne commence que là où la pensée devient pour elle-même libre, ou se produit ce qui est général* »²⁹⁹ Hegel fait une nette différence entre la liberté qui prétend sous-tendre la pensée philosophique et la liberté ordinaire. La liberté qui est un principe philosophique, ne peut être exercée par un individu isolé. Elle ne se réalise qu'au sein d'un peuple, d'un groupe. « *Je ne suis libre que si je pose la liberté des*

²⁹⁸ Hegel *leçon sur la philosophie de l'histoire*, p198

²⁹⁹ *Ibid.*, p.203

autres qui de leur côté reconnaissent et garantissent la mienne »³⁰⁰. Ce n'est que parmi un certain nombre d'hommes qu'on trouve une liberté réelle existante.³⁰¹

En effet cette analyse démontre que la philosophie doit se trouver chez tout peuple au sein duquel règnent la pensée et la liberté ; ce qui signifie que chez tout peuple si l'on faisait de la raison et de la liberté des attributs essentiels de tout homme.³⁰² Mais ici encore Hegel introduit une différence chargée de conséquences. Il résulte que l'homme, tout homme qu'il soit enfant, adulte, cultivé ou non cultivé est par essence raisonnable et libre. C'est par là qu'il se distingue de l'animal. L'homme éprouve des sentiments tout comme l'animal mais des sentiments tels que le sentiment religieux, le sentiment de droit ou le sentiment moral etc. Tout ceci a sa provenance dans la pensée. Tout homme est raison et liberté mais en soi seulement. C'est-à-dire lorsqu'il sait ce qu'il est, autrement dit lorsqu'il parvient à la conscience de ce qu'il est en soi qu'il devient véritablement libre. « *Sans cela raison et liberté ne sont rien* »³⁰³, elles ne servent à rien à l'homme non cultivé et à l'enfant.

Cette différenciation de l'histoire universelle et la délimitation du domaine de la philosophie montre que historiquement la philosophie ne se trouve que là où fleurit la liberté de pensée. Cependant, les indigènes sont néanmoins exclus du domaine de la philosophie de l'avis de Hegel. Pour lui, bien avant il s'agit d'avoir la raison et la liberté de pensée pour avoir une philosophie. Or c'est en Grèce nous dit le même Hegel « *qu'on trouve pour la première fois cette notion de liberté et c'est là aussi que, pour cette raison commence la philosophie* ».³⁰⁴ Enfin de compte on peut dire avec Hegel que la philosophie est grecque puisqu'il y existe une liberté.

En fait on peut dire que selon Hegel repris par Towa, ce qui détermine la philosophie, c'est la liberté de pensée, la raison tel que démontré ci-dessus. Toutefois cette liberté n'est pas à confondre avec toute sorte de liberté. Celle recherchée en philosophie, c'est celle qui met le sujet en face de lui-même et en face de ses semblables. Ainsi, que ce soit en Egypte ou en Grèce, nous constatons que c'est la liberté de pensée, la raison et le langage qui déterminent la philosophie et non autre chose moins encore l'écriture.

³⁰⁰ Ibid., p.231

³⁰¹ Ibid., p.207

³⁰² Marcien T., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p.20

³⁰³ Hegel op, cit, p. 97

³⁰⁴ Ibid., p.207

. A cet effet, les analyses de Marcien Towa sont d'une importance capitale. Le philosophe camerounais va démontrer l'existence d'une philosophie au détriment de l'écriture exaltée par son homologue béninois Hountondji.

Dans son ouvrage intitulé *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, le philosophe camerounais M. Towa, démontre l'existence d'une philosophie africaine dans les éléments de l'oralité tels que les contes et partant, de l'antériorité égyptienne afin de faire taire la polémique autour de l'existence ou l'inexistence de cette dernière en Afrique. Toutefois, Towa souligne qu'il faut bien faire une distinction entre la philosophie qu'on trouve dans les contes et l'ethnophilosophie. De ce fait, il fera l'analyse profonde des contes afin de ressortir l'élément philosophique. Cette analyse s'oppose à la pensée selon laquelle les éléments culturels n'ont rien de philosophique et s'il faut croire P.Hountondji pour qui la philosophie est du domaine de l'écrit, l'Afrique serait donc exclue a priori du domaine de la philosophie.

Cependant, les travaux de M.Towa vont démontrer aux yeux de la pensée universelle que la philosophie est d'abord et avant tout égyptienne et par conséquent africaine. Cette démonstration fera donc appel à certain conte tel que celui de kulu-la-tortue, de leuk-le lievre et de Guizo-l'Araignée. Ces contes ont pour souci principal d'enseigner la ruse, la prudence, et la réflexion. L'analyse continuera par la pensée de l'unité au sein de l'Egypte pharaonique. Cette unité, dit-il, n'est pas immédiate, mais résulte d'une intégration par synthèse de toutes les valeurs. Cela implique que la multiplicité de divinité forme un seul Dieu. Ensuite l'existence de la Maât qui est une valeur centrale en Egypte devait conduire et organiser la société égyptienne. Bref la philosophie africaine existe et se trouve enfouie et méconnue. Dans cet ouvrage, Towa, en détail, montre l'existence de cette philosophie en s'opposant à Hountondji, pour qui l'écriture et la condition de l'existence de la philosophie. L'analyse de la démarche de Towa dans cet ouvrage nous conduira à la découverte d'une philosophie dans la pensée traditionnelle africaine.

En considérant ce qui s'est passé en Egypte pharaonique, une des caractéristiques, est la pensée de l'unité, c'est-à-dire une unité des multiples divinités. Il faut noter qu'en Egypte, la religion était monothéiste, un monothéisme intégratif et non exclusif comme le voulait pharaon à cette époque.

Un autre trait démontrant l'existence d'une philosophie dans la tradition africaine est l'organisation sociétale centrée sur une valeur suprême : la Maât. Cette notion dense désigne l'ordre. Sur le plan physique, elle renvoie à l'exactitude, à la mesure correcte ; sur le plan

social, elle est vérité, justice. Le contraire de cette notion est le désordre, l'injustice. La Maât s'impose donc comme un devoir pour tout citoyen y compris le roi, de restaurer dans la vie sociale ou individuelle, l'ordre, la justice, le droit. Elle est aussi effort de maîtrise et de contrôle des passions afin d'avoir une correct. La Maât se présente donc comme une valeur fondamentale pour la société égyptienne et non un code descendu du ciel comme la loi mosaïque.³⁰⁵

La connaissance de la Maât fait donc l'objet d'un enseignement puisque à cette époque, toute vertu doit être enseignée pour une bonne application. L'exposé de la Maât dans un enseignement consiste à rendre l'ignorant savant. Il est important de dire que cet enseignement ne vient pas d'une révélation divine, mais c'est l'effort de réflexion des ancêtres et des sages de la société. C'est pourquoi le sage égyptien Ptahhotep, pour mener les gens à la recherche conseille :

- Ne soit pas imbu de ton savoir
- Consulte l'ignorant et le savant
- Les limites du savoir ne sont jamais atteintes
- Nul savant ne parvient à la perfection
- La vérité est plus cachée qu'une pierre précieuse
- Et cependant elle peut être trouvée chez d'humbles pileuses.

Même chez les dieux, il y a concertation pour dire la Maat, c'est ce qui ressort des textes d'Horus et de Seth. Il montre comment l'Ennéade se concertait pour dire la vérité sur un fait. En effet, ce texte montre le conflit entre deux frères (Seth et Horus) cela montre également le conflit entre la force et le droit, entre les passions aveugles et le contrôle de soi. Horus ici représente le droit, l'équité, l'ordre dans la société, en nous et même dans le monde, tandis que Seth représente la force. La leçon à retenir est la méthode qu'utilisent les dieux pour découvrir la vérité et assurer le triomphe du droit. Ils partent d'une enquête minutieuse, ils raisonnent, argumentent jusqu'à ce que l'unanimité soit obtenue en faveur de la Maât. Dans la conception égyptienne, ce n'est pas l'omniscience ou la toute-puissance qui fait la divinité d'un Dieu, c'est avant tout le respect de la Maât c'est-à-dire la vérité et de la justice. Par conséquent tout homme qui respecte la Maât est dit divin. C'est pourquoi les égyptiens s'identifient aux dieux. Toutefois, il faut souligner que tout n'est pas philosophie dans l'Egypte ancienne, mais les textes disponibles permettent d'affirmer l'existence d'une pensée

³⁰⁵ Marcien T., *L'idée d'une philosophie négro-africaine* p. 29

philosophique à cette époque, dans bien des domaines. On est donc en mesure de penser que l’Egypte ancienne est la contrée qui a ouvert la voie aux autres. Qu’en est-il de la littérature orale des traditions africaines ? Peut-on trouver des idées philosophiques ?

Pour ce qui est de la littérature orale des traditions africaines, le point est mis sur les contes qui ont pour la plupart le souci, semble-t-il d’enseigner des vertus. Ces contes nous montrent que l’homme, devrait plus compter sur son intelligence. Malgré la dureté, la réflexion est le meilleur guide existentiel. Pour ce faire, l’homme devrait suivre rien que la voie intérieure et non se fier aux révélations. D’après ces contes, que ce soit kulu-la tortue ou Leuk-le lièvre, ils reconnaissent tous que si l’on se soumet à un guide autre que sa propre pensée, on devient un sot c’est-à-dire celui qui renonce à sa pensée pour suivre aveuglement un autre guide. L’analyse du conte suivant de Bouki-l’hyène le démontre à suffisance : un beau matin, l’hyène reçoit la visite d’un individu se disant fils de Dieu. Et quand le fils de Dieu commande, on exécute ses volontés. L’hyène se soumit avec tant de docilité aux volontés du fils de Dieu, qu’elle se mit d’elle-même dans le sac. Le fils de Dieu, qui n’était autre que Leuk déguisé en Marabout³⁰⁶. On retient ici que généralement, les gens croient aux miracles et au surnaturel et cela fait qu’ils sont possédés. Un autre conte pour davantage montrer la sagesse philosophique incluse dans ces derniers.

Dans un conflit de terrain, Kulu-la tortue utilise une stratégie afin d’obtenir un jugement en sa faveur. La portion de terrain que kulu voulait cultiver, Ze-la panthère prétendait que c’était à lui. Kulu en appela au jugement des ancêtres. Ainsi deux tombes furent creusées. Kulu fit creuser par le Rat-palmiste un couloir allant de sa tombe à sa maison. Le jour dit, elle fut jetée dans sa tombe et regagna aussitôt son domicile par le couloir tandis que Ze-la panthère se fit bel et bien enterrer. Kulu revient vers les autres avec, et prétendait-elle des nouvelles et des cadeaux de la part de leurs ancêtres. Tout le terrain en litige lui fut attribué.³⁰⁷ Ceci démontre que la croyance au surnaturel est une sottise car si « Ze » ne croyait pas au jugement des ancêtres, Kulu ne pouvait pas arracher le terrain.

Pour les auteurs de ces contes, la crédulité et la croyance au surnaturel, au magico-religieux constitue le terrain où prolifère la sottise, c’est-à-dire manque d’esprit critique et de

³⁰⁶ Conte sénégalais analysé par Colardelle-Diarrassouba : *Le lièvre et l’araignée dans les contes de l’Ouest africain*, 10/18 Union Générale des Editions, Paris, pp.101-104. Tiré de *L’idée d’une philosophie négro-africaine* de M. Towa p 33.

³⁰⁷ Conte recueilli par Noah Innocent : *les contes Beti du Sud-Cameroun*. Le Cycle de kulu-la tortue et Beme-le Phacochère, Thèse de 3^e cycle, Paris, Nanterre, 1973. Tiré de *L’idée d’une philosophie négro-africaine* de M. Towa p 34

jugement bref un être stupide. Dans ces récits, on considère Kulu et Leuk comme des êtres intelligents cependant il faut tout de même noter que la tradition africaine se garde bien d'en faire des êtres parfaits. Car nul n'est parfait et n'épuise la sagesse. Ceci est démontré dans le parcours suivant de Kulu nous signifiant l'imperfection. Un jour Kulu fait un grand paquet plein d'intelligence et entreprend de parcourir le monde pour en vendre. Il arrive devant un énorme tronc de fromager et s'installe, attendant que le tronc pourrisse pour qu'il puisse poursuivre son chemin. Survient Mvaga-l'herpestes.³⁰⁸ Que fais-tu là mon frère, demande-t-il ? Je parcours le monde pour vendre la sagesse, je me suis trouvé devant ce gigantesque tronc qui me barre le passage. Je n'ai ni grande taille, ni bonnes jambes et je dois attendre qu'il pourrisse pour poursuivre mon chemin. Quoi reprend Mvaga étonné tout le temps que prendra ce tronc pour pourrir tu resteras là à moisir ? Un arbre a une tête et une tige. Tu vas de ce côté, tu arrives aux branches et si tu vas de l'autre, tu arrives aux racines. Kulu alla d'un côté puis de l'autre et vérifia qu'il en était effectivement ainsi. Déçu, il jeta au loin son colis de sagesse et rentra chez lui en disant je croyais que j'étais le seul à être intelligent. Mais nul ne saurait épuiser la sagesse.³⁰⁹ Donc personne ne détient le monopole de l'intelligence. C'est aussi le conseil qu'a donné le sage égyptien ptahhotep cité plus haut.

De tout ce qui précède, on peut dire que la pensée traditionnelle revêt une intelligence profonde, c'est une exaltation de l'intelligence au service du droit, on refuse d'en faire le monopole d'un être unique. Par conséquent, la sagesse est à la disposition de tous. Tout homme peut acquérir la sagesse. La tradition africaine telle qu'analysée par Towa à travers les contes, ne place rien au-dessus de l'intelligence. Celle-ci est comme la faculté d'inventer des solutions à tous les problèmes possibles, sur la base de la connaissance et du respect des processus objectifs. Quant à la sottise, elle consiste à se décharger de cette responsabilité sur un autre, à prêter foi à son jugement bref un suivisme moutonnier. Grosso-modo, l'absolu, les normes et les valeurs suprêmes sont le résultat d'un effort collectif, d'une recherche, et d'une réflexion faite en commun. De là, la tradition africaine montre que l'idée d'un être parfait unique de qui tout viendrait est une illusion.

En posant ainsi les limites de tout être réel, la pensée africaine traditionnelle pose la nécessité d'un effort, d'une réflexion en commun, d'un débat pour la détermination des valeurs et des normes suprêmes et par là elle est philosophique puisque la philosophie est

³⁰⁸ Mammifère carnassier. Dit Th. Tsala dans son dictionnaire Ewondo. Tiré de *L'idée d'une philosophie négro-africaine* de M. Towa p. 35.

³⁰⁹ M. Towa op. cit., p. 36

définie aussi comme débat sur l'essentiel, sur l'absolu. La sagesse plus précieuse que l'or et qui permet à chacun de se situer dans le monde et de mener ses activités à bon port a été gardé, nous dit un autre conte, par l'Araignée pour elle seule en l'enfermant dans un vase. Elle allait tranquillement son chemin lorsqu'elle trouva un obstacle, le chemin coupé par un arbre. Araignée ne pouvant pas contourner l'obstacle, posa dessus son vase. Mais le vase glissa, tomba, se brisa et la sagesse se répandit, emportée par le vent.

Au-delà des contes, les proverbes véhiculent également des leçons de sagesse philosophique. A l'exemple du proverbe Musgum, ethnies se trouvant à l'extrême-nord Cameroun « *Hirgai te goza, te wa ali malvanai* »³¹⁰ signifie littéralement « *qu'en se précipitant, la chienne a mis bas les chios aveugles* » cela montre une évidence en ce sens que toute précipitation conduit à la perte du sujet. La pensée traditionnelle actuelle transmise par les contes ou les proverbes, et celle de l'Égypte antique, ont des similitudes. Dans les deux cas, l'intelligence et le droit s'opposent à la force brutale et injuste. L'opposition dans les contes ci-dessus entre Kulu- la tortue et Ze-la panthère ou entre Leuk-le lièvre et Bouki-l'hyène, reproduit pour l'essentiel le conflit entre Horus, faible et intelligent et Seth, fort, injuste et peu réfléchi. Ce qu'il faut retenir c'est que la justice passe avant la force.

En somme, dans les contes et les proverbes de l'Afrique noire notamment dans les cycles des contes de *Kulu* la tortue et de *Leuk* le lièvre, la raison, l'intelligence et la délibération occupent une place essentielle dans les procédures de résolution des conflits et dans la solution des énigmes de l'existence. On y voit en général que la crédulité et la foi aveugle conduisent toujours à des situations difficiles, tandis que la personne qui fait preuve d'un plus grand discernement, qui remet d'abord tout en question, trouve les meilleures solutions aux problèmes de l'existence. On peut dire que les penseurs de l'Afrique actuelle et de l'Égypte antique s'accordent, comme le dit Towa, à refuser l'omniscience et la perfection à un être quelconque et admettent que tout homme est capable d'en acquérir plus ou moins. En plus, l'exigence du débat sur l'essentiel est ce qu'on appelle sous d'autres cieux la philosophie. Cela montre qu'il existe une pensée philosophique en Afrique profonde, hors mis l'écriture qui pour d'autre est à la base de la pensée philosophique. Nous voyons que les contes, quoique éléments de l'oralité, expriment et véhiculent des notions telles que l'intelligence, la raison, et des vertus de sagesse qui sont des caractéristiques, d'une pensée philosophique. Towa dans l'ouvrage posthume paru en 2015, démontre l'ambiguïté de vouloir considérer l'écriture comme condition indispensable de la pensée pour ce faire, il reconnaît

³¹⁰ J'ai recueilli ce proverbe dans mon village Maga

l'existence de l'écriture dans l'Afrique par conséquent, l'objection n'est pas valable de prétendre que l'écriture n'était pas généralisée en Afrique, car on peut en dire autant de l'Europe d'avant les temps modernes. Au Moyen Age, l'écriture concernait surtout les clercs. La plupart des nobles ne savaient ni lire, ni écrire. Par conséquent, c'est une objection inacceptable.

D'une part, il faut voir s'il est exact que l'écriture est la condition nécessaire de la pensée en générale. Towa pense que cela n'est pas exact. La preuve c'est que quelques-uns des plus grands livres de la littérature universelle sont de simples transcriptions tardives de textes oraux ; on ne s'en rend pas toujours compte : les épopées d'Homère étaient des textes oraux qui ont été transcrits tardivement sur ordre des hommes politique, un peu comme nous, maintenant, nous essayons de travailler avec le concours des pouvoirs publics pour réunir et mettre par écrit nos traditions. C'est comme cela que les épopées homériques aussi ont été mises par écrit. Mais ce sont des textes oraux essentiellement. Il en est de même de la Bible. La plupart des textes bibliques sont des textes oraux qui ont été mis par écrit tardivement et sur ordre aussi des responsables de la société.³¹¹

En ce qui concerne le Coran, c'est exactement la même chose. Il est douteux que Mahomet ait su écrire. Il est probablement analphabète. Peut-être Jésus aussi d'ailleurs. Le Coran est le résultat d'un travail commandé par les responsables politiques qui ont fait réunir les histoires qui se racontaient à propos de la prédication de Mahomet, en demandant d'accorder les versions diverses, voire divergentes qui circulaient pour aboutir à une version unique, Socrate n'a pas écrit.

Ammonius Saccas, le maître de Platon, n'a pas écrit non plus. Plotin lui-même n'a fait que mettre très tardivement par écrit ses enseignements oraux. C'est pourquoi Platon dans le *Phèdre*, soutient l'idée de la supériorité de l'expression orale sur l'expression écrite.

En Afrique il circule encore d'importants textes oraux. Et ces textes sont très nombreux. Nous avons la possibilité maintenant de les recueillir avec des moyens d'ailleurs beaucoup plus efficaces que ceux dont on a pu disposer autrefois. Cependant, ces textes sont innombrables et on peut penser que ces textes collectés ne comportent pas de pensée au sens strict du terme car ce sont des textes littéraires. Pourtant les exemples que Towa a pu donner sont des exemples littéraires. Les épopées d'Homère, ou bien la Bible ou le Coran, il n'y a pas

³¹¹ Marcien T., *Histoire de la pensée africaine* Edition Clé Yaoundé 2015. Pp. 18-19

de science là dedans, c'est de la littérature certes, mais l'oralité socratique a fondé la rationalité occidentale.³¹²

Si nous considérons la tradition africaine orale actuelle nous dit Towa, nous rencontrons un savoir positif qui est important. On peut penser au savoir de la pharmacopée. Là on ne peut pas nier qu'il y ait un savoir positif important. Et ce savoir est oral. Par conséquent, Towa pense que l'objection que l'écriture soit nécessaire pour l'élaboration de la pensée soit valable.³¹³

Hountondji quoi qu'on pense est influencé par l'ethnologie coloniale dans laquelle, les sociétés humaines sont classées en société civilisée si elle a la culture de l'écriture moderne et en société primitive lorsque l'écriture est absente. Or tel que énuméré par les historiens à l'instar de Pirenne et Cheikh Anta Diop ci-dessus, l'écriture ne conditionne pas la production de la pensée philosophique. Car en ce qui concerne la production des pensées philosophique, l'oralité a toujours fait son chemin. Nous pensons ici à la Grèce antique avec la figure de Socrate qui en fait n'écrivait pas mais dispensait, des enseignements philosophiques. Alors on peut penser que interrogeant l'histoire dans les berceaux originels de la philosophie, nous constatons que l'écriture n'était pas un facteur déterminant de la production de la pensée philosophique. Plus encore, la philosophie se veut une pensée libre or dans la discussion sur la place publique de l'agora, nous voyons une sorte de débat oral sous forme d'échange pédagogique.

II. DELIT HOUNTONDJIEN DE L'ECRITURE.

1. L'idolâtréement de l'écriture

La compréhension qu'a Hountondji de l'ethnophilosophie suscite beaucoup de discussions. C'est pour cette raison que les ethnophilosophes accusent leurs contradicteurs de s'enfermer dans une conception européocentriste et élitiste de la philosophie qui fait bon marché des penseurs grecs. Ils accusent Hountondji de fétichisation ou d'idolâtrie de l'écriture. Le penseur François Kolman Dossou, dans son objection adressée à Hountondji, qualifie la position du béninois de « *délit de scriptophilie* »³¹⁴. On aurait même, du point de vue général, affaire à une hagiographie de la philosophie élitiste occidentale, une façon de

³¹² Ibid., p.19

³¹³ Ibid., p.20

³¹⁴ Ibid., p. 35.

militer consciemment ou non en faveur du néo-assimilationnisme culturel, corollaire achevé du néocolonialisme.

Pour ce faire, ni Hountondji ni Towa, ces hagiographes, n'ont pu en aucun moment classer le concept de philosophie dans la théorie marxienne de la pratique philosophique. Ils ont manqué de saisir le rapport existant entre leurs propres productions philosophiques et leurs positions d'intellectuels refusant le titre de philosophe aux personnes de provenance populaire. Ils adoptent l'idéologie élitiste de l'intelligentsia noire. La réaction forte de Hountondji contre la perspective ethno philosophique, nous enferme par ses excès dans une autre perspective non moins étroite. Le parti pris radical en faveur d'une pratique philosophique « pure » risque ainsi, en voulant nettoyer la pensée africaine de ses impuretés ethnologiques, de dessécher celle-ci, de la soustraire enfin de compte à tout enracinement nécessaire, à l'étude vivante de la réalité africaine. Est-ce de cette façon qu'ils pourront le mieux contribuer à l'enrichissement et au développement créateur de la pensée africaine ?

2. La scriptophilie

Le risque est gros d'ouvrir la porte aux « *philosophismes* » ou aux théoricismes «philosophiques » car on s'épuise à poser les pratiques, tout au moins à l'attention d'une fuite théorique de la « philosophie ». De même que l'ethnophilosophie africaine constitue une perte d'énergie chez les penseurs africains qui y ont investi leur effort théorique, de même un théoricisme philosophique qui ferait abstraction de la culture africaine serait stérile. Le débat autour de l'existence d'une philosophie est marqué par un certain européocentrisme. Tous les jugements se font à partir de la tradition philosophique occidentale. Il ne peut en être autrement puisque la majorité des penseurs a été formée dans les universités occidentales et qu'ils ont été conditionnés si bien que cette notion qui nous permet de nous interroger sur la philosophie, nous l'avons héritée de la tradition occidentale, depuis Platon et Aristote, en passant par René Descartes et Althusser aujourd'hui. Or cette conception est fautive en ce sens que la philosophie est d'abord égyptienne s'il faut croire les origines historiques de cette dernière.

Dans son ouvrage intitulé *Une saison de symphonie*³¹⁵, Ngal conseille qu'il ne faut pas que le discours soit paralysé par l'obligation de conserver ou de rompre le lien ombilical avec l'Europe ou l'occident. D'une façon ou d'une autre, la philosophie africaine est dans un cercle qui l'enferme et par conséquent ne permet pas de penser en toute sérénité. Hountondji

³¹⁵Ngal., *Une Saison de symphonies*

et Towa ont été occidentalisés plus que les occidentaux eux-mêmes. La dure réaction avec laquelle tous les deux ont traité l'ethnophilosophie vient sans doute du fait qu'ils sont occidentalisés. C'est pourquoi le Père Hebga critique dans un premier temps Hountondji et ses partisans proposent par la suite un dépassement de la querelle entre ethnophilosophes et anti ethnophilosophes. Meinrad Hebga dans « *éloge de l'ethnophilosophie* »³¹⁶ dit : partout la réflexion philosophique a été amorcée à partir des contes, mythes, croyances, pratiques, coutumes qui font la trame de l'existence quotidienne. Pourquoi d'ailleurs ne s'appuierait-elle que sur des textes plutôt que sur les faits ? Le camerounais nous dit que le philosophe s'interdit par paresse de faire un travail de terrain qui le confronterait au réel, sans l'enfermer nécessairement dans sa propre culture, dans la mesure où son raisonnement peut être comparatif et enrichi notamment par la pensée occidentale. Les auteurs qui critiquent l'ethnophilosophie manifestent un fétichisme de la rationalité, se valorisent avec arrogance de leur maniement de l'arme du colonisateur et renvoient à une norme aussi bien utopique qu'idéologique de la philosophie.

Le père Hebga trouve qu'en réalité, tous les penseurs négro africains (les soit disant philosophes et leur congénères qualifiés par eux d'ethnophilosophes) ont des points communs. Ce qui le pousse à faire l'analyse selon laquelle; puisque Alexis Kagame a fait un travail de « *subtilité de la glose* », pourquoi ceux qui comme lui font une analyse étymologique des langues négro africaines et étudient la mythologie bantoue sont taxés d'ethnophilosophes, alors que Towa, Hountondji (fervents de l'« *universel européen* ») sont des philosophes tout court. C'est pourquoi Hebga propose que, sans se laisser enfermer dans le ghetto ou dans le culte de la différence, les africains, partent de ce qu'ils sont et ce par des approches variées (ethnologie, histoire, géographie, linguistique, philosophie, théologie, étude de l'art, science, physique...). Les africains ont le droit et le devoir de réfléchir sur les problèmes existentiels à partir de leur propre expérience socioculturelle.

En vue de proposer un dépassement de la querelle entre les penseurs africains à propos de l'ethnophilosophie, Hebga procède par identification de la nature de la divergence entre les deux courants (ethnophilosophes et anti ethnophilosophes). Cette divergence réside selon lui dans l'idée que les uns et les autres se font de la philosophie et de ses normes. Or à ce sujet, l'abbé Tshiamalenga Ntumba³¹⁷ pense qu'il ne peut pas y avoir de réponse satisfaisante en ce qui concerne la définition de la philosophie puisque pour lui, il n'existe pas de philosophie

³¹⁶Meinrad. Hebga« *éloge de l'ethnophilosophie* » p23

³¹⁷ Paulin H.,, *op. cit*, p 35.

pure, sans contamination grammaticale, historique, géographique, linguistique. Autrement dit, aucune philosophie n'existe sans avoir une connotation locale. S'il existe une philosophie européenne, c'est parce que ce sont des européens ou des occidentaux qui l'ont forgée. Par conséquent, dire que l'ethnophilosophie de Tempels n'est pas une philosophie parce qu'elle a une connotation ethnologique, serait pour le défenseur de cette idée une vision obscure, à courte vue.

La philosophie depuis son existence du temps de Socrate part toujours de quelque chose qui est et s'exprime dans la langue de la localité dans laquelle ces hommes se sont adonnés à cette activité. De même en ce qui concerne la philosophie africaine, penser qu'elle est trahison de la vraie philosophie serait trahir sa propre culture, à la limite fuir son identité, refuser la valorisation de soi. En fait, ce que nous appelons philosophie même dans la culture occidentale est la recherche de la sagesse. S'il faut croire que l'ethnophilosophie n'est pas la philosophie, c'est dire également qu'en Afrique, les hommes ne cherchent pas la sagesse. Pourtant, l'être humain de par sa nature est à la recherche de ce qui est c'est-à-dire le réel. Et cette recherche est fondée dans l'élément de sa culture. Hebra s'aperçoit également du caractère aliéné de ces divergences. Pour lui, et comme conséquence de la colonisation, le négro-africain est structurellement aliéné aussi bien dans son immédiateté subjective que dans une illusoire prise de distance par rapport à l'occident ou dans une prise de conscience de l' « *en -soi, pour-soi et pour- autrui* ». Selon Hebra, la querelle en question a les caractères aliénants suivants : Tous ces philosophes négro-africains se servent des langues d'autrui pour s'exprimer. Or, on sait, depuis les Von Humboldt, que la langue a un caractère surdéterminant ; tous font référence aux prestigieux modèles occidentaux ; tous ont soif de reconnaissance octroyée par les maîtres européens.

Cette querelle manichéenne est inspirée par deux européens à savoir le belge F. Crahay et le français H. Maurier (auteurs de *philosophie de l'Afrique noire*). Le jésuite camerounais reproche aux courants critiques c'est-à-dire les anti-ethnophilosophes (Hountondji, Towa, Eboussi Boulaga), de brandir une pensée universelle de référence : la notion de pensée universelle, de théologie universelle n'a pas de contenu clair.

3. L'écriture une idéologie de domination

Toute pensée et toute théologie sont situées dans un espace, une époque, une culture, une ethnie, une tradition, une langue, une idéologie. C'est ce qui l'amène à dire ou à conclure que la pensée n'est ni universelle ni singulière, mais particulière et sous un certain angle

collective. Ceci pour réfuter la pensée de Hegel concernant la pensée universelle. C'est dans ce sens qu'Hubert Mono Ndjana dit que « *toute philosophie est ethnophilosophie car aucun philosophe ne néglige le problème de son terroir, de son ethnos moderne ou traditionnel* »³¹⁸. En fait, la pensée qu'Hubert MonoNdjana démontre ici, va dans le même sens que celle de Marx car ces penseurs croient que la philosophie tient compte de son environnement, de son contexte. D'où elle est le fruit de son temps comme le pensait Hegel. A. Sylla affirme avec force l'existence d'une philosophie wolof en ce sens que celle-ci provient de la tradition, de la culture bref des phénomènes socioculturels de ce peuple. Pour sa part, elle est matérialisée sous la forme d'une sagesse issue de la réflexion et de l'action de plusieurs penseurs et transmise sous la forme d'un système homogène qui apparaît comme ayant été élaboré par un seul penseur.

Cependant, dit-il, si on admet les spéculations des penseurs ioniens et les apophtegmes des Sept Sages comme des documents philosophiques, les ethnophilosophes auront raison d'exiger que les productions africaines soient considérées comme étant également philosophiques. Parce que cette sagesse véhicule également en profondeur quelque chose de philosophique. En effet, si les productions africaines ne sont pas considérées comme des productions philosophiques par l'occident, c'est simplement, de l'avis de Sylla, parce qu'ils sont dans une vision idéologique selon laquelle les africains n'ont pas la capacité de réfléchir rationnellement. Ceci depuis que Levy Brühl a taxé l'africain de primitif et de prélogique, et non parce que la tradition africaine n'a rien de philosophique. L'ethnophilosophie est la philosophie des africains.

Pour cette raison, Mamoussé Diagne qualifie la philosophie des anti ethno philosophes d'euro philosophie en ce sens qu'ils veulent copier le système européen et le coller à notre manière de penser, marxiste, non marxiste ou néo-marxiste. Il démontre dans son ouvrage *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire* en disant que s'interroger sur l'existence de la philosophie dans un milieu culturel caractérisé par l'oralité, c'est pour Mamoussé prendre en charge trois types de questions : quel est le contexte dans lequel se produit le discours ; quels procédés sont impliqués dans la production de discours et enfin quelle évaluation peut-on faire des effets de ce discours ? Dans son ouvrage *Critique de la raison orale*, il est établi qu'une civilisation qui ne dispose que la parole vive, met face à face des interlocuteurs physiquement présents. Pour élaborer, transmettre et conserver son savoir, la civilisation de l'oralité est contrainte de mettre en œuvre des stratégies spécifiques parmi les

³¹⁸ Hubert. M.N, philosophie africaine et formes symbolique, p.6.

plus importantes figure l'imageante (figure de style qui orne le langage avec des images) et le procédé de dramatisation.

Le propre de la fonction imageante est d'illustrer ou comme certains l'on dit de rendre « concret » la pensée. Le procédé de dramatisation quant à lui, vise par la mise en scène, à couler le sens dans une histoire où il est joué pour être testé et retenu. Ces deux procédés ont des vertus pédagogiques et mnémotechniques qui les rendent opératoires.³¹⁹

Considérons le proverbe. Comme discours élémentaire, il se caractérise par deux traits fondamentaux de l'oralité : la figuration liée à la fonction imageante et la brièveté qui obéit au principe d'économie. La mise en place d'une perspective fonctionnelle nous a permis de voir que le recours aux images a entre autres objectifs, celui d'illustrer et de concrétiser la pensée. Ainsi, on peut penser que les productions des penseurs traditionnels africains rappellent, à bien des égards, celles des anciens sages Grecs.³²⁰ Prenons l'exemple du proverbe ci après : « *les ânes préfèrent la paille à de l'or* »³²¹

Quant au second trait celui de la brièveté dans l'expression de la pensée, il est lié au principe d'économie. Ici il est tenu compte des capacités d'attention et de mémorisation de l'auditeur. Autrement dit, la formation du proverbe tient compte de la manière dont les interlocuteurs pourront intégrer cela à leur vie. La figure de Socrate pourrait dans une certaine mesure relever d'une civilisation de l'oralité.³²² Le fait qu'il n'ait pas écrit n'est pas seul en cause. Il y a le style même de dialogue dits « socratique ». Notons également l'exigence de répliques courtes chez Socrate et le contraste avec les longs développements des sophistes, mais aussi avec les textes plus tardifs de Platon. En bref on peut donc dire que la brièveté n'est pas une obligation impérative, mais plutôt une manière de nous éviter l'effort pour notre esprit à retenir les détails d'un long exposé. L'échange voudrait que chaque interlocuteur dise l'essentiel afin d'être compris.

Mamoussé en reprenant l'analyse faite par SAMB sur la brachylogie et la macrologie³²³ arrive au résultat suivant : la brachylogie est le fait de dire l'essentiel de la pensée dans des phrases courtes. Cette technique est celle du grand maître Socrate. C'est en ce sens qu'il « *implicitement, c'est la brachylogie qui est supposée être la manière*

³¹⁹ Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Edition Karthala 2009, p.34

³²⁰ Ibid., p. 37

³²¹ Ibid., p. 38

³²² Ibid., p. 54

³²³ Samb Djibril « Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon » 1985 *Revue philosophique de la France et de l'étranger* n° 3 pp 257-266.

socratique »³²⁴. La concision dans les propos échangés semble être une condition d'in dialogue bien conduit. Car comme le disait Socrate lui-même « *un homme sans mémoire, si on lui en dit trop, oublie quel l'objet de l'entretien* »³²⁵.

Pour Socrate, la macrologie présente un grave défaut qu'elle partage avec les livres. Des qu'on pose une question à quelqu'un, il s'en rend coupable puisque incapable de nous répondre. Pareil avec le livre. On croit trouver dans cette critique de la macrologie, les griefs formulés contre l'écriture. On peut donc dire que pour Socrate, puisque la mémoire est défaillante, il faut plutôt prôner la brachylogie au lieu de la macrologie. C'est le sens des dires de Socrate que rapporte Alcibiade l'un des plus grands inconvénients de la macrologie est de « *tirer en longueur jusqu'à ce que les auditeurs aient chance d'avoir oublié quel était l'objet de la question* »³²⁶. Parler de la philosophie, c'est faire de la brachylogie.

Certes l'oralité a des insuffisances mais elle a aussi ses méthodes qui lui permettent de conserver ses connaissances. C'est en ce sens que Mamoussé dans l'analyse qu'il fait au sujet des contes, nous rapporte que l'oralité a ses propres mode de développement de la pensée critique. C'est pourquoi il affirme la mise en « *épreuve expérimentale* » pouvait aller jusqu'à la mise en cause des valeurs dominante, si celles-ci sont affirmées dogmatiquement, sans tenir compte de la variété des contextes. La possibilité toujours ouverte de construire des « *anti-contes* ». ³²⁷ Autrement dit, pour Mamoussé, il peut avoir des contes contes, un proverbe peut avoir un autre proverbe qui dit son contraire. Cela montre que dans l'oralité, il existe de la dialectique qui est même la méthode par excellence de la philosophie.

Le même Diagne trouve que la démarche d'un Crahay est une stratégie coopérationnelle ou néocoloniale propre au corps professoral européen ou aux assistants techniques. Également, un autre penseur du non de Yaï Olabiyi accuse Hountondji de ne penser la production intellectuelle que sous l'angle de la « *propriété privée du Copyright* »³²⁸, or celle-ci est absente des sociétés africaines traditionnelles. Quant à I.-P. Laleye, il n'estime pas nécessaire de séparer le mythe du concept comme l'ont pensé les partisans de l'anti-ethnophilosophie pour faire émerger le discours philosophique. C'est pourquoi il se pose l'interrogation suivante :

³²⁴ Ibid., p.38

³²⁵ Ibid., (tiré de Protagoras 334 c-d)

³²⁶ Mamoussé, op, cit, p.39

³²⁷ Ibid., p.62

³²⁸G. Ngal, *une saison de symphonie*, Paris, l'harmattan, 1994, p 29.

« *Mais en vérité est-ce par le renoncement au mythe qu'on accède au mythe et à la philosophie ? Socrate et Platon, devrait-on dès lors convenir, sont restés au stade préconceptuel ! Car avait-on oublié l'importance des séquences mythiques dans les dialogues de Platon ?* »³²⁹

En effet, dans l'Égypte, tout était constitué sur les mythes, les penseurs tels que Socrate, Platon, ont été instruit en Égypte et si après leur savoir est considéré comme philosophique, pourquoi les mythes provenant de l'Afrique ne sont pas considérés au même titre ? Quant à Biyogo, il a la même préoccupation : « *Si les causes du commencement de la philosophie sont variables selon les cultures, les contextes et les époques, cela suppose nécessairement qu'il n'y ait pas une seule conception de la philosophie, mais qu'il y en ait au contraire plusieurs* »³³⁰. C'est pourquoi certains penseurs ont envisagé de modifier la définition de ce vocable. En effet, cette pensée rejoint celle de Heidegger et Marx en ce sens que la philosophie ne naît pas de rien comme nous l'avons dit plus haut, elle est le fruit de la réflexion des hommes ancrés dans une tradition ou une culture donnée. Par conséquent par cette philosophie, ils essaient de résoudre les problèmes de leur société et de leur époque.

Pour cela, la philosophie est donc l'ensemble de tout ce qui ressort de la culture. Dans l'histoire de la philosophie, nous voyons que Socrate a fondé la philosophie dite occidentale par une réaction contre l'art et la littérature qu'il jugeait sophistiqués et illusoire car il pensait que la forme artistique masque le plus souvent le contenu et devient par là un handicap pour la recherche de l'idée qui, étant abstraite, est d'un style avant tout prosaïque. Ainsi, dans son combat contre les artifices de la littérature, Socrate ira jusqu'à récuser l'écriture qui, dans sa fixité, tuerait la spontanéité et la vivacité de la pensée ; il ne pouvait laisser s'épanouir son ironie qu'à travers le dialogue maïeutique.

En fait, tout ceci pour faire comprendre que la vérité n'est pas consignée dans les livres, elle est dans le mouvement inquiet et intérieur de la recherche et de la réflexion, mouvement qui suppose un échange d'idées entre partenaires. En ce sens, la pensée transmise de génération en génération dans la tradition africaine a nécessairement quelque chose de philosophique.

³²⁹Tshimalenga, cité par Heidegger dans *L'Afrique de la raison Afrique de la foi*, p. 120. Tiré de www.congovision.com du Dr. Tedangalpotu Bembela.

³³⁰H. Mono Ndjama, « Philosophie africaine et formes symboliques », 1983, p 6 cité ici par M Diagne, in *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris-IFAN-Karthala, 2006, p 22.

La philosophie africaine, c'est la littérature philosophique africaine, souligne Hountondji. Cependant, un autre penseur comme Jacques Derrida pense que l'oralité a toute sa place dans la certification de la connaissance car, dit-il : « *le texte écrit paraît être simplement la transcription d'un énoncé précédemment oral, transcription qui ne modifierait en rien le contenu et la portée de cet énoncé* »³³¹. Pour cet auteur, le texte écrit simplement ne confère nullement un caractère scientifique à une pensée. Car on pourrait douter de sa scientificité en ce sens que toutes les paroles y contenues sont passibles de modification et de rectification. Pour Pierre Bamony, pour dépasser ces stéréotypes de Hountondji, la littérature n'est qu'un domaine particulier de l'expression africaine et la philosophie en est un autre. Et tous les thèmes ne peuvent s'inscrire dans le cadre de la littérature. Certes Hountondji précise que dans sa définition de la philosophie africaine comme une certaine littérature, seul importe le recours délibéré au qualificatif et non à sa valeur sémantique. A partir de ce moment, tout le travail consiste à savoir, selon lui, pourquoi ce qui a été appelé philosophie en Afrique diffère radicalement de ce qui l'est dans la tradition occidentale. Cependant, la philosophie n'est pas telle du fait de sa qualification par quelques esprits en quête de reconnaissance, mais elle couvre et épuise un champ spécifique de la pensée humaine sur la base d'exigences théoriques et méthodologiques propres. En effet, on taxe Hountondji de scriptophile à cause de son exagération dans la critique qu'il fait aux penseurs tels que Rousseau, Lévi-Strauss.

Il pense que :

*L'écriture apparaît comme la forme achevée du langage. La plus apte à remplir ces fonctions de stabilisations, de communication à travers le temps, d'assurance contre la mort. Le savoir scientifique, qui reste précaire aussi longtemps qu'il est individuel, ne peut se survivre et se transmettre comme une priorité permanente de l'humanité (ou du moins d'une société déterminée), que sous la forme de documents écrits*³³²

De ce constat, il ya un réel besoin d'initier le peuple à l'écriture. Plus les citoyens lisent et écrivent, plus l'Etat et son administration ce porte mieux, parce que leurs ordres et recommandations sont bien perçus et bien lus par ceux-ci. Ainsi la soumission du peuple devient une attitude consciente et morale. Sa fonction économique se trouve expliqué dans la pensée de Jean Baptiste Bainey lorsqu'il affirme :

Il n'y a pas seulement une mystification, il ya une fonction économique. Je crois que l'écriture économise, par exemple, l'énergie. Si on écrit un texte, on n'a pas besoin de le répéter toutes les fois que l'on veut communiquer. On n'est pas

³³¹G.W.F, Hegel, Histoire de la philosophie, p 39.

³³² Hountondji, Thèse de doctorat de 3^{eme} cycle, 1970, p. 263.

obligé de se déplacer chaque fois que l'on veut parler à quelqu'un. Dans l'Afrique traditionnelle on était par exemple obligé de se déplacer sur des centaines de kilomètres pour aller parler...³³³

III. PRIMAUTE DE LA PAROLE SUR L'ÉCRITURE

1. La conception antique de l'oralité et de l'écriture dans la transmission du savoir philosophique

La critique de l'écriture a pour corollaire un argumentaire qui vise la défense de la tradition orale, comme mode de transmission du savoir. En ce sens, il n'est pas banal qu'Aristote, au début de la *Métaphysique*, avance que la faculté d'apprendre n'est dévolue qu'aux êtres qui possèdent le sens de l'ouïe³³⁴. S'il est possible qu'Aristote fasse ici référence tout simplement aux premiers apprentissages des enfants, le passage mentionne cependant que nous partageons cette capacité avec certains animaux. Un passage similaire chez Lucrèce indique explicitement que les sourds ne peuvent apprendre des choses³³⁵, et Apulée affirme que l'ouïe permet d'apprendre la prudence et la sagesse³³⁶, ce qui invite à penser qu'Aristote établit un lien entre l'ouïe et l'apprentissage oral³³⁷. On retrouve d'ailleurs chez le même auteur des remarques adressées directement à l'auditeur, notamment dans les *Réfutations sophistiques* alors qu'il s'adresse à ses auditeurs à la deuxième personne du pluriel³³⁸. Dans un passage du livre α de la *Métaphysique*, l'auteur fait également usage du terme « auditeur » pour désigner l'élève³³⁹. L'écriture ne peut exister seule ; elle est subordonnée à la parole dont elle est le signe. Ce soutien à la tradition orale s'exprime tout particulièrement en ce qui concerne l'enseignement de la philosophie. C'est ainsi que la tradition philosophique antique défend énergiquement l'importance de la discussion, que ne permettent évidemment pas de manière intrinsèque les technologies de l'écriture. Autrement dit, l'oralité dans la tradition antique, était le moyen le plus adéquat, à la transmission de la pensée philosophique. En fait, le savoir est mieux assimilé par l'auditeur lorsqu'il est vivant c'est-à-dire de manière direct, et cela n'est possible que par l'oralité.

La perception selon laquelle c'est la discussion qui permet de faire des progrès relativement à l'acquisition de la sagesse est très répandue dans l'Antiquité classique. En

³³³ Ibid. p. 278.

³³⁴ A, 1, *Métaphysique* 980b21-25 : « la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe. » (trad. Tricot)

³³⁵ *De la nature*, V, 1045-1058

³³⁶ *De la doctrine de Platon*, I, 14.

³³⁷ L'ouïe, en effet, se distingue dans ce passage de la vue et des autres perceptions.

³³⁸ *Réfutations sophistiques*, 34, 184b6.

³³⁹ Aristote, *Métaphysique* α , 2, 994b32.

effet, d'une part, la tradition socratique définie par Platon dans le *Sophiste*, qui donne l'importance d'une relation privilégiée entre le maître et l'élève dans le cadre d'une école de philosophie, a eu pour effet de maintenir l'enseignement philosophique dans un cadre oral qui est défendu théoriquement.

2. L'oralité, source des échanges et des progrès.

L'idée selon laquelle il n'est pas possible de progresser en-dehors de la discussion semble assez répandue dans l'Antiquité, et s'exprime notamment par la popularité du genre du dialogue dans l'écriture philosophique, et de façon explicite par l'éloge de la discussion chez plusieurs auteurs. Il ne s'agit pas simplement d'une conception de la connaissance impliquant la reconnaissance de l'autre comme moment nécessaire de la validation de l'apprentissage, mais plutôt d'une conception de l'apprentissage dans laquelle il est impossible d'apprendre quoi que ce soit seul alors que la discussion permet non seulement qu'un individu enseigne ses connaissances à un autre, mais également que deux ou plusieurs individus fassent progresser leurs connaissances ensemble. La voix est considérée comme l'expression de la pensée de l'âme et est en ce sens propre à l'homme³⁴⁰.

L'enseignement oral a une force que l'écrit n'a pas ; ainsi, Sénèque rapporte avoir tiré profit d'une conversation à propos de la mort, car bien qu'il ait déjà lu ou entendu des pensées similaires, l'écrit ne possédait pas la même autorité qu'une véritable conversation avec un homme réellement touché par la mort³⁴¹. La discussion philosophique est par ailleurs perçue comme un plaisir dans la doctrine épicurienne³⁴². Cette préséance accordée à la discussion pourrait également expliquer qu'en tant que genre littéraire, le dialogue paraît avoir été particulièrement populaire dans l'Antiquité³⁴³. La faveur pour la tradition orale semble donc s'exprimer jusque dans le style des ouvrages écrits, qui cherchent à imiter la conversation, comme Aristote le fait remarquer à propos des dialogues socratiques³⁴⁴.

La méthode socratique telle que décrite dans les dialogues de Platon illustre très bien cette conception de l'apprentissage. En effet, si la discussion permet l'acquisition de connaissances, c'est parce que lorsque les gens parlent en leur propre nom, de manière

³⁴⁰ Plutarque, *Les opinions des philosophes*, 902b-c.

³⁴¹ Lettres à Lucilius, 30, 7

³⁴² D. L. X, 22 ; voir Rist 1980, p.125.

³⁴³ Non seulement chez les philosophes tels que Platon, Xénophon, Plutarque... mais également dans le champ médical : voir Dean-Jones 2003, p.113

³⁴⁴ Poétique, I, 1, 1447b10-12.

honnête, ils se mettent à l'épreuve les uns les autres, et que ce processus garantit d'une certaine manière la validité des discours :

Socrate... Ainsi des réunions de ce genre ... des banquets, si elles rassemblent des hommes doués des qualités que s'attribuent la plupart d'entre nous, n'ont nul besoin d'une voix étrangère, ni de poètes, qu'il est impossible d'interroger sur ce qu'ils disent : lorsqu'on les fait comparaître dans la discussion, la plupart du temps, les uns disent que le poète pense ceci, les autres que le poète pense cela, et on s'entretient sur une affaire impossible à prouver ; ce genre de réunions, les gens de bien les envoient promener, ils s'entretiennent entre eux, seuls, par leurs propres moyens, et c'est dans leurs propres discours qu'ils se mettent et se soumettent régulièrement à l'épreuve³⁴⁵.

La dialectique constitue ainsi la forme par excellence de l'apprentissage, parce qu'elle suppose que le répondant répondra honnêtement aux questions et sera donc capable de progresser grâce à l'aide de l'interlocuteur, ou même mieux, permettra à tous les participants à la discussion de progresser par leurs propres moyens. Même si l'honnêteté du répondant n'est pas un gage de succès³⁴⁶, et que bon nombre de dialogues se terminent sur une aporie, la dialectique est toujours présentée sinon comme une méthode susceptible de conduire à la connaissance, du moins une manière de se débarrasser d'opinions fausses, ce qui est déjà le premier pas vers l'acquisition de savoirs. En revanche, sans l'honnêteté du répondant, la dialectique n'est pas possible, car l'assentiment de celui-ci est nécessaire à la poursuite de la discussion, comme le note Aristote qui définit ainsi la dialectique dans les *Réfutations sophistiques* :

Mais la dialectique, elle est interrogative, alors que si elle démontrait, le questionneur ne ferait pas, sinon de toutes choses, du moins des principes premiers et des principes propres, l'objet de ses questions, parce que si le répondant ne les concédait pas, il ne disposerait plus des bases qui lui permettraient de poursuivre la discussion contre l'objection³⁴⁷.

L'assentiment sincère de l'interlocuteur, on le voit bien, est indispensable au bon déroulement du dialogue, et à la réfutation qui s'ensuit.

L'acquisition du savoir philosophique est alors enracinée dans la discussion, car il est impossible, seul, d'être à la fois celui qui pose les questions et celui qui y répond, sinon dans la mesure où la pensée est comprise comme un dialogue de l'âme avec elle-même, pour reprendre la formule de Platon dans le *Théétète*³⁴⁸, ce qui montre encore l'importance de

³⁴⁵ Platon, *Protagoras*, 347e-348a, trad. Ildefonse.

³⁴⁶ C'est ce que remarque l'Étranger d'Élée dans le prologue du *Sophiste*, 217d-218d.

³⁴⁷ *Réfutations sophistiques*, 11, 172a17-21.

³⁴⁸ 189e-190a. Chez Plotin, c'est même ainsi qu'est décrite la connaissance : VI, 9, 10, 5-8.

l'oralité dans la conception platonicienne de la pensée. On trouve même dans un dialogue apocryphe attribué à Platon l'idée selon laquelle les progrès sont liés à la discussion et même à la proximité physique:

Aristide...En ce qui me concerne, je n'ai jamais rien appris de toi comme tu le sais bien. Pourtant je faisais des progrès quand j'étais en ta compagnie, même si ce n'était que dans la même maison, et pas dans la même pièce. Et j'avais l'impression que les progrès étaient plus grands encore quand j'étais dans la même pièce et que je te regardais parler, que lorsque je portais ailleurs mes regards. Mais là où mes progrès furent les plus considérables et les plus nombreux, c'est lorsque j'étais étendu près de toi et que je te touchais³⁴⁹.

La conception de la transmission du savoir qui est exprimée dans ce dialogue paraît très importante en ce sens que la proximité permet de mieux apprendre.

Le caractère oral de l'enseignement de la philosophie apparaît alors comme indissociable de la méthode dialectique, qui suppose une interaction que ne permet évidemment pas le livre, mais que ne permet pas non plus l'écoute attentive d'un aède ou d'un maître. Dans la *République*, Platon définit d'ailleurs la dialectique comme la démarche suivante :

Socrate...chaque fois que quelqu'un entreprend par l'exercice du dialogue, sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est, et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même, il parvient au terme de l'intelligible, comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible³⁵⁰.

La compréhension du monde est donc intimement liée au dialogue ; celui-ci fait partie de la définition même de la démarche de l'acquisition de connaissance, qu'il s'agisse véritablement d'un dialogue parlé ou de la conception selon laquelle la pensée constitue une sorte de dialogue avec soi-même. Une des conceptions de la dialectique chez les Stoïciens fait d'elle une partie de la logique intimement liée à la discussion et au langage, d'une part parce que, comme l'observe Gourinat,

elle procède par questions et réponses, tandis que la rhétorique est une technique d'argumentation par discours suivis. Si l'on se réfère à l'absence de toute distinction entre traités de rhétorique et traités de dialectique dans le catalogue des écrits logiques (DL, VII, 189-198), on peut penser que c'est

³⁴⁹ Théagès, 130d-e, trad. Brisson

³⁵⁰ République VII, 532a-b, trad. Leroux, nous soulignons. Cela dit, il n'est pas évident que l'ascension vers le bien se fasse par un dialogue au sens le plus strict du terme ; il semble que l'on soit plus près ici de la compréhension de la pensée exprimée dans le Théétète, 189e-190a.

*l'application pratique (dialogue ou discours) qui distingue la dialectique de la rhétorique mais qu'il n'y a qu'une seule théorie logique*³⁵¹.

D'autre part, la théorie dialectique des Stoïciens, selon Diogène Laërce, comportait une première partie consacrée à la voix : « *La dialectique, selon eux, se divise en deux lieux, celui des signifiés et celui des émissions vocales* »³⁵².

Les qualités et défauts du langage sont alors traités relativement à l'intelligibilité de la phrase, ce qui est nécessaire si la dialectique doit enseigner à dialoguer, ce qui la distingue de la grammaire qui serait plutôt une théorie de la lecture³⁵³. Alexandre d'Aphrodise rappelle quant à lui que chez les Stoïciens, la dialectique est définie comme la science de bien parler³⁵⁴. La relation entre l'apprentissage et la parole semble donc chez eux encore plus évidente.

Cependant, même dans la tradition platonicienne, l'élève participe activement à son apprentissage par l'honnêteté avec laquelle il répond aux différentes questions qui lui sont posées et sans laquelle il est impossible pour lui de progresser. On voit ainsi dans *Hipparque*, un dialogue faussement attribué à Platon, Socrate qui explique à un disciple comment il doit répondre aux questions, et le texte, même s'il est apocryphe, paraît représentatif des conditions sur lesquelles reposent nombre de dialogues de Platon :

*Ne réponds pas ainsi au petit bonheur, comme si on voulait te jouer un mauvais tour, mais fais-le en me prêtant attention, comme si je posais ma question en revenant au point de départ de l'entretien. [...] Allons, tu ne vas pas essayer, toi qui es encore si jeune, de me tromper, moi qui suis déjà vieil homme, en me répondant comme tout à l'heure, quelque chose dont tu n'es pas convaincu ; dis-moi ce que tu considères être vrai*³⁵⁵.

Celui qui répond doit en quelque sorte s'investir dans sa réponse, sans quoi l'entretien n'est pas valide. Il faut être de bonne foi, sans quoi l'entretien n'a aucune valeur, et on peut penser que c'est là l'origine du malaise et de la violence exprimées dans le *Gorgias*. Calliclès n'est pas un interlocuteur de bonne foi, comme il l'affirme lui-même : « *je te concède même tout ce que tu veux, afin que notre discussion s'achève, et pour faire plaisir à Gorgias* »³⁵⁶, et pour cette raison, il n'y a pas de progression possible. Socrate se défend d'être lui-même un

³⁵¹ Gourinat 2000, p.69.

³⁵² 0 Diogène Laërce VII, 43-44 (Long et Sedley 31A), trad. Brunschwig et Pellegrin.

³⁵³ Gourinat 2000, p.137-140.

³⁵⁴ *Sur les Topiques d'Aristote*, I, 8-14 (Long et Sedley 31d).

³⁵⁵ 225b-226a, trad. Brisson. Brisson (2001, p.213) interprète dans le même sens deux passages du *Gorgias* : 475d-e, où Socrate demande à Polos de lui répondre sincèrement, comme à un médecin, et 521a, où Socrate demande à Calliclès de lui fournir une réponse acceptable et sincère

³⁵⁶ 501c-d, trad. Canto-Sperber.

interlocuteur de mauvaise foi, alors qu'il est accusé de l'être à quelques reprises dans le corpus platonicien³⁵⁷. D'ailleurs, le Socrate de Platon semble considérer la dialectique comme la meilleure manière d'apprendre, et souligne que c'est pour cela qu'il interroge ceux qui sont savants³⁵⁸ : c'est en posant des questions que l'on apprend, et la nécessité de discuter de bonne foi s'applique autant à celui qui interroge³⁵⁹ qu'à celui qui répond :

Nous pensons en effet qu'il faut parler franchement, du moins avec vous. Car il y a des gens qui se moquent de ce genre de choses, et si d'aventure quelqu'un leur demande conseil, ils ne répondront pas ce qu'ils pensent, mais, cherchant à deviner la pensée de celui qui les consulte, ils tiennent des propos qui ne correspondent pas à leur opinion personnelle. Quant à vous, nous estimons que vous êtes en mesure aussi bien de connaître le sujet, que de nous livrer votre sentiment sur ce que vous connaissez à fond; c'est pourquoi nous vous avons conviés à nous conseiller sur le sujet que nous sommes sur le point de vous communiquer³⁶⁰.

Aristote comprend également de cette manière l'habitude de Socrate de poser des questions sans y répondre, puisqu'il disait ne pas savoir. La dialectique n'est pas utile uniquement de manière abstraite, pour l'acquisition de la science. En effet, dans la perspective platonicienne, elle sert également à surveiller et valider l'ouvrage du législateur ; celui qui utilise les lois, c'est celui qui sait à la fois interroger et répondre, c'est-à-dire le dialecticien ; or, c'est à l'utilisateur qu'est dévolue la capacité de juger de la qualité d'un ouvrage³⁶¹. Les lois justes nécessitent donc une certaine forme d'oralité qui garantit leur valeur.

Par ailleurs, il semble vraisemblable que les écoles de philosophie hellénistiques, qui insistent sur le caractère pratique du savoir philosophique, considèrent les progrès philosophiques inhérents à l'action³⁶². L'écriture n'est alors rien au regard de celle-ci.³⁶³ L'apprentissage philosophique ne peut exister hors de la discussion, parce que la philosophie est un savoir pratique que l'on doit exercer dans ses interactions avec les autres³⁶⁴. Tant que l'on reste seul, que ce soit parmi ses livres ou dans la réflexion, et que l'on refuse de

³⁵⁷ Voir par exemple Hippias mineur, 373b.

³⁵⁸ Hippias mineur, 369d-e ; 372b-373a

³⁵⁹ Car l'honnêteté du répondant ne peut suffire à atteindre la vérité si le questionneur pose des questions ambiguës et piégées, ce qui arrive, comme le remarque Aristote (Réfutations sophistiques, 17, 175b10-14). Voir Brisson 2001, p.215, qui donne notamment l'exemple de l'Euthydème (295a-296c), où Socrate refuse justement de répondre sincèrement à des questions piégées.

³⁶⁰ Platon, Lachès, 178a-b, trad. Dorion.

³⁶¹ Cratyle, 390c-d. C'est sans doute là une des raisons pour lesquelles il est souhaitable que les philosophes, à qui est réservé l'apprentissage de la dialectique, dirigent la cité, comme Platon l'exprime dans la République VI.

³⁶² Arrien, Entretiens, I, 4, 15-23 ; I, 10, 8 ; Lucien de Samosate, Le Banquet ou les Lapithes, 34.

³⁶³ Plutarque, Pompée, X, 3.

³⁶⁴ Arrien, Entretiens, II, 10, 30 : « Ainsi donc, tant que nous discutons, nous faisons des progrès, mais en-dehors de là, pas le moins du monde. » (trad. Souilhé modifiée).

l'éprouver dans l'action, il est donc impossible de mesurer si l'on est capable d'appliquer le savoir acquis en théorie et le savoir n'est pas considéré comme acquis³⁶⁵. Les actes, ainsi, doivent correspondre aux écrits³⁶⁶. C'est d'ailleurs l'un des reproches qu'adresse Aristote aux sophistes, puisque ceux-ci prétendent enseigner ce dont ils n'ont aucune expérience pratique³⁶⁷. L'action a même préséance sur la parole quand il s'agit d'évaluer la progression du philosophe, comme le souligne Sénèque :

Repasse en ton esprit ces maximes que tu as souvent entendues, souvent prononcées (saepe audisti, saepe dixisti). Mais les entendais tu, mais les prononçais-tu (sed an uere audieris, an uere dixeris) avec sincérité ? Prouve-le en les mettant en pratique. Car il n'est rien de plus honteux que l'imputation, souvent dressée contre nous, de manier le langage (uerba) de la philosophie, non les actions (opera) qu'elle inspire³⁶⁸.

La situation est encore pire lorsqu'il s'agit de l'écriture, puisque, comme Sénèque le souligne plus loin dans la même lettre, s'il est honteux de mentir à l'oral, il l'est encore plus de mentir à l'écrit³⁶⁹. En ce sens, la discussion constitue l'épreuve minimale à laquelle on doit soumettre les nouvelles connaissances afin de mesurer les progrès de l'élève. La connaissance pratique est valorisée au détriment de la connaissance théorique qui peut être exprimée par l'écriture ou la représentation graphique, et ce dans les domaines les plus variés : par exemple, la visite des lieux supplante aisément la lecture de cartes lorsqu'il s'agit d'acquérir une connaissance géographique³⁷⁰.

Enfin, aux yeux des philosophes anciens, tout n'est pas bon à écrire, parce que certaines choses supposent un contact direct avec l'interlocuteur. Comme le remarque Sénèque,

³⁶⁵ Arrien, *Entretiens*, II, 4, 1-11 ; II, 21, 9-10 : « Ne suis-je pas par hasard moi-même l'un d'entre eux ? Quelle idée dois-je avoir de moi-même ? Comment est-ce que je me conduis ? Est-ce vraiment comme un sage ? Est-ce vraiment comme un homme qui se possède ? Puis-je dire, moi aussi, que j'ai été préparé à toute éventualité ? Ai-je, comme il convient à un homme qui ne sait rien, la conscience que je ne sais rien ? Vais-je à mon maître comme aux oracles, prêt à obéir ? Ou moi aussi, plein de morve, ne vais-je à l'école que pour apprendre l'histoire (des doctrines) et pour comprendre des livres que je ne comprenais pas auparavant, et, le cas échéant, pour les expliquer aux autres ? » (trad. Souilhé). On retrouve la même idée chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179a18-23 : « La vérité cependant, dans les domaines qui regardent l'action, se juge d'après les faits, c'est-à-dire sur le mode d'existence en question, car c'est là que se trouve le critère déterminant. Il faut donc considérer les propos tenus antérieurement en les rapportant aux faits, c'est-à-dire au mode d'existence en question. Et s'ils sont en harmonie avec les faits, il faut les accepter, mais en désaccord, il faut penser que ce sont des arguties. » (trad. Bodéüs)

³⁶⁶ Plutarque, *Lysandre*, XXVII, 7. Ce passage n'exprime pas cette pensée de manière théorique, mais laisse plutôt entendre que les actes ne suivent pas nécessairement les écrits.

³⁶⁷ *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181a9-15.

³⁶⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24, 15, trad. Noblot

³⁶⁹ *Idem* 24, 19.

³⁷⁰ Plutarque, *Philopoemen*, IV, 6-9.

Un médecin ne saurait par correspondance préciser les heures de l'alimentation ou du bain : le pouls est à tâter. [...] La question des usages, des devoirs prête à des consultations générales et par commission verbale et par écrit ; ces sortes d'instructions sont faites pour les absents et même pour la postérité. Mais le moment opportun et le choix des moyens ne se prescriront jamais à distance : il s'agit de raisonner directement avec les faits³⁷¹.

Cette comparaison avec la médecine n'est pas sans rappeler Platon, qui, dans le *Politique*, montrait que si le médecin peut laisser une prescription écrite à son patient, celle-ci est susceptible de devenir caduque et doit être révisée régulièrement³⁷². Par ailleurs, les écrits peuvent et doivent être compris en fonction de la situation du lecteur philosophe, qui tire d'eux des indications générales sur la manière dont il doit agir et qui constitue l'essentiel de l'expression de la philosophie.

On retrouve dans la tradition philosophique d'autres indices montrant que certains savoirs doivent être transmis oralement. On retrouve cette idée dans *l'Éryxias*, un dialogue de la période hellénistique qui a été attribué à Platon, où l'auteur affirme que l'acquisition de la vertu se fait dans un cadre oral³⁷³, ce qui n'est pas banal : la vertu n'est pas la première connaissance venue. Xénophon affirme quant à lui que

« les meilleurs professeurs sont ceux qui se servent le plus de la parole, et que ceux qui connaissent le mieux les sujets les plus importants sont ceux qui en discutent le mieux »
³⁷⁴.

L'apprentissage et la connaissance semblent donc s'exprimer le mieux par la parole, et il semble bien que Xénophon entend par là un enseignement oral, puisqu'il oppose la parole au fait de garder le silence.

3. La préséance de l'oralité sur l'écriture selon J. Derrida

Par-delà l'aspect étroit de l'écriture phonétique, alphabétique, Derrida remet en cause la conception que font Hountondji et Goody de l'écriture. Nous savons avec quelle vigueur ce dernier dans *De la Grammatologie* dénonce l'ethnocentrisme occidental, qui a érigé l'écriture alphabétique, c'est-à-dire occidentale par excellence, en modèle universel de l'écriture en général, au point où l'on a bafoué toutes les connaissances ancestrales basées sur l'oralité. On

³⁷¹ *Lettres à Lucilius*, 22, 1-2, trad. Noblot.

³⁷² *Ibid.*, 295c-e.

³⁷³ 404c-d : « Socrate ... Par conséquent, l'ouïe nous paraît bien être l'une des choses qui sont utiles à l'acquisition de la vertu, s'il est bien vrai que c'est au moyen de l'ouïe que la vertu est enseignée et que nous nous servons de ce sens pour apprendre. » (trad. Brisson)

³⁷⁴ *Mémorables*, III, 3, 11, trad. Dorion.

aurait même tenté de remettre en cause cette figure discriminatoire en décrivant qu'après tout, la parole est aussi une forme d'écriture. Pour Derrida, l'attitude classique a été définie une fois pour toutes dans le *Phèdre* de Platon. L'éloge de la parole et la condamnation de l'écriture y ont un accent à la fois éthique et métaphysique. Le logos ne peut se saisir lui-même, se produire comme auto-affection qu'à travers la voix. Celle-ci se vit comme exclusion de l'écriture.

Le livre ne parle pas, il est mort, il ne répond pas à celui qui l'interroge. « *Son père n'est pas là pour le défendre* ». C'est-à-dire son auteur car, il faut le dire, tout est mis par écrit, par conséquent, le livre ne parle plus. C'est dans ce sens que Derrida parle de la mort du père du livre.

Si la parole est immédiate, l'écriture quant à elle est médiante : elle n'est que la «représentation», le signe de la parole absente. C'est encore ce que redira Ferdinand de Saussure, le fondateur de la linguistique moderne en ces termes : « *Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts : l'unique raison d'être du second est de représenter le premier* »³⁷⁵. En effet, l'écriture de l'avis de l'auteur de *de la grammaire* ne représente rien d'autre que la pensée elle-même. Autrement dit, si la parole qui est véhiculée par l'écriture n'existait pas, cette dernière n'aurait pas également de sens. C'est en ce sens que dira Joseph de Maistre, faisant un étonnant éloge du *Phèdre*, dira que, l'écriture déforme et tue; elle est contraire à la vie. A la coutume et à la tradition orale, elle oppose le droit écrit, qui est la mort de la société. Dès que paraît l'écriture, le lien interhumain disparaît, la société est déconstituée. Il ajoute : « *On n'écrit pas dans les âmes avec une plume* »³⁷⁶. Pas davantage dans l'âme sociale. Ceci pour donner la place de la parole ou de l'oralité dans la transmission des savoirs. Il va plus loin en disant, le Christ, parce qu'il est pure présence, n'a rien écrit. Toujours l'écriture est dénoncée comme disparition de la présence naturelle : elle n'est qu'un effort second et dangereux pour se réapproprier symboliquement la présence.

Dans son ouvrage intitulé : *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau fait une analyse capitale de la coexistence de parole et de l'écriture, ne serait-ce que par la manière dont il mêle confiance et défiance à l'égard de la parole. Certes, il répète le mouvement inaugural du *Phèdre* et dit que l'analyse de la pensée se fait par la parole et l'analyse de la parole par l'écriture. L'art d'écrire n'est qu'une représentation médiante de la pensée. Aussi Rousseau

³⁷⁵Ferdinand de Saussure « Cours de linguistique moderne »

³⁷⁶A. Sylla, la philosophie morale des wolofs, Dakar, Sankoré, 1978, p.24 cité par Dr Tedanga
www.congovision.com

condamne-t-il l'écriture comme destruction de la présence et maladie de la parole. En fait, pour donner sens à cette forme qu'il qualifie d'écriture, Rousseau dit :

On pourrait être tenté, au nom d'une réaction légitime contre cet ethnocentrisme, de dire qu'après tout la parole est aussi une forme d'écriture, et que ses plus belles inventions, transmises oralement de père en fils et prodigieusement conservées dans la mémoire des peuples dits sans écriture, n'ont rien à envier aux inventions, transmises par voie d'archive sous forme de documents visibles, matériels, manipulables...³⁷⁷

Il faut dire que la tradition orale est un commencement d'écriture car à chaque peuple son histoire et sa culture qui lui sont propres. La parole, comme l'a si bien dit Derrida, suppose une articulation, un contraste phonologique, donc un jeu de différences. Wittgenstein quant à lui dira que la parole qui n'est autre, en substance, que le jeu voire de l'écriture et la parole transmise, véhiculée de père en fils sans le support de l'archive, n'est possible qu'à partir d'autres procédés qui concourent à la réussite de la mnémotechnique⁶⁴. Cette technique joue selon l'auteur le rôle d'un adjuvant de la mémoire et ce procédé joue également le même rôle que l'archive ou le document.

En fait, l'auteur de *De la Grammatologie* pourra séduire mais il n'a fait que reculer le problème en ce sens que si l'on supprime l'opposition classique entre la parole et l'écriture et si l'on affirme que l'écriture au sens courant, n'est qu'un tableau dérivé d'une archi-écriture qui opère également dans la parole, alors de l'avis de Derrida, le problème reste posé est-ce ces deux modes ou formes d'écriture sont rigoureusement équivalents. Est-ce qu'ils jouent le même rôle et produisent les mêmes effets dans l'histoire de la culture ? Pour Derrida, à aucun moment il ne peut y avoir équivalence. Aussi accepterait-il de réduire l'écriture empirique à une simple caractéristique de la parole, à une simple transcription d'une pensée probablement accomplie et en pleine possession d'elle-même ? ou encore se permettra-t-il de considérer une technique dérisoire sans effet sur lequel elle s'applique ? En réponse à ces inquiétudes, il pense que ce n'est pas possible et nous met en garde expressément contre l'écriture empirique.

En l'identifiant très rapidement comme la thèse centrale d'une idéologie déterminée, qu'il appelle le logocentrisme : idéologie selon laquelle le logos, ou parole, serait la forme la plus accomplie du langage et l'écriture une simple technique de conservation ou de mémorisation ; idéologie selon laquelle la parole serait antérieure à l'écriture, à toute écriture

³⁷⁷Yai, Olabiyi. Babalola, Art cit « théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative » (critique de Hountondji, Towa et les autres) dans *Présence Africaine*, n°108 p 76.

concevable. Pour Derrida ce «*logocentrisme*»³⁷⁸ ou («*phonocentrisme*») est la forme la plus ancienne de la civilisation occidentale. L'on peut se permettre de dire que ce serait un préjugé universel sans doute lié aux exigences de la vie en société comme telle.

Cependant faute de rejeter systématiquement l'ethnophilosophie sans proposer quelque chose de concret dans la démarche de réappropriation de l'héritage culturel africain, la démarche hountondjienne appelle à des réserves. Certes, il assigne aux philosophes africains le rôle de restituer la pensée de l'Afrique précoloniale. Cependant, aucune démarche théorique, méthodologique n'est avancée. En sorte que l'auteur peut sembler avoir critiqué pour critiquer. D'autre part, il y a lieu de procéder à une remise en question de l'hypothèse de départ même de Hountondji ; en l'occurrence celle qui consiste à faire de la philosophie africaine l'ensemble des textes écrits par des africains et qualifiés par leurs propres auteurs de philosophiques. A première vue, cette hypothèse centrale dans la position de Hountondji semble constructive, car on ne peut nier qu'il existe dans le champ littéraire africain une abondante littérature qui se qualifie de philosophique.

Cependant, à y regarder de près, la réduction même de la philosophie à une simple littérature pose problème. Des problèmes d'autant plus lourds que dans une certaine mesure, ils fondent et légitiment les préjugés des occidentaux sur la prétendue incapacité des africains à discourir sur le mode de leur philosophie. Attendu que dans cette littérature, Hountondji ne prend en compte que la littérature écrite, qu'il érige en condition sine qua non de toute philosophie. Cependant, si la philosophie n'est qu'écrite, toute l'Afrique précoloniale en est ipso facto exclue. En réalité, le problème crucial ici est celui de savoir ce qu'est la philosophie elle-même pour que l'ethnophilosophie n'en fasse partie. Et dans ce débat, le moins qu'on puisse dire est que les perspectives restent ouvertes.

Même les européens qui se targuent d'avoir inventé la philosophie, qui crient sur tous les toits que tout autre peuple qui se mêlerait de philosophie s'aventure sur un terrain qui n'est pas le sien, ne se sont jamais entendus sur la définition de celle-ci qui ferait l'unanimité de tous les courants philosophiques, de toutes les époques philosophiques etc. C'est pourquoi la définition que Descartes a de cette dernière diffère de celle de Kant par exemple. Hountondji a en réalité simplement fait ressortir une certaine vision de la philosophie qui, elle-même, ne fait pas l'unanimité. Il s'inspire des travaux d'Althusser. D'où la pertinence de la critique de

³⁷⁸I. P. Laleye cité par Botolo, dans « *la philosophie en Afrique. Pour un renouvellement de la question* » dans *zaïre-Afrique*, n°85, mai 1974. M.M.D., art. Cité, p 2.

Pathé Diagne selon laquelle Hountondji reprend et compile aveuglément les thèses de son maître de la Rue d'Ulm sans les mettre en rapport avec les autres grandes conceptions philosophiques. De plus, l'un de ses objectifs dans son ouvrage était de montrer que la philosophie est une histoire ; c'est-à-dire qu'elle est condamnée constamment à évoluer par dépassement dialectique.

On pourrait donc lui demander pourquoi ce processus de dépassement dialectique doit s'arrêter avec Althusser. Doit-on comprendre que l'histoire de la philosophie s'arrête avec Althusser ? En effet, lorsque nous regardons de près la querelle sur l'existence de la philosophie en Afrique, et qu'il faut en croire les tenants de l'écriture, nous avons l'impression que tout fonctionne comme si l'Afrique précoloniale avec ses civilisations orales passe comme n'ayant pas de philosophie. Cet argument lui-même découle de la conception hountondjiënnne selon laquelle, la philosophie pourrait être essentiellement un discours sur la science. Et comme pour lui, la condition d'existence de la science, c'est l'écriture, alors l'Afrique ne peut avoir de philosophie ni de science. Il tient cette position de son maître de la rue d'Ulm auquel nous avons fait allusion ci-dessus, qui pensait que la philosophie doit être essentiellement un discours sur la science. Un tel point de vue sur la philosophie mérite qu'on s'y attarde.

L'écriture présente certes des avantages ci-dessus soulignés par l'auteur dans le chapitre deux précisément, comme support de conservation de la pensée, qui, par ce fait même, sort du cadre de la mémoire pour être soumise à une interrogation, à une critique lucide. Cependant, l'écriture elle-même est-elle aussi parfaite pour que son absence en philosophie lui enlève ses lettres de noblesse ? D'abord dans l'histoire de la philosophie occidentale elle-même qui sert de modèle à la conception hountondjiënnne de la philosophie, celle-ci a-t-elle toujours été un discours sur la science ? Un coup d'œil jeté sur l'histoire de la philosophie en occident montre que la philosophie n'a pas de tout temps été un discours sur la science. Plus précisément il est question de grandes conceptions de la philosophie.

A chaque grande conception de la philosophie correspond une certaine manière d'envisager sa définition. Par conséquent, la conception de la philosophie qui fait d'elle un discours sur la science n'est en réalité qu'un moment du débat sans cesse évolutif qui pose la grande question de la définition de la philosophie. Dire de la philosophie qu'elle ne doit être qu'un discours sur la science c'est la réduire à l'épistémologie. En outre, il ne serait pas inutile d'analyser l'écriture que Hountondji érige en condition de la science et par ricochet de

la philosophie africaine afin de l'éprouver dans sa capacité d'être la condition de toute science. L'écriture elle-même n'est qu'une manifestation parmi tant d'autres de signes conventionnels, de collecte, de transmission de la pensée. D'où elle est considérée comme un instrument idéologique. Du reste tout signe est arbitraire. Au sens où entre l'objet, le signifié et le mot, le signifiant, il n'y a pas de lien nécessaire. Quel lien existe-t-il entre « arbre » la chose et le mot qui la nomme ? Autrement dit, entre le mot « *arbre* » qui n'est en dernier ressort qu'une succession de lettres à qui on a conventionnellement et par là même arbitrairement donné un sens, et la chose physique, concrète « *arbre* », quel lien de nécessité existe-t-il ?

Visiblement aucun, car la chose désignée selon que l'on passe d'une langue à une autre est appelée différemment par des mots qui n'ont aucun rapport de consonance. Les mots « carré » ou « rectangle » par exemple qui désignent ces figures géométriques ne sont pas carrés ou rectangulaires. Il n'y a aucun rapport de ressemblance monographique entre un mot et sa forme graphique, entre l'écriture et la pensée. Bref l'écriture n'a de sens que dans un système de conventions établies dans lesquelles tel signe renvoie à telle réalité concrète. De plus, telles que les choses fonctionnent de nos jours, il y a lieu d'émettre quelques réserves sur l'écriture en tant que mode absolu de collecte et de transmission de la pensée.

La parole est douée du pouvoir créateur. Elle revêt une importance ontologique car s'identifiant à l'homme et primordiale. Cette parole est d'autant plus vivante qu'elle concerne non seulement l'homme mais aussi les minéraux, les animaux, les végétaux, bref toute la nature. A travers l'usage de la langue, le monde africain a pu maîtriser la pratique de l'écriture scientifique bien avant le monde européen. A en croire Cheikh Anta Diop :

C'est une langue africaine typiquement nègre qui a été la plus anciennement écrite dans l'histoire de l'humanité. Il y a de cela 5300 ans, en Egypte, tandis que, les plus anciennes attestations antérieures d'une langue indo-européenne (le hittite) remontant à la XVIIe dynastie égyptienne (1470 avant JC)
379

Pour cela, l'influence de la parole dans la culture africaine est déterminante. Si donc tel est le cas, peut-on encore accorder du crédit aux affirmations de Hountondji taxant l'oralité comme la voie de la perversion et de culture anti philosophique ?

Hountondji et les autres défenseurs de l'écriture semblent ne pas voir que la transposition de l'écriture comme moyen de conservation et de vulgarisation du savoir en

³⁷⁹ Cheikh Anta Diop, *civilisation ou barbarie*, présence africaine, Paris 1981, p 276.

fonds de commerce rend d'avance suspectes certaines philosophies de l'écriture ou écrites. Ces deux dimensions de l'écriture livresque montrent qu'elle est certainement importante en science et en philosophie, mais de là à en faire la condition de toute philosophie en Afrique, il y a un pas sur lequel il faut méditer avant de le franchir. L'oralité comme genre de vie est aussi riche que la vie elle-même ; elle est un mode de vie, une philosophie de l'existence qui induit un mode de production, régi par un mode de fonctionnement basé sur l'échange qui vise avant tout l'équilibre social, base de l'organisation socio politique, économique et culturelle réussie. Autour donc de l'oralité gravite une idéologie de l'expression de la production, de la représentation philosophique, religieuse, expression de la volonté populaire, telles qu'elles se dégagent des contes, des chants, des chansons et chansonnettes, dont le tout forme le terreau d'une véritable littérature véhiculant une somme de préceptes qui, en contexte d'oralité, sont des chemins de socialisation et d'humanisation de l'homme .

L'oralité est un système de pensée autonome avec ses propres méthodes de fonctionnement et ses moyens propres de conservation des connaissances, des savoir-faire et du savoir-être ; elle rend compte de l'organisation socioculturelle et de la mémoire des sociétés de l'oralité dans le monde dont la mémoire ne fonctionne pas de la même manière que celle des « *sociétés graphématisées* »³⁸⁰(S.Auroux). Ici, dans les sociétés non « *graphématisées* », ce qui conserve c'est paradoxalement l'oral. C'est par la tradition orale en effet que la transmission du savoir et des savoir-faire a été toujours assurée de génération en génération ; et que les « *sociétés de l'oralité* » ont su conserver et ont su transmettre l'histoire de leurs peuples, en s'appuyant sur leur mémoire et cela depuis toujours. Les activités purement orales se transforment dans les « *Civilisations de l'oralité* » en textes qui s'épellent, se scandent par la parole. À l'instar des textes écrits, ces textes oraux ont un langage. Ils parlent et célèbrent les valeurs sur lesquelles ces sociétés reposent : l'oralité devient orature, c'est-à-dire littérature, les langues ici jouant un rôle prépondérant dans ce processus de transmission et de célébration des valeurs les plus hautes de la société. Le texte est un écrit centré autour d'un « *conservateur* » (au sens bibliothécaire du terme), en l'occurrence le griot, maître de la parole.

C'est le griot qui est le dépositaire des savoirs anciens et présents ; il est la mémoire vivante qui stocke les informations et les livre le moment venu. Certes il est vrai que les sociétés africaines n'ont pas écrit (au sens actuel du terme) en toutes leurs parties, parce que l'Afrique avait fait dans sa totalité une expérience rationnelle de vie suffisamment probante et

³⁸⁰J. Derrida, « *De la grammatologie* » cité par Hountondji dans sur « *la philosophie africaine* » p 132.

féconde qui n'avait pas besoin au sens de Rousseau, semble-t-il, que l'on développât immédiatement ce moyen de conservation et de transmission de la parole. Car ici, la parole proférée, dite et reçue, enregistrée, conservée, répétée et transmise de génération en génération, sans d'autre support que la parole elle-même, bénéficiait de toute l'efficacité nécessaire à son expression et à sa conservation. Autrement dit, pour être efficace, la parole proférée n'avait besoin de support autre qu'elle-même.

Donc on n'est pas dans le vrai quand on prétend, comme Hountondji que ces civilisations, qui ont excellé dans l'art de la parole maîtrisée et en ont tiré toutes les conséquences pour leur existence, ont ignoré l'écriture au sens de support de contextualisation de la parole, comme ce qui stabilise. Or selon Socrate, la parole ou le discours permet l'échange, la discussion, le débat contradictoire, fondement de sa maïeutique. On pourrait dire avec Heidegger que la parole est le berger du logos ; elle en constitue la manifestation vivante. La tradition orale selon le penseur kenyan, Henry Odera Oruka, est très habile à transmettre la pensée philosophique. C'est ce qu'il tente de démontrer dans son analyse.

En fait, d'après Oruka, la philosophie africaine est constituée non pas par les données de la culture, ni même par des pensées collectives, mais par la manière dont certains individus analysent leurs propres cultures, à la lumière de leurs propres expériences de la vie, et surtout, dans le fait même de communiquer ces pensées, de les argumenter, de les justifier et de les soumettre à la discussion. La philosophie africaine est d'abord de la philosophie avant d'être africaine. Elle est de la philosophie parce que le premier critère est celui de la capacité d'analyse critique des données d'une culture quelle qu'elle soit. Les données qui constituent la matière de ces analyses critiques sont celles d'une culture particulière. Et l'expérience à partir de laquelle ces données sont analysées sont celles de personnes certes enracinées dans leurs terroirs, mais usant de leur capacité d'interprétation et d'analyse critique. Ce qui est transmis dans ce cas, c'est davantage l'activité interprétative elle-même que l'objet de l'interprétation. Par ailleurs, Oruka ne voit aucun problème à ce que cette activité interprétative se nourrisse des éléments provenant d'autres traditions de pensée, ainsi que le soulignent bien Kwasi Wiredu et Kwame Gyekye dans *Person and Community*³⁸¹.

Sur l'opposition entre traditions orales et traditions écrites. Dans la transmission de la pensée philosophique, les traditions orales occupent une place prépondérante. Un texte écrit

³⁸¹ Wiredu, Kwasi and Kwame Gyekye (1992), *Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies*, New York, Council for Research in Values and Philosophy.

ne devient philosophiquement intéressant (transmissible) que lorsqu'il est discuté. Le cadre idéal de la discussion c'est la communication orale et non des échanges de textes. C'est pourquoi malgré le progrès extraordinaire des techniques de transcriptions des pensées, les traditions orales demeurent irremplaçables. Pour ce faire, nous prétendons que la transmission de la pensée philosophique trouve sa signification et peut-être aussi sa méthode dans les traditions orales.

Dans la même lignée, Mamoussé Diagne dans son ouvrage *Critique de la raison orale*, décrit comment les civilisations de l'oralité parviennent à produire, à transmettre, à exprimer et à archiver leur patrimoine culturel.

En fait dans cet ouvrage, Mamoussé se pose la question sur la manière dont les cultures de l'oralité arrivent à produire, exprimer et archiver son patrimoine culturel. « *Comment une civilisation de l'oralité arrive à produire, exprimer et archiver son patrimoine culturel ?* »³⁸² Voilà en quelque sorte la question fondamentale de cet ouvrage. L'auteur va donc scruter en détail la civilisation de l'oralité à partir de ces éléments que sont les contes, les proverbes, les mythes etc. en effet lorsqu'on pense la philosophie africaine, il est difficile de la séparer de ce que l'auteur appelle « *l'autre qui n'est pas philosophique* ». Cependant, la philosophie africaine est contrainte de payer cette dette afin d'éviter d'être confondue à ces disciplines (ethnologie, anthropologie). La philosophie africaine de l'avis de Mamoussé doit faire l'effort de démarcation même si nonobstant, elle se nourrit de ces dernières. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la pensée de Derrida lorsqu'il dit : « *que serait la philosophie si elle ne s'était pas de tout temps nourrie de son « autre* »³⁸³. Autrement dit, de ce qui est non philosophique. Mamoussé pense qu'il faut être conscient de la difficulté à étudier une culture de l'oralité en ce sens que son passé est difficilement accessible.

Lorsque Alioune Diop écrit « *nos monuments à nous, ce sont les traditions orales qui meurent avec les vieillards qui meurent (...) nous sommes dans le monde un peuple fragile* »³⁸⁴. Il reprend la fameuse formule d'Amadou Hampâté Ba qui disait « *en Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle* ». En fait la fragilité dont Alioune fait allusion, vient du support physique du savoir en Afrique. Pour l'Afrique, le support est un individu vivant, sujet à la maladie, à la mort. De ce fait, cela nous conduit à penser ou à imaginer ce que serait devenue la pensée de Socrate sans Platon ou Xénon. Nous voyons à

³⁸² Mamoussé, D *Critique de la raison orale* édition Karthala, 2005, p.11

³⁸³ Derrida « *la philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre* », Marges, Minuit, 1972, p1.

³⁸⁴ Alioune Diop 1976, ICM-INFO Mars.

travers cette illustration, l'importance du support physique qu'est l'écriture. Alioune remet en cause la prétention de soutenir le support tant venté dans les civilisations de l'oralité.

Pour donc parvenir à l'élucidation et la compréhension des cultures africaines, les langues sont les moyens privilégiés. Les travaux d'Emile Benveniste et Pierre Aubenque ont montré que : « c'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser ». Il s'agit là du fait oral. Généralement, l'oralité est prise négativement par opposition à l'écriture. Pourtant ici, l'oralité est considérée comme le manque de ce que l'écriture en possède en plein. Par conséquent, de cette conception de l'oralité se dégage un constat : la civilisation de l'oralité est une civilisation du privatif c'est-à-dire on définit cette civilisation par le négatif comme pour dire que seul l'écriture est pleine, l'oralité à un manque donc est privée de ce que l'écriture en a. L'oralité tel que plusieurs auteurs la conçoivent, dépasse le cadre des langues et va jusqu'au ontologique c'est-à-dire jusqu'à l'être dans lequel la langue même s'enracine. Ce qui amène Louis-Vincent Thomas à affirmer « *la philosophie diola est une philosophie de l'oralité, une oralité qui n'est pas des langues, mais qui organise les puissances vitales au nom de leur spontanéité ou de leur réussite* »³⁸⁵. Et plus loin, « *le verbe occupe une place privilégié car il est l'expression de l'être dans sa plénitude* »³⁸⁶. Dans *les religions d'Afrique noire*, il affirme que le noir a « *une telle foi dans la puissance de son verbe qu'il n'entreprendra aucune action sans prononcer les paroles qui rendront l'action efficace* »³⁸⁷.

Ainsi, dans ces civilisations de l'oralité, le savoir ou la connaissance est gérée d'une façon gérontocratique. Autrement dit, seuls les plus âgés possèdent le savoir. Tandis que Goody démontre dans ses travaux que les moyens de communication conditionnent la structure et la configuration des messages. Pourtant il faut savoir qu'il existe plusieurs modes d'approches du réel, selon les époques et les civilisations d'où un relativisme gnoseologique et épistémologique. A travers donc du procédé de dramatisation, qui renvoie à un ensemble de pratique au moyen desquelles une idée s'élabore, se transmet, se reçoit et se conserve, à partir de cette technique, Mamoussé répond à sa problématique celle de savoir quels sont les procédés mis en jeux par les civilisations africaines en tant qu'elles sont des civilisations de l'oralité, pour véhiculer leur messages ?

La fonction de dramatisation c'est celle qui consiste en la mise en scène suivi d'une animation. Par ce procédé, les civilisations de l'oralité parviennent à l'élaboration des idées et

³⁸⁵ Louis-Vincent Thomas, Dans *les religions d'Afrique noire*, 1969, p.69.

³⁸⁶ Ibid., p. 69.

³⁸⁷ Ibid., p. 14.

des messages à transmettre. Au demeurant, il faut retenir que ce soit Mamoussé ou Hountondji, une civilisation de l'oralité ne signifie pas ipso facto un néant scripturaire. Parler de l'oralité c'est souligner l'existence dominante où la communication orale prévaut. Ce n'est pas dire que l'Afrique a une incapacité de se servir de l'écriture surtout de l'alphabet. Qu'il existe une écriture ou pas, la véritable question se trouve dans cette affirmation de Battestini : « *on peut penser sans écrire. Etre capable de générer des textes n'est pas le privilège de certaines cultures, même si les modes de productions diffèrent. La différence n'entraîne pas de facto une hiérarchie dans l'ordre du complexe* »³⁸⁸. Mamoussé veut répondre à la question du comment rendre compte d'une production, d'une pensée qui s'élabore en dehors du support offert par l'écrit ?

A en croire Claude Lévi-Strauss, « *l'écriture elle-même ne nous paraît associée de façon permanente, dans ses origines, qu'à des sociétés qui son fondés sur l'exploitation de l'homme par l'homme* »³⁸⁹. L'écriture paraît favoriser dès lors la domination des hommes avant leur illumination. Par conséquent, il faut admettre avec Mamoussé que la fonction primaire de l'écriture sur le plan du texte écrit, est de faciliter l'asservissement.³⁹⁰ Nous pensons que la position de Hountondji qui pose l'écriture comme norme de référence à partir de laquelle est mesurée l'excellence, est à dépasser. Ainsi donc les éléments de l'oralité peuvent contenir des sagesses philosophiques qu'il faudra explorer. Si donc la philosophie prise dans son sens large est comprise comme cette vision du monde, alors il existe incontestablement une philosophie diola comme le pense Louis-Vincent. Cette philosophie est inscrite non seulement dans le dogme et le mythe, le rite et les symboles, les proverbes et les énigmes, les chants et les danses, mais encore dans les gestes. Il revient aux uns et aux autres d'en dégager les leçons philosophique y contenu. C'est ce qu'on peut retenir de la pensée de Roland Colin dans son ouvrage *Contes noirs de l'Ouest africain*, lorsqu'il fait une analyse de la fonction sociale du conte et met en exergue le caractère pratique de la morale populaire qui s'en dégage.

Bref que ce soit dans le conte ou le mythe, le récit énonce des vérités, qu'il mérite d'être retenues. La dramatisation dont-on a fait allusion plus haut, est enfin de compte un procédé par lequel les cultures orales mettent en scène le savoir contenu dans les contes, les proverbes etc. pour ce faire, la dramatisation a pour objectif essentiel d'illustrer

³⁸⁸ Simon Battestini *écriture et texte- une contribution africaine*, 1997, p 353

³⁸⁹ Entretiens avec Georges charbonnier Plon- Julliard 1961, p.33.

³⁹⁰ Ibid., *triste tropiques*, p.344

expérimentalement les dits consensus pour en montrer les bien fondé. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la pensée d'Agblemagon « *tout ce passe comme si la société plaçait le sujet dans une situation clinique expérimentale* »³⁹¹. En fait, il veut par là dire que lorsque le conte veut transmettre une leçon de vie, on a l'impression d'être dans une situation de clinique expérimentale puisque chacun s'y retrouve. Alors il faut donc retenir que la dramatisation chez Mamoussé expérimente et expose. C'est en ce sens que Istran Bano dit en écoutant le conte « *les auditeurs appartenant à une même communauté reçoivent ce qu'ils ont attendu, escompté, espéré par avance* ». ³⁹² Autrement dit, la ruse de la raison narrative use de la finale-initiale pour mettre au point d'arrivée ce qui est espéré d'avance. Qu'en est-il de la position platonicienne du pouvoir donné à l'écriture ?

³⁹¹ Agblemagon, *sociologie des sociétés orales d'Afrique noire*, Paris-La Haye, Mouton, p.216.

³⁹² Istran Bano « l'analyse esthétique et la composition des contes populaires », in *le conte, pourquoi ? Comment ?* Paris 23-26 mars 1984, pp 585-594.

CHAPITRE VIII : DU FETICHISME DE L'ECRITURE

I- LA SOPHISTIQUE ET LA LOGOGRAPHIE : ERREUR DE TRANSMISSION DU LOGOS CHEZ PLATON

1. La sophistique

À Athènes, Socrate, et son disciple Platon ont découragé et disqualifié les sophistes de leur conviction pédante. Au centre de leur controverse, se trouve la rhétorique. D'après Platon, les sophistes

Font, chose scandaleuse, payer leurs leçons et sont dénoncés par Xénophon à la fin de son traité de la chasse, comme des chasseurs de têtes attirant à eux les jeunes gens issus de familles fortunées. Leur succès coïncide avec le développement de la démocratie : l'instauration de régimes d'assemblées et d'institutions judiciaires contribue à faire de la rhétorique une arme dont un jeune citoyen soucieux de faire carrière ne saurait négliger l'acquisition.³⁹³

D'emblée, on sait que Socrate n'a rien écrit. Dans son apologie de l'oralité, Platon manifeste une forte défiance vis-à-vis des caractères étrangers du logos vivant et inhérents à l'art de l'écriture. Il nous met en garde contre la transcription par le signe qui fixe et met à mort la parole, en la vouant à l'identique et stérile répétition.

La pensée de Platon s'inscrit dans un contexte démocratique où Athènes est marquée par l'influence sophistique des rhéteurs. La maîtrise du discours offre une garantie d'ascension sociale. La vérité n'est pas un concept éthique de l'heure.

Pour Protagoras par contre, le langage n'est que « *l'instrument magique et trophique, le medium tournant par lequel l'orateur pourra à son gré rendre fort l'argument le plus faible et faible l'argument le plus fort* », ³⁹⁴ a pour fonction de créer l'illusion de la vérité, celle qui plait à la foule et qui est efficace dans les assemblées, les places publiques et les tribunaux. Tandis que Platon pense que le langage est un instrument impuissant, c'est pourquoi il conseille de ne point mettre sa réflexion dans un langage surtout écrit. De l'avis de Platon,

³⁹³ Platon. *Le Phèdre*, P21.

³⁹⁴ J.M. Benoit, op. cit. p 50.

l'écriture a un effet néfaste sur les facultés et les capacités de mémorisation de l'homme car elle contribue à la mort du logos et à l'atrophie de l'âme. En ce sens il affirme :

*Cette connaissance aura pour résultat de rendre les âmes oublieuses parce qu'elles cesseront d'exercer leur mémoire : mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empruntes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes, qu'ils se remémoreront les choses.*³⁹⁵

L'écriture considérée comme remède à l'oubli et à la science est remise en cause par Platon. Pour lui, cet art entraînera l'oubli dans l'âme de ceux qui se fieront aux signes étrangers au logos pour se souvenir d'une science extérieure à l'âme. Par conséquent, l'écriture n'est pas un moyen de développer la mémoire, mais au contraire de la soulager, c'est-à-dire de permettre la remémoration dont elle est le remède.

Quant à la science, l'écriture n'en donnera qu'un semblant, en produisant des pédants capables de parler de beaucoup plus de choses qu'ils n'en ont appris en réalité. Car l'écriture est comme un tableau qui donne l'image des vivants, mais qui reste muet quand on l'interroge, et répète la même chose. Sans son père, c'est-à-dire l'auteur, il ne peut se défendre contre les attaques et les objections.

C'est ce que semble dire Derrida lorsqu'il affirme que « *seule l'écriture de l'âme, seule la trace psychique a pouvoir de se reproduire et de se représenter elle-même, spontanément* »³⁹⁶.

Platon oppose aussi à la pratique courante de l'écriture une autre forme cette fois-ci, qui « *s'écrit* » dans l'âme et qui plante en profondeur les germes fertiles.

2. L'inhumain caractère de l'écriture

La plupart des gens sont surpris, et beaucoup déroutés, d'apprendre que les arguments souvent avancés aujourd'hui contre les ordinateurs sont essentiellement les mêmes que ceux avancés par Platon dans le *Phèdre* (274-277) et dans la *lettre VII* contre l'écriture. Comme Platon le fait dire à Socrate dans le *Phèdre*, l'écriture est inhumaine, elle prétend établir en dehors de l'esprit ce qui ne peut être en réalité que dans l'esprit. Elle est une chose, un produit manufacturé. On fait le même reproche aux ordinateurs. Deuxièmement, insiste le Socrate de Platon, l'écriture détruit la mémoire. Les utilisateurs de l'écriture perdront peu à peu la mémoire à force de compter sur une ressource externe pour parer à leur manque de ressources internes. L'écriture affaiblit l'esprit. Aujourd'hui, les parents et d'autres craignent que la

³⁹⁵ Ibid., VI, p 343.

³⁹⁶ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, éd. Seuil, 1979, p.336.

ressource externe que sont les calculatrices ne remplace la ressource interne que devrait permettre la mémorisation des tables de multiplication.

Les calculatrices affaiblissent l'esprit en le soulageant de l'effort qui le maintient en forme. Troisièmement, un texte écrit ne réagit pas. Si vous demandez à quelqu'un d'expliquer ce qu'il vient d'écrire, vous n'obtiendrez rien, sinon les mêmes mots, souvent stupides, qui ont justement suscité votre question. Dans la critique actuelle des ordinateurs, la même objection est avancée : *garbage in, garbage out* « données erronées, résultats erronés ». Quatrièmement, dans la droite ligne de la mentalité agonistique des cultures orales, le Socrate de Platon reproche aussi à l'écriture le fait que la parole écrite ne peut pas se défendre comme la parole parlée : le discours et la pensée véritables existent essentiellement dans un contexte d'échange entre personnes réelles. L'écriture est passive : elle se situe en dehors de cet échange, dans un monde non naturel, les ordinateurs aussi.

L'imprimé suscite *a fortiori* les mêmes accusations. Ceux qui sont troublés par les doutes de Platon au sujet de l'écriture le seront plus encore en apprenant que l'imprimé a soulevé les mêmes réticences à ses débuts. Girolamo Squarciafico, qui a beaucoup œuvré pour l'impression des classiques latins, a également soutenu en 1477 que « *l'abondance des livres détournait les hommes de l'étude* »³⁹⁷ : le livre détruit la mémoire et affaiblit l'esprit en lui épargnant trop d'efforts (on retrouve là encore la critique de l'ordinateur), dévalorisant la figure du sage au profit du compendium de poche. Bien sûr, d'autres voyaient en l'imprimé un moyen salutaire de rétablir l'égalité : tout le monde peut devenir un sage.

L'écriture, l'imprimé et l'ordinateur sont autant de technologies de la parole. Une fois la parole transformée par la technologie, il n'y a aucun moyen efficace de critiquer le produit de cette transformation sans l'aide de la technologie la plus avancée. La nouvelle technologie est en outre davantage qu'un simple support à la critique. La critique de l'écriture englobe aussi celle de la logographie.

3. La logographie

Le logographe est l'écrivain qui consigne graphiquement le logos. C'est aussi un fabricant de discours. L'échange qui a eu lieu entre Phèdre et Socrate permet de mieux comprendre la signification de la logographie et les critiques que Platon adresse à son rencontre. Selon Phèdre, « *dans les Etats, les hommes qui ont le pouvoir le plus étendu et qui sont les plus considérés rougissent d'écrire des discours, de laisser après eux des écrits de*

³⁹⁷ Girolamo Squarciafico, cité dans Lowry 1989 [1979], p.38-40-41.

leur propre composition, par crainte de jugement de l'avenir, de peur d'être appelés sophistes »³⁹⁸

Socrate quant à lui estime :

*voilà justement et pour quelle raison aucun homme sérieux, occupé des questions sérieuses ne se risquera de beaucoup s'en faut, à laisser en écrivant tomber dans le domaine public de pareilles questions et à les exposer ainsi à la malveillance et au doute en conséquence de quoi, il faut donc, en un mot, quand on voit les ouvrages écrits soit en forme de lois par quelques législateurs soit par tel ou tel sur tels autres sujets, se rendre bien compte de ce qui en est le caractère, à savoir que ce ne sont pas là pour lui ce qu'il y a de plus sérieux si toutefois il est un homme sérieux (...) c'est donc que non point des dieux, mais les mortels qui ont eux-mêmes complètement ruiné l'esprit.*³⁹⁹

Ce dialogue met en exergue la désapprobation de Socrate et de son disciple au sujet de la formulation de la pensée d'un auteur par des signes graphiques. L'écriture accroit l'ignorance non consciente d'elle-même, développe la prétention de savoir, véhicule éventuellement l'information, et non l'instruction, Socrate se refuse donc d'user de cet art simulacre de la pensée vivante, contraire à ce qu'il enseigne et à ce dont il témoigne.

Pour Platon, la lettre écrite est une lettre nécessairement morte, de la formule figée si facile à mal comprendre, si propre à faire illusion. A plusieurs reprises, Platon a souligné la supériorité de la parole vivante sur la lettre écrite.⁴⁰⁰ C'est une telle critique qu'il formule dans la lettre VII en disant : « *il est une doctrine vraie qui condamne celui qui ose écrire la moindre chose, doctrine que j'ai souvent exposée dans le passé mais dont semble-t-il bien, il y a lieu de parler à présent encore* »⁴⁰¹. Pour l'auteur, Theuth a inventé l'écriture, à titre de moyen de mnémotechnique. Ainsi, de l'avis de l'auteur de la *République*, l'art oratoire est le seul apte à provoquer la réminiscence de l'Idée.

De telles considérations attirent l'attention sur les paradoxes qui entourent la relation entre la parole originale et ses transformations technologiques. La raison de ces fascinantes implications est évidemment que l'intelligence est inexorablement réflexive, de sorte que même les outils externes qu'elle emploie dans son fonctionnement se retrouvent « intériorisés » : ils deviennent partie intégrante de son propre processus réflexif.

Platon voyait l'écriture comme beaucoup voient les ordinateurs aujourd'hui : une technologie extérieure et étrangère. Parce que nous avons de nos jours profondément intériorisé l'écriture, nous en avons fait une part si importante de nous-mêmes au contraire des

³⁹⁸ Platon, *Phèdre*, p. 257.

³⁹⁹ Platon, *Lettres VII* in *Œuvres complètes*, 344d

⁴⁰⁰ P-M Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Hachette. p.197.

⁴⁰¹ Platon, *Lettre VII*. 341b

contemporains de Platon qui n'en étaient pas complètement à ce stade (Havelock 1963), il nous est difficile de la considérer comme une technologie à l'instar de l'imprimerie ou de l'ordinateur. Pourtant, l'écriture et en particulier l'écriture alphabétique constitue bel et bien une technologie. Elle requiert l'utilisation d'outils et d'autres matériels : stylos, pinceaux, crayons, des surfaces soigneusement préparées comme le papier, les peaux d'animaux, les écorces de bois, des encres ou des peintures, etc. Dans un chapitre intitulé « *The technology of writing* », Clanchy aborde la question de manière circonstanciée dans son contexte médiéval occidental. L'écriture est d'une certaine façon la plus radicale des trois technologies. Elle a initié ce que l'imprimerie et les ordinateurs n'ont fait que continuer : la réduction du son dynamisme à l'espace figé, la soustraction de la parole au présent vivant, où n'existent que les mots parlés⁴⁰².

Contrairement au discours oral, l'écriture est complètement artificielle. Il est impossible d'écrire naturellement. Le discours oral est entièrement naturel à l'être humain dans le sens où tous les êtres humains de toutes les cultures qui ne sont ni psychologiquement ni physiologiquement handicapés apprennent à parler. La parole réalise la vie consciente, mais l'acte de parler remonte des profondeurs de l'inconscient pour sourdre dans la conscience (bien qu'avec le concours conscient et inconscient de la société). Les règles de grammaire résident dans l'inconscient ; on peut connaître le fonctionnement des règles et même savoir en établir de nouvelles sans pour autant être capable de les énoncer.

L'écriture diffère de la parole en ce qu'elle ne remonte pas inévitablement à l'inconscient. Le processus qui conduit à transformer en écriture un langage parlé est gouverné par des règles soigneusement élaborées et formulables : par exemple, un certain pictogramme renverra à un mot spécifique ou *a* représentera un certain phonème, *b* un autre, etc. (on ne nie pas par là que la situation écrivain-lecteur créée par l'écriture affecte profondément les mécanismes inconscients qui sous-tendent la composition écrite une fois que l'on a appris les règles explicites, conscientes).

Affirmer que l'écriture est artificielle n'est pas la condamner, c'est en faire l'éloge. A l'instar des autres créations artificielles, et de fait plus que toute autre, elle est absolument inestimable et essentielle à la réalisation plus complète des potentiels humains intrinsèques. Les technologies ne sont pas de simples aides extérieures, elles impliquent des transformations intérieures de la conscience, et d'autant plus lorsqu'elles affectent la parole. De telles transformations peuvent être stimulantes. L'écriture élève la conscience. S'aliéner

⁴⁰² Clanchy, « *The technology of writing* », 1979, p. 88-115

d'un milieu naturel peut être bon pour nous et s'avère essentiel à de nombreux niveaux pour notre épanouissement. Pour vivre et comprendre pleinement, nous avons besoin non seulement de proximité, mais aussi de distance. C'est ce que l'écriture fournit à la conscience mieux que ce soit d'autre.

Les technologies sont artificielles, mais-autre paradoxe- l'artificialité est naturelle aux êtres humains. La technologie, correctement intériorisée, ne dégrade pas la vie humaine : au contraire, elle l'améliore. L'orchestre moderne, par exemple, est le résultat d'une technologie avancée. Un violon est un instrument, donc un outil. Un orgue est une énorme machine, avec des sources d'énergie (pompes, soufflets, générateurs électriques) complètement extérieures à son opérateur. La partition de la *Cinquième symphonie* de Beethoven consiste en de soigneuses instructions à l'attention des techniciens hautement entraînés, leur indiquant très exactement comment utiliser leurs outils. *Legato* : ne lâchez pas une touche avant d'avoir appuyé sur la suivante. *Staccato* : ôtez immédiatement votre doigt après avoir appuyé sur la touche. Et ainsi de suite. Comme le savent très bien les musicologues, il est absurde de s'opposer aux compositions électroniques telles que *The Wild Bull* de Morton Subotnick sous prétexte que les sons proviennent d'un appareil mécanique.

D'où proviennent les sons d'un orgue, d'après vous ? Ou ceux d'un violon ou même d'une flûte ? Le fait est qu'en utilisant un appareil mécanique, un violoniste ou un organiste peut exprimer quelque chose d'émouvant et de profondément humain, tel qu'il ne saurait le faire sans l'appareil mécanique. Pour y parvenir, le violoniste ou l'organiste doit bien sûr avoir intériorisé la technologie, avoir fait de l'outil ou de la machine sa seconde nature, une part psychologique de lui-même. Cela exige des années de pratique pour apprendre à exploiter le potentiel de l'outil. Façonner ainsi un outil à notre usage, acquérir une compétence technologique peut enrichir la psyché, ouvrir l'esprit humain, intensifier sa vie intérieure. L'écriture est une technologie encore plus profondément intériorisée que la performance musicale instrumentale. Mais pour comprendre ce qu'elle est, ce qui exige de comprendre sa relation à son passé, à l'oralité, il faut en toute honnêteté reconnaître qu'elle est une technologie⁴⁰³, qui détruit la mémoire.

Un passage fameux du *Phèdre*, rapportant le mythe de l'invention de l'écriture par le dieu égyptien Theuth, insiste sur la menace que représente l'écrit pour la pratique philosophique :

⁴⁰³ Walter J. Ong, *ORALITE ET ECRITURE*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Hélène Hiessler. – Les Belles Lettres, 2014. – (Collection « Graphê », dirigée par Alexandre Laumonier... qui dirige également les fabuleuses éditions Zones sensibles).

Car, à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours [logographies]. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion ; mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier, toujours la même. Autre chose : quand, une fois pour toutes, il a été écrit, chaque discours va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire ; de plus, il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s'adresser. Que par ailleurs s'élèvent à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père ; car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul ». Celui qui possède la science du juste, du beau et du bien, « il n'ira donc pas sérieusement écrire sur l'eau ces choses-là [...] pour faire naître des discours incapables de se tirer d'affaire par la parole, incapables en outre d'enseigner comme il faut la vérité⁴⁰⁴.

II. L'ÉCRITURE COMME LA MORT DU LOGOS

Le *Phèdre* et en sa « lettre VII » expose de façon claire et nette la conception platonicienne de l'écriture. Pour notre auteur, sa philosophie de l'écriture est assortie d'une condamnation du discours écrit, qui pour sa part est coupable en ce sens qu'elle tue le logos vivant.

1. Logocrité

Il assigne dans cet ouvrage à l'écriture, une fonction ambiguë car à la fois remède et poison. Nous entendons par remède, tout ce qui est employé pour le traitement d'une maladie. Il est aussi une réponse à une difficulté théorique ou pratique dont la solution reste incertaine. Il sert à combler un manque. C'est sans doute dans cette optique que l'écriture apparaît chez Platon comme un remède.

Du mythe de l'invention de l'écriture par Theuth, il ressort que cette dernière a été inventée pour combler le déficit de la mémoire. En clair, l'écriture ne servirait plus davantage à combler le trou de la mémoire, qu'à fournir plus de mémoire et de science aux hommes. C'est pourquoi, dans un entretien Theuth, père de l'écriture, et Thamous, roi de l'Égypte, il présente son œuvre au roi : « voilà dit Theuth, la connaissance, o Roi, qui procurera aux égyptiens plus de science et plus de souvenir, car le défaut de mémoire et le manque de science ont trouvé leur remède ! »⁴⁰⁵

La fonction accordée ici par Theuth à l'écriture, est celle de conservation et d'accumulation du savoir. Or c'est précisément cette fonction que l'auteur du *Phèdre* récuse,

⁴⁰⁴ Platon *le Phèdre* livre VII

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 274^e

tout en essayant de donner à l'écriture une connotation péjorative. C'est aussi la position de Thamous pour qui, dans la même lignée que Platon, pense que l'écriture est plus dangereuse qu'utile. Toutefois, cette écriture peut servir de memento, qui rappelle les choses à celui qui ne les sait pas ou du moins à celui qui les a oubliées. C'est en ce sens qu'il dit :

*Quand d'ailleurs, il lui arrive d'écrire, c'est en constituant une réserve de remémoration, pour lui-même s'il parvient jusqu'à la vieillesse qui oublie, comme pour quiconque s'engage à sa suite dans la même voie, il trouvera de l'agrément à regarder croître ces fragiles jardins.*⁴⁰⁶

Donc pour Platon l'écriture sert de rappel lorsqu'on a atteint l'âge avancé. Bien plus, elle constitue un divertissement pour celui qui amasse un trésor de souvenirs. En ce sens, l'écriture est considérée comme un jeu, c'est pour cela qu'il affirme : « (...) ces jardins en lettre d'écritures, il les ensementera, il les écrira, en vue, bien plutôt, de se divertir. »⁴⁰⁷

L'écriture est un jeu, elle n'est pas prise au sérieux par l'auteur du *Phèdre*. C'est dire que la fonction de remède qu'il assigne à cette dernière n'est pas absolue car pour lui, la fonction de l'écriture qui n'est pas la bonne, est celle de tuer le logos philosophique. Qu'elle soit remède ou poison, pour Platon, elle est disqualifiée surtout lorsqu'il la considère comme poison.

2. L'écriture comme poison du logos

Pour Platon, l'écriture est un poison. Et par conséquent, la philosophie tout comme la science ne saurait trouver dans celle-ci un mode d'expression adéquat. Au contraire, pour l'auteur de la *République*, elle est un poison pour le logos, elle l'empêche de se déployer pleinement, elle réifie la pensée. C'est en ce sens que Simone Manon dit : « *l'écriture fixe pour l'éternité le mouvement de pensée effectif dans le moment seulement où il s'accomplit* ». ⁴⁰⁸ L'écriture se caractérise donc par son incapacité à assurer le dynamisme de la pensée. Autrement dit, elle aliène le logos philosophique, elle l'asphyxie et le chosifie, incapable de lui donner vie. Et Manon de se demander « *qu'est-ce qu'un livre sans un esprit redonnant vie au texte ? De l'esprit devenu chose, de la science stockée comme des objets* ». ⁴⁰⁹

Or, pour Platon, le logos doit être vivant et dynamique. Ainsi, l'écriture, ne pouvant pas assurer cette fonction, détourne les hommes de l'exercice de leur mémoire. Elle les endort et à la limite les rend passifs. C'est en ce sens que Thamous, en contrariant Theuth,

⁴⁰⁶ Ibid., 257

⁴⁰⁷ Ibid., 231

⁴⁰⁸ Manon, la pensée de Platon, Collection Pour connaître, Bordas, 1986, p, 21.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 21.

pense : « (...) car cette invention, en dispensant les hommes d'exercer leur mémoire, produira l'oubli dans l'âme de ceux qui en auront acquis la connaissance (...) »⁴¹⁰. Tout comme le roi Thamous, Platon conteste à l'écriture, l'efficacité, voire la vertu de remède dont la fonction principale consiste à combler le défaut de mémoire. Il y a lieu de dire que l'écriture souffre d'un véritable manque d'authenticité de vertus pédagogiques. Car elle ne peut non seulement enseigner suffisamment la vérité, mais aussi, elle est incapable de parler pour se défendre.

L'écriture ne se contente que de former les gens qui se croiront compétents ou savants, alors qu'en réalité, ils ne savent rien. C'est pourquoi pour Platon, elle ne représente qu'un simulacre de la parole vivante. Au demeurant, loin d'être un mode authentique d'expression du logos philosophique, l'écriture en constitue plutôt la tombe, le point de chute ; car elle le momifie et le rend inerte. Ce qui amène Platon à penser que l'auteur d'une œuvre écrite manque de sérieux.

Elle manque de sérieux, comparable à ces longs développements qui découragent dans la plupart des cas l'attention des esprits, l'écriture ne saurait favorablement permettre l'éclosion de la pensée. C'est pourquoi pour Platon, tout homme sérieux doit se garder de pratiquer l'écriture comme mode d'expression du discours philosophique. « *Tout homme sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses et de livrer ainsi ses pensées à l'envie et à l'inintelligence de la foule* »⁴¹¹. Il réitère ici son souci de sélectivité de destinataires. Car selon lui, l'écriture n'a aucun critère de choix d'un destinataire précis, puisque sans direction précise, elle s'en va de tout côté. C'est ce caractère épars, mieux, dispersé du discours écrit qui conduit Platon à conclure que : « (...) *sa pensée reste enfermée dans la partie la plus sérieuse de l'écrivain* »,⁴¹² c'est-à-dire dans l'âme, partie intelligible que l'écriture est inapte à faire jaillir, à déployer. Platon disqualifie profondément l'écriture. Nous comprenons donc que le texte écrit ne puisse servir à l'élaboration d'une véritable pensée philosophique et scientifique. Car il est impuissant à enseigner la vérité. Elle empêche du même coup tout savant d'entrer en contact avec lui-même ; c'est ce que nous fait remarquer Derrida : « *Le livre, le savoir mort et rigide enfermé dans les biblia, les histoires accumulées, les nomenclatures, les recettes et les formules apprises par cœur tout cela est aussi étranger au savoir vivant et à la dialectique que le pharmakon est étranger à la science*

⁴¹⁰ Platon, *Phèdre*, p. 275a

⁴¹¹ Platon, « *Lettre VII* », 344^e, in *Lettres*, trad. Joseph Souilhé, 1960.

⁴¹² *Ibid.*, 344c.

médicale ». ⁴¹³ Le discours écrit se trouve ainsi condamné en faveur du discours oral. Le seul mode d'expression qui se rapproche de la dialectique selon Platon.

3. L'écriture comme obstacle à la pensée

Si on ne peut pas tout dire par la parole, on ne peut pas non plus tout exprimer par écrit. L'écrit est parfaitement adapté pour exposer des idées, des concepts mais plus inadéquat encore que la parole pour exprimer des sentiments. La parole peut être passionnée comme ce qu'elle exprime, passer à l'écrit, c'est adopter souvent un langage plus rationnel, dépassionné. On peut s'emporter à l'oral et transporter son interlocuteur, à l'écrit c'est plus difficile, et si on le fait, on prend le risque de n'être pas compris.

C'est cependant le risque que prend l'écriture poétique. Si l'écriture permet à la pensée de se préciser, elle peut aussi la tuer, comme le montre le mythe de Teuth dans le *Phèdre* de Platon, en favorisant l'oubli et l'ignorance. Comme c'est écrit, on se dispense de faire un effort de mémoire ou on ne pense plus par soi-même, on va chercher dans les livres une pensée toute faite qu'on pourra sinon comprendre de l'extérieur du moins interpréter sans garantie, mais qu'on ne pourra pas assimiler puisque on ne l'aura pas pensée. L'écriture produit donc, une ignorance ignorée on croit savoir parce qu'on a lu, mais on ne sait pas. Pour ce faire, sans traces écrites de ce qui a été pensé, il serait plus difficile encore, à la pensée de progresser. Tout serait, à chaque fois à recommencer. La pensée avance, par accumulation, assimilation et dépassement des pensées antérieures.

Perdre l'écriture pour la pensée, c'est perdre des avantages, mais surtout un outil. Un outil qui même si il est à double tranchant sert plus à la pensée qu'il ne l'a dessert. En perdant l'écriture, la pensée perdrait sa diffusion, son atemporalité et sa rationalité que force à développer le passage de l'oral à l'écrit. Elle se perdrait peut-être elle-même. Elle retrouverait peut-être la vivacité de la parole orale, son ouverture au dialogue, et redeviendrait une œuvre individuelle et solitaire. Mais il semble qu'elle ait de toute façon plus à perdre qu'à gagner. La pensée rationnelle peut difficilement se passer de l'écriture qui participe activement à son élaboration, ou qui est même la condition, pour la pensée mathématique par exemple. Comme pour la parole, l'écriture n'est un obstacle que l'on pourrait souhaiter perdre que si on n'exploite pas toutes ses potentialités (si on peut toujours parvenir à dire ce que l'on veut dire, on peut penser aussi qu'on peut parvenir aussi à l'écrire !), que si on l'utilise mal, comme

⁴¹³ J. Derrida, « la pharmacie de Platon », in *Phèdre*, Garnier-Flammarion, Paris, 1989, p 268.

certaines le font avec les livres. Quel statut confère-t-il à ce discours qu'il considère comme étant le meilleur moyen d'expression du logos philosophique ?

III. LE STATUT DU DISCOURS ORAL

Socrate, le maître de Platon, au regard de la maïeutique et de l'ironie qu'il pratiquait, confère au dialogue la puissance et la méthode par excellence de l'élaboration de la connaissance. Car mettant au centre le sujet lui-même.

1. L'oral comme méthode de discussion

Pour Platon, loin d'étouffer l'esprit, loin de l'anesthésier, le discours oral le cultive à la maîtrise et à l'aptitude à la discussion. Autrement dit, c'est le discours oral qui permet à la pensée philosophique et même scientifique de se déployer. Elle permet en même temps à la vérité qui est inscrite dans l'âme de se développer sans aucune entrave. Ce qui prime dans le discours oral, c'est le dialogue qui met en scène plusieurs interlocuteurs et au terme duquel la vérité finit par jaillir. Ce que Platon privilégie, c'est le libre débat, la rencontre de la pensée avec elle-même. Ainsi, l'homme raisonnable doit-il se rendre capable d'exercer sa propre pensée, car « *l'âme, quand elle pense, dit Platon, ne fait pas autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant* »⁴¹⁴ le discours oral place l'homme devant les vérités qu'il doit soumettre à son tour à la confrontation critique afin d'éliminer d'une part ce qui n'a pas résisté à l'épreuve de celle-ci ; d'autre part en retenant ce qui a pu faire l'accord des esprits.

*Ce n'est que lorsqu'on a péniblement frotté les uns contre les autres, noms, définitions, perceptions de vue et impressions de sens, quand on a discuté dans les discussions bienveillantes où l'envie ne dicte ni les questions ni les réponses, que, sur l'objet étudié, vient luire la lumière de la sagesse et de l'intelligence avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines*⁴¹⁵

La vérité ne peut jaillir pour ainsi dire que du choc des idées, de la contradiction critique et d'une inlassable confrontation. Le discours oral, se confondant avec le dialogue, joue un rôle important dans la recherche de la vérité, il est même la vérité. Dans la dialectique platonicienne, l'oralité a une place de choix parce qu'il s'agit d'un débat vivant, mené sous la forme d'un dialogue et auquel prennent part plusieurs protagonistes. Ce qui fait dire à François Chatelet que :

⁴¹⁴ Platon, « *Théétète* », 189^e-190^e, in *Théétète-Parménide*, GF-Flammarion, 1967, Paris.

⁴¹⁵ Platon, « *Lettre VII* », 344b.

Avec le dialogue, les deux interlocuteurs sont sur un autre terrain désormais : ce n'est plus d'eux-mêmes qu'ils parlent, ce n'est plus leurs opinions qu'ils expriment, ils laissent parler dans les discours, dont la contradiction s'est infléchie en dialectique, une autre réalité qui n'est ni l'un ni l'autre, qui est présente en chacun et qui est le discours même. ⁴¹⁶

Le discours oral constitue le lieu par excellence du dialogue ; c'est aussi le lieu de l'émergence du logos philosophique. Il est donc le cadre de déploiement aisé de la pensée. C'est la dynamique de l'oralité qui donne une offre de garantie à l'exercice de l'art dialectique.

Vu la complexité de la dialectique, Platon pense qu'il est nécessaire de trouver une âme apte à la dialectique. C'est-à-dire une âme capable d'exercer sa pensée ; apte à la discussion et au corps à corps. Le discours oral apparaît dès lors comme une technique de transmission de la connaissance, car il est question de mettre en scène deux partenaires égaux, à savoir, le maître et son disciple. Ici, le maître n'exerce aucune influence de supériorité sur l'élève. Il s'agit plutôt d'amener progressivement celui-ci sur les limites de son savoir et l'inciter à la recherche infatigable de la vérité. C'est ce que Socrate faisait avec sa méthode maïeutique.

2. Le discours oral comme méthode dialectique

Dans la dialectique, c'est le raisonnement du disciple qui est sollicité. Il se trouve ainsi engagé dans un procès intellectuel rigoureux au cours duquel il est amené à prendre conscience de son ignorance. Cependant, nous avons toujours appris que les questions en philosophie tout comme en science sont plus importantes que les réponses ; autrement dit, en philosophie, les réponses constituent toujours le prétexte de nouvelles questions. Du coup, les discours oraux deviennent des discours

qui, au lieu d'être infructueux, ont en eux une semence de laquelle pousseront, en eux d'autres naturels, d'autres discours ayant ce qu'il faut pour procurer ce résultat en chaque occasion, impérissablement, et pour donner à qui a obtenu ce résultat la plus grande somme de bonheur qui puisse appartenir à un homme. ⁴¹⁷

Le discours oral a la fécondité d'une graine qui, une fois semée, germe, pousse, grandit et produit d'autres graines destinées aux semences prochaines. Voilà pourquoi Platon le confond même avec la vérité qui ne saurait se réduire à une opinion toute faite, à un savoir constitué une fois pour tout. A travers le discours oral, la vérité est susceptible de progrès,

⁴¹⁶ F. Chatelet. Platon. Ed Gallimard. 1965. P. 29.

⁴¹⁷ Platon, *Phèdre*. 277a.

c'est le mouvement dialectique à la recherche de la vérité. Et c'est pour cette raison que le corps à corps, la rencontre de la pensée avec elle-même apparaît comme les principaux éléments constitutifs du discours oral qui,

« *Accompagné de savoir, s'inscrit dans l'âme de celui qui s'instruit, discours qui est capable de se défendre lui-même et qui d'autre part a connaissance de ceux auxquels il doit s'adresser ou devant qui il doit se taire.* »⁴¹⁸

Le discours oral est très sélectif. Il va vers les âmes aptes à la recherche de la vérité, les âmes habiles et vives. Il ne saurait nullement s'orienter vers une âme pusillanime, qui le rendrait non dynamique. Le philosophe est donc pour Platon l'homme actif, qui peut se défendre, aussi bien que les idées qu'il avance. Bref c'est celui qui ouvre la bouche et parle en vue de justifier sa pensée. C'est donc le mode par excellence de l'expression du logos philosophique. Tout d'abord il choisit son destinataire, ensuite il a l'avantage de déployer la vérité inscrite dans les âmes. C'est pourquoi chez Platon il existe un lien étroit entre le discours oral et la philosophie.

3. Les insuffisances de l'écriture dans la transmission de la pensée

L'écriture peut se définir comme étant la consignation graphique de la pensée, c'est un ensemble de signes et de symboles qui permettent à un auteur d'exprimer ses idées ou sa pensée. Par contre, ce qu'on entend par connaissance renvoie à la maîtrise intelligible du réel par le moyen de l'apprentissage, l'expérience, bref c'est la saisie intellectuelle du monde. Selon André Lalande, elle est « *un acte de la pensée qui pose légitimement un objet en tant qu'objet, soit qu'on admette, soit qu'on n'admette pas une part de passivité dans cette connaissance* ». ⁴¹⁹ Il s'agit en d'autres termes d'un « *acte de la pensée qui pénètre et définit l'objet de sa connaissance* ». ⁴²⁰

De ce fait, la connaissance a deux aspects différents. D'une part c'est le procès intellectuel, d'autre part, il faut une correspondance à un objet extérieur. Dans le cas contraire, ce sera une illusion. Faire une erreur, en effet, c'est justement croire savoir le vrai, alors que cela ne correspond pas à quelque chose de réel : par exemple, une erreur de calcul n'est pas une absence de calcul, mais un calcul véritable, donc un procès intellectuel, qui ne correspond pas au résultat réel. On peut donc dire que dans la connaissance, on se représente le vrai au point que connaître dans un sens général c'est se représenter.

⁴¹⁸ Ibid., p 247

⁴¹⁹ A. Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F Paris 1926.

⁴²⁰ Ibid., p.25

Dans un premier sens, on ne peut guère contester que la connaissance soit une forme de représentation. Toutefois, ramener la connaissance à la simple représentation serait réducteur en ce sens que la connaissance n'est pas n'importe quelle forme de représentation, c'est la représentation du vrai, c'est-à-dire du réel. Ces définitions conduisent à s'interroger sur la relation de dépendance existant entre les deux concepts.

Tout en se servant de l'écriture, Platon rejette cette dernière en tant qu'elle ne peut pas permettre au philosophe d'atteindre le vrai et de le décrire. D'une manière générale, le disciple de Socrate s'insurge contre l'écriture qu'il considère comme un moyen de corruption de la pensée. Dans le mythe de la caverne, Platon compare notre situation d'ignorance à celle de prisonniers condamnés à ne voir, depuis leur enfance, que des ombres. Ainsi, sous le poids de nos désirs et de nos opinions, nous ne pouvons qu'errer. Il faut donc délivrer le prisonnier afin de lui permettre de voir les réalités que sont les Idées.

Platon oppose la lecture sensible du monde qui est source d'erreurs à la lecture intelligible, source de la connaissance. Il faut donc saisir les Idées qui sont les modèles du sensible. Ainsi, l'Idée de justice est le modèle qui permet de comprendre ce que sont les conduites justes. C'est ce qui justifie l'ascension de l'âme vers le monde intelligible. Le disciple de Socrate souhaite que toute âme qui se libère, commence par l'étude des mathématiques car elles ont, d'après lui, l'avantage de porter sur des objets intelligibles. Par exemple le cercle, le carré, les nombres sont des idées que nous ne pouvons pas appréhender par les sens. C'est ce qui explique sa formule inscrite au fronton de l'académie : « *nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ». ⁴²¹ Pourtant, la géométrie a des inconvénients car elle n'est pas totalement libérée du sensible. Or le sensible est un lieu d'erreur. C'est pour cette raison que Platon pense que l'écriture, étant un élément du sensible, ne peut conduire l'âme au vrai. Pour ce faire, la sophistique, la logographie et la rhétorique constituent chez Platon des expressions sensibles de la dégradation de l'Idée.

Platon attribue l'invention de l'écriture à un dieu. Selon lui, l'écriture s'identifie à l'Ibis qui, dans la mythologie égyptienne, est le symbole représentant un oiseau blanc et noir. Cette représentation constitue l'hiéroglyphe correspondant au dieu Theuth. C'est ce qui ressort de la pensée de Socrate lorsqu'il dit :

⁴²¹ Platon, *Phèdre*, trad. de L. Robin, Paris Ed Les Belles Lettres. 1947.

« Eh bien ! J'ai entendu conter (...) tu le sais, l'Ibis, et que le nom du dieu lui-même était Theuth. C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nombre avec le calcul, la géométrie et aussi le trictrac et les dés, enfin, sachons- le les caractères de l'écriture ». ⁴²²

C'est dire que l'écriture a son origine chez les dieux avec les caractères de scientificité et pour démontrer ces caractères, Theuth dit : « une connaissance qui aura pour effet de rendre les égyptiens plus instruits et capables de se remémorer : mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède ! » ⁴²³. Cependant la réplique est tout au contraire l'inverse de la pensée de Theuth :

Incomparable maître es arts, o Theuth, autre homme qui est capable de donner le jour à l'instruction d'un art ; autre celui qui l'est d'apprécier ce que cet art comporte de préjudice ou d'utilité pour les hommes qui devront en faire usage. A cette heure, voilà qu'en la qualité de père des caractères de l'écriture, tu leur as par complaisance pour eux attribué tout le caractère de leurs véritables effets ! Car cette connaissance aura pour résultat, chez ceux qui l'auront acquise, de rendre plus les âmes oublieuses, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire ; mettant en effet leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, non du dedans et grâce à eux-mêmes qu'ils se remémoreront les choses. ⁴²⁴

Ainsi pour Platon, l'invention de l'écriture ne peut permettre l'élévation de l'esprit, elle rend les âmes inactives. Et il pense que :

Ce n'est pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un remède. Quant à l'instruction c'en est la ressemblance que tu procures à tes élèves, et non point la réalité : lorsqu'en effet avec ton aide ils regorgent de connaissances sans avoir reçu l'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement ; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits ⁴²⁵.

De ce qui précède, Platon montre son inadéquation avec l'écriture, car celle-ci détruit selon lui les capacités intellectuelles des hommes. Elle assombrit la capacité de réfléchir. Pour lui, elle comporte plusieurs fonctions négatives en ce sens qu'une fois débarrassée de la mémoire, l'homme est incapable d'émettre un jugement. Car la mémoire est liée à l'acte de

⁴²² Ibid., p. 247.

⁴²³ Ibid., p. 275

⁴²⁴ Ibid., p. 254

⁴²⁵ Ibid., p. 278

penser. Par contre, l'écriture ne permet pas le jugement, puisqu'elle n'est pas toujours présente lorsqu'on a besoin d'elle. En mettant donc la mémoire en congé, on met par là la capacité de l'homme à réfléchir en cause. Bref, la mémoire, c'est la faculté qui permet au sujet de juger. Quant à l'écriture, elle est utile à la remémoration c'est-à-dire au souvenir ou souvenance. Autrement dit, pour Platon l'écriture affaiblie la capacité de rétention de l'homme. Par conséquent, une fois qu'on a plus le document écrit près de soi, il est difficile d'émettre un jugement.

Après avoir démontré que l'écriture est artificielle et moins que divine, Platon insiste sur l'aveuglement de tout inventeur fût-il divin. Hermès ne dépasse pas l'usage sophistique et mnémonique de l'écriture. La trace écrite n'est que le support du souvenir. Cependant, le discours véridique est écrit non sur une tablette ni sur un rouleau de papyrus, mais, plus profondément dans l'âme. C'est à elle que revient la tâche de remémoration ou d'évocation des essences éternelles. Pour cela, il soutient l'idée selon laquelle :

Celui qui se figure que , dans des caractères d'écriture, il aura laissé après lui une connaissance technique, et celui qui, à son tour, la recueille aura l'idée que des caractères d'écriture produiront du certain et du solide, sans doute ont-ils largement, ces gens-là, leur compte de naïveté et méconnaissent-ils en réalité la prédiction d'Ammon : eux qui se figurent qu'un traité écrit est plus qu'un moyen, pour celui qui sait, de se remémorer les matières que concerne l'écrit .⁴²⁶

L'écrit ne concerne donc pas la matière de la science, comme le pensent les sophistes. La véritable fonction philosophique de l'écriture, selon Platon, est la remémoration, elle renvoie au moment où l'essence a été contemplée. La remémoration est l'un des caractères aliénants de l'écriture, en ce sens qu'elle assombrit l'intelligence et ouvre la voie à la facilité et à la somnolence intellectuelle. Ce qui conduit l'esprit à une sorte de léthargie car il se rappelle les connaissances contemplées autrefois jamais il n'en produit de nouvelles. Ainsi donc, l'écriture est pour Platon comme une lettre morte, une imitation.

Platon est réticent devant l'usage de remèdes ou de drogues (pharmakon) pour se soigner. Puisqu'il pense que le corps a son évolution autonome, endogène. Des maladies l'affectent à cause de facteurs hétérogènes contre lesquels il résiste (allergie). Il faut laisser les maladies suivre leur cours jusqu'à la guérison, car en introduisant une cause étrangère, avant le terme fixé, on risque d'aggraver les choses.

⁴²⁶ Ibid., 275b.

Ce schéma peut être généralisé en ce sens qu'un être autonome qui n'a rapport à aucun dehors sera immortel et parfait, comme un dieu. Ainsi, le pharmakon apparaît comme un parasite, une limite à la vie. Si Platon, par la bouche du roi d'Égypte qui répond à Thot, rejette l'écriture, c'est parce qu'elle empêche la connaissance directe de soi et permet à une chose étrangère d'entrer dans la mémoire et par conséquent, cette dernière va subir l'influence étrangère qui peut lui être fatale. C'est pourquoi dans le dialogue entre le Roi Thamous et Theuth, le roi lui demanda de quelle utilité serait chacun des arts. Le dieu le renseigna; et, selon qu'ils les jugeaient être un bien ou un mal, le roi approuvait ou blâmait. On dit que Thamous fit à Theuth beaucoup d'observations pour et contre chaque art. Il serait trop long de les exposer. Mais, quand on en vint à l'écriture, « *le Roi, lui dit Theuth, cette science rendra les Égyptiens plus savants et facilitera l'art de se souvenir, car j'ai trouvé un remède pour soulager la science et la mémoire.* » Et le roi répondit :

*Très ingénieux Theuth, tel homme est capable de créer les arts, tel autre est à même de juger quel lot d'utilité ou de nocivité ils conféreront à ceux qui en feront usage. Et c'est ainsi que toi, père de l'écriture, tu lui attribues, par bienveillance, tout le contraire de ce qu'elle peut apporter. Elle ne peut produire dans les âmes, en effet, que l'oubli de ce qu'elles savent en leur faisant négliger la mémoire, par ce qu'ils auront foi dans l'écriture, c'est par le dehors, par des empreintes étrangères, et non plus du dedans et du fond d'eux-mêmes, que les hommes chercheront à se ressouvenir. Tu as trouvé le moyen, non point d'enrichir la mémoire, mais de conserver les souvenirs qu'elle a. Tu donnes à tes disciples la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même. Quand ils auront, en effet, beaucoup appris sans Maître, ils s'imagineront devenus très savants, et ils ne seront pour la plupart que des ignorants de commerce incommode, des savants imaginaires au lieu de vrais savants.*⁴²⁷

Pour Platon, l'écriture ressemble à la peinture, elle est un art d'imitation pour ce faire, il affirme :

*Ce qu'il y a de terrible en effet, je pense, dans l'écriture, c'est aussi Phèdre, qu'elle ait véritablement tant de ressemblance avec la peinture. Et de ce fait, les êtres qu'en fait celle-ci font figure d'êtres vivants ; mais, qu'on leur pose quelques questions, pleins de dignité ils se taisent ! Il en est aussi pour les écrits : on croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais qu'on leur adresse la parole avec attention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours.*⁴²⁸

⁴²⁷ Christian Montelle : "Oralité et éducation : histoire d'une domination"

⁴²⁸ Platon, *Phèdre*, trad. de L. Robin, Paris Ed Les Belles Lettres. 1947.

Il en ressort que l'écriture n'a aucune valeur gnoséologique. Toutefois, elle revêt le caractère d'avertissement. L'imitation est une copie de la réalité en ce sens qu'elle dégrade l'Idée du vrai, du beau et du bien, valeurs cardinales du monde intelligible. Pour Platon, il faut se méfier de l'écriture, car elle relève du monde sensible considéré comme siège des illusions.

La critique platonicienne de l'écriture s'inscrit dans sa critique globale du langage. Pour l'auteur de la *République*, le langage est l'ensemble des schèmes sensibles et hétérogènes par rapport à l'idée. Il ne produit pas la réalité, mais en reproduit seulement les défauts. C'est ce qui l'amène à dire : « *voilà le motif pour lequel quiconque réfléchit n'aura jamais la hardiesse de dépasser dans le langage les pensées qu'il a eues, et cela de le faire dans une chose immuable telle qu'est précisément celle qui est constituée par des caractères écrits* ». ⁴²⁹

En réalité le langage ne permet pas une transmission totale et exacte de la vérité résidant dans la pensée. Derrida dans la même mouvance que Platon dira : « *la vérité de l'écriture, nous ne pouvons pas la découvrir en nous -mêmes. Elle n'est pas l'objet de science, seulement d'une histoire récitée, d'une fable répétée* ». ⁴³⁰ Le langage trahit la pensée de l'avis de Platon parce qu'il est rattaché aux sens considérés comme une source d'aliénation de l'âme. L'importance de l'enseignement oral est attestée par le disciple de Socrate. La philosophie n'est pas un savoir constitué dont on transmettrait le contenu par écrit mais plutôt par l'oral en ce sens que le dialogue de la philosophie est un dialogue de l'âme avec elle-même, car l'âme est le siège de la connaissance intelligible. Pour illustrer sa pensée, il dit :

Il n'existe et il n'y aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets. Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle et ensuite croît d'elle-même (...) il y a une raison sérieuse, en effet, qui s'oppose à ce qu'on essaie d'écrire quoique ce soit en pareilles matières, une raison déjà son vent alléguée par moi, mais je crois devoir répéter encore . ⁴³¹

⁴²⁹ Platon, *Œuvres Complètes*, Lettre VII, p. 343a.

⁴³⁰ J. Derrida, *la Dissémination* Paris, Seuil, p.83, 1945.

⁴³¹ Platon, *Lettre XII*, 341c Trad. de J.Souillé, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1949.

La philosophie ne doit jamais être consignée dans les textes, l'âme doit s'aiguiser au jour le jour avec les problèmes afin que jaillissent d'elle les solutions. Une fois mise dans un corpus, elle dégénère en sophistique et plus tard en logogaphie.

Platon, qui a pourtant été un très grand écrivain, expose dans le Phèdre (274 b-278 a) les raisons qui lui font condamner l'écriture et l'on peut y puiser celles qui expliqueraient pourquoi Socrate n'a pas écrit. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'écrit n'aide pas, selon lui, la mémoire à retenir ce qu'elle a vu auparavant. Loin d'être un remède à l'oubli, il le produit en fait, parce que le détachée de celui qui l'énonce, la parole écrite est orpheline. Sans père pour la défendre elle perd de sa clarté et de sa fermeté. Comme la représentation de la réalité en peinture (275 d 4), l'écrit n'a que l'apparence de la vie. L'écrit ne comprend pas ce qu'il dit, il ne peut lui-même s'expliquer, ni répondre aux questions. « *Un discours une fois écrit vagabonde de tous côtés* » (275 e 4). Il risque de tomber dans les mains du premier venu qui pourra le fausser et le triturer en tous sens.

L'écrit est à l'oral ce que la parole morte est à la parole vivante. « *C'est pourquoi nul homme sérieux, assurément, ne se risquera jamais à écrire sur des questions sérieuses et livrer ainsi sa réflexion à l'envie et à l'incompréhension des hommes* » (Lettres, VII, 344 c), ajoute Platon, non sans ironie. Dans une autre lettre fameuse réputée apocryphe, Platon renchérit en précisant que « la plus grande sauvegarde pour la pensée, c'est de ne pas écrire »⁴³² et de conclure paradoxalement : « Voilà pourquoi je n'ai jamais rien écrit moi (Platon) sur ces questions.

Il s'agit ici de mettre en relief la valeur épistémologique que Platon accorde à l'oralité, du point de vue de l'élaboration d'une pensée authentiquement philosophique.

Pour l'auteur, le philosophe ou ami de la sagesse c'est celui qui, exerçant sa pensée, accède à la vérité à travers le discours oral. Nous comprenons pourquoi Socrate se garde d'appeler celui-ci le « sage », expression qui ne convient qu'à la divinité. Le philosophe authentique qu'il ne faut pas confondre avec la divinité, c'est le pratiquant de l'oralité. Platon insiste sur la capacité du discours oral à se défendre. C'est cette capacité, cette aptitude à la défense de ses idées, cultivée et entretenue perpétuellement par l'homme qui le hisse au rang de philosophe, entendu comme celui qui est parvenu au niveau de la connaissance. La connaissance n'étant elle-même rien d'autre qu'un progrès intérieur à l'homme lui-même.

⁴³² Platon, *op. cit.*, 344 c

Manon la définit comme « *un voyage à l'intérieur de soi-même* »⁴³³, car « *tout est en soi, il suffit de se souvenir* »⁴³⁴.

En effet, l'âme n'est pas dans la connaissance, comme un miroir passif reflétant les objets, c'est la vérité qui ne jaillit qu'au cours du dialogue, du débat contradictoire, de la confrontation des idées, assorties des justifications pertinentes et cohérentes de chaque idée énoncée. Le philosophe est donc celui qui est pétri de cette habileté pratique à parvenir à la connaissance. Donc une vraie philosophie ne saurait se donner dans la logographie. Il apparaît que pour Platon, la philosophie est une activité de la pensée qui ne se déploie qu'à travers le discours oral. Car pense Manon :

*La science ne vient jamais à l'esprit de l'extérieur, par l'enseignement d'un maître capable de déposer en l'autre ce qu'il a découvert par lui-même. Elle fait corps avec le mouvement intérieur par lequel l'esprit s'arrache à tout ce qui l'obscurcit pour retrouver par son propre effort le chemin de la vérité.*⁴³⁵

La vérité ne doit lui être dictée par personne, l'effort ne peut prendre corps qu'à travers le discours oral sous la forme d'un dialogue.

L'anthropologue Jack Goody déclare, qu'école et écriture sont liées depuis l'origine. Ainsi, et particulièrement dans les hautes civilisations, la domination culturelle et intellectuelle de l'écrit s'est d'emblée établie au fondement de notre système éducatif. L'école républicaine a, aujourd'hui, forgé et renforcé son identité sur l'idée que c'est en lisant et en écrivant que l'on apprend. Aujourd'hui, la profusion croissante d'évaluations nationales et internationales n'a fait qu'accentuer la reconnaissance de l'écrit comme valeur de référence. Mais cette valorisation scolaire de l'écrit menée à l'excès renforce une pédagogie de l'exercice, nous faisant oublier que dans toutes les sociétés humaines, la transmission ne peut se passer de paroles.

En effet, quelle que soit l'époque, ou encore le forme de société, oralité et éducation sont tout autant imbriquées que le sont l'école et l'écriture. Si l'école fait nécessairement une place à la parole, celle-ci reste pédagogiquement délimitée au concept d'oral scolaire. Historiquement et majoritairement dans le monde aujourd'hui, la maîtrise de l'écrit reste une finalité incontestable et légitime de toute institution scolaire. L'histoire des idées pédagogiques montre cependant qu'il existe des systèmes éducatifs qui se sont fondés sur des valeurs contraires. Ce sont dans les pays d'Europe du Nord, paradoxalement de forte tradition

⁴³³ Manon, op, cit., p. 13.

⁴³⁴ Ibid., p.22

⁴³⁵ Ibid., p. 58.

écrite, que l'oralité conserve une place importante dans la pédagogie. C'est le cas du Danemark, précurseur au XIXe siècle de la pédagogie orale centrée sur le concept de « *parole vivante* » que nous rappelle Platon en disant que le logos doit être vivant dans le discours oral.

La civilisation grecque se nourrit d'une transmission orale. Socrate et Platon fervent défenseurs de la parole dans l'éducation, laissent une forte empreinte dans notre système scolaire. Ils revendiquent l'art oratoire, l'usage de la parole comme un art. Platon démontre à travers le personnage de Socrate que, contrairement à l'écrit, un orateur est toujours capable de repousser les attaques et de se défendre, car il s'adapte à son auditoire et est en mesure de « semer et de faire germer » d'autres discours dans son esprit.⁴³⁶ Il dénonce les dangers de l'écriture, notamment celui de substituer à la mémoire. Il définit le caractère fécond de l'usage de la parole dans la transmission.

Platon va ainsi développer une pratique pédagogique singulière de la parole par le dialogue. Il prône une pédagogie que l'on qualifiera de « méthode socratique » ou encore de maïeutique. Le dialogue socratique traversa les époques jusque dans les textes fondateurs de l'école républicaine. Ainsi trouve-t-on sa trace dans le dictionnaire de Ferdinand Buisson de 1882 où la maïeutique est présentée comme une méthode pédagogique parmi d'autres. Platon quant à lui décrit à travers Socrate un enseignant charismatique, un pédagogue parfait, dont l'unique lien avec l'élève et le savoir est l'échange oral. A travers Platon, on voit dans l'enseignement grec entier confiance dans la fécondité d'une parole humaine. Cette dernière nourrit et « enfante », selon Socrate, les jeunes esprits. Celui d'ailleurs a peu d'estime pour le livre.

On notera que la pratique privée de lecture ne se fera qu'un siècle plus tard, à l'époque d'Aristote. Paradoxalement Socrate est devenu l'archétype de l'enseignement dans les représentations des idées pédagogiques en France. Il est souvent présenté comme un modèle, une figure pédagogique, une référence majeure de l'histoire de l'éducation. Il est un modèle largement évoqué au XIXe siècle, au moment de la mise en place de l'école de la troisième république. On parle alors de méthode socratique, « *la vraie, la seule vraie méthode d'enseignement philosophique* » écrivait Charles Bernard en 1862. Pour renchérir, Ambroise écrit « *la maïeutique consiste à faire sortir de l'enfant ce qu'il sait déjà, à la manière de Socrate* »⁴³⁷.

⁴³⁶ Platon, op, cit, p.166

⁴³⁷ Ambroise administrateur de l'école normale en 1890 en France.

Dans les instructions officielles de 1925 on souligne ses bienfaits. La maïeutique est un procédé pédagogique que l'on aurait souhaité généraliser, notamment au lycée dans la classe de philosophie. Néanmoins si ce discours institutionnel et les théoriciens de l'éducation de la fin du XIX^e siècle en vente les principes pédagogiques, la réelle pratique de la « méthode socratique » était rare et l'administration, à travers le corps des inspecteurs, en freine les ardeurs en recommandant une « prudente maïeutique ».

Platon en retraçant la vie de Socrate en a fait un remarquable pédagogue oraliste. En évoquant son habileté d'orateur autant que sa défiance face à l'écriture naissante, le philosophe met en avant l'oralité, le dialogue comme un des moteurs éducatifs essentiels. Il écrit qu'il faut être un lecteur bien naïf pour croire que les écrits peuvent faire plus que nous rappeler ce que nous savons déjà. En effet, pour lui, le mot écrit n'est rien d'autre que ce que le lecteur veut lui donner comme signification. Cela fait émerger une opposition entre connaissance et reconnaissance. Cette idée est en lien avec la théorie de la réminiscence de l'âme, du latin *reminisci* « se souvenir », défendue par Socrate.

Cette théorie affirme que l'âme, avant de naître, a tout connu, mais que lors de son incarnation, elle oublia tout. Le travail de connaissance est alors celui de reconnaissance. On reconnaît que ce que l'on connaît déjà. C'est l'homme qui donne sens à la lettre, sans lui elle n'est rien que parole morte car seule la parole vivante révèle non seulement le discours, mais aussi la nature intrinsèque du locuteur.

Socrate se présente dans le *Phèdre* comme un « pédagogue oraliste », faisant de la transmission un enjeu humain, hors de toute littérature écrite. Par ailleurs, il dénonce les dangers de l'écriture. Toutefois, l'oralité demeure la pratique dominante de transmission culturelle.

La parole est effectivement du côté de l'enseignant, c'est-à-dire de sa personne, de son identité. « *La parole du maître* » est perçue comme une parole d'autorité tout autant que de savoir. Si la parole se place du côté de l'enseignant, si celle-ci est personnifiée et incarnée, l'oral scolaire quant à lui se rapporte à la fois à la parole de l'élève et à une situation pédagogique spécifique. Il se distingue du parlé ordinaire, de la parole dialogique, en introduisant un rapport d'autorité, à un positionnement hiérarchique mais aussi à ce qui se dit ou non, c'est-à-dire à la norme scolaire. Cette parole est plus déclarative ou démonstrative que dialogique. Le concept d'oral scolaire, tel que nous le concevons dans l'institution scolaire de nos jours, s'inscrit ainsi dans une action pédagogique étroitement codifiée qui laisse peu de place à l'expression, la communication ou encore la créativité de l'individu. C'est une parole

scolaire qui n'a de sens que dans le cadre institutionnel. D'autre part, à l'école, l'oral est toujours orienté du maître vers l'élève et de l'élève vers le maître, permettant ainsi le déploiement du logos, c'est-à-dire la connaissance.⁴³⁸

La première problématique nécessite que l'on resitue dans son contexte ce que nous avons présenté comme un refus, de la part du philosophe, de reconnaître de la valeur à un mode de transmission ; concernant l'écrit, il est exact que Socrate n'a laissé aucune trace écrite de l'enseignement qu'il dispensait, considérant probablement qu'il était plus profitable pour lui et pour ses interlocuteurs de le transmettre dans le cadre de discussions d'égal à égal, que l'écrit figeait les idées tandis que le dialogue permettait de les enrichir et qu'un texte écrit⁴³⁹ ne pouvait pas donner d'explications supplémentaires à celui qui en avait besoin, vouant donc à la perte les idées les plus subtiles.

C'est à ce titre que Platon a donné à ses écrits la forme de dialogues, mettant en scène des discussions suivies susceptibles de connaître, suivant la volonté des interlocuteurs, une certaine philosophie et sa transmission. Nombre d'infléchissements qui conditionnent directement le sens exact qu'il faut donner à chacune des idées développées ; il reste que Platon a pris sur lui de se permettre une petite infidélité à son maître en consignait par écrit ce qu'il doit à Socrate. Faut-il comprendre que Platon considérait ce recours à l'écrit comme un moindre mal par rapport à l'oubli complet qui aurait menacé sa philosophie s'il s'était contenté d'un enseignement oral, tant il est vrai, comme le dit le proverbe devenu un adage populaire, que « les paroles s'envolent, les écrits restent » ? En d'autres termes, a-t-il assumé le risque de la perte que représente l'écrit, si risque de perte il y a ?

La dernière partie du *Phèdre* traite directement de ce délicat problème avec le mythe de l'invention de l'écriture par Teuth ; il y est reproché à l'écriture de donner une béquille à la mémoire défaillante plutôt que de chercher à la fortifier. Ce que Platon affirme en faisant parler ainsi le Roi d'Égypte n'est pas l'inutilité de l'écriture en matière de transmission mais plutôt la facilité qu'elle peut représenter pour un élève : celui-ci, ayant consigné par écrit ce qui lui a été enseigné, croit pouvoir se dispenser de compter sur les ressources de sa propre mémoire pour retenir ce contenu ; s'il est dans cet état d'esprit, il ne fait aucun effort pour retenir par lui-même cet enseignement et utilisera ses notes comme pense-bête, se donnant l'apparence du savoir sans le posséder de facto. À cet égard, Platon met en garde ses élèves de l'Académie contre la tentation de la facilité qui leur fait courir le risque d'être copieurs mais une telle critique de l'écriture suppose que l'écrit soit capable de consigner un savoir dans son

⁴³⁸ Richard, M.-D.,. *L'Enseignement oral de Platon: Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Cerf.2005

⁴³⁹ Op,cit,

entièreté ; de fait, dans ce mythe, il n'est dit à aucun moment que l'écrit en dit toujours moins que l'oral : bien au contraire, s'il permet à l'élève de se passer de retenir ce qu'on a essayé de lui transmettre, cela signifie que l'écriture, si elle est employée avec sérieux, peut effectivement servir à consigner l'entièreté d'une leçon ; l'écriture est donc moins condamnée en elle-même que pour l'usage qui peut en être fait, elle n'est pas dépourvue de pouvoirs mais est insuffisante pour qui veut devenir un « ami de la sagesse »⁴⁴⁰ digne de ce nom. Ce point de vue se trouve approfondi par la suite, lorsque Socrate dénonce l'inévitable aspect figé de l'écriture.

Cela signifie-t-il que l'écrit amène nécessairement une perte de certaines des idées que l'auteur cherche à développer ? Si l'on met cette idée en relation avec ce qui a été dit antérieurement, il semble plus judicieux d'avancer que si perte il y a, la responsabilité en incombe soit à l'auteur qui n'a pas su écrire correctement ce qu'il souhaitait transmettre ou qui n'a pas été complet, soit au lecteur qui ne lit que distraitement, voire machinalement, et aurait donc besoin de précisions quand bien même l'auteur aurait été aussi complet que possible. Si Platon écrit, il n'écrit pas n'importe quoi pour n'importe qui, il écrit des dialogues philosophiques pour un public prêt à faire l'effort de comprendre la philosophie : le problème du destinataire d'un écrit est d'ailleurs explicitement souligné tout de suite après. En d'autres termes, Platon n'exclut pas que l'enseignement philosophique puisse se transmettre par l'écrit mais plutôt qu'il puisse se transmettre à n'importe qui. Ses dialogues s'adressent en priorité à des initiés ou, au moins, à des pré-initiés présentant des aptitudes à la réflexion philosophique, pour lesquels le sens de ses écrits ne paraîtra ni obscur ni dissimulé parce qu'ils feront l'effort nécessaire pour le découvrir.

On en doutera d'autant moins que la capacité de l'écrit à remémorer un enseignement n'est pas dénigrée, elle est même valorisée en tant qu'outil pour l'ami de la sagesse devenu vieux et pour ses éventuels disciples. De plus, il ne faut pas perdre de vue que les discussions entre Socrate et Phèdre sur l'écriture se situent dans le contexte d'un débat sur la légitimité du rhéteur Lysias à écrire ses discours et à les déclamer comme un écolier d'aujourd'hui réciterait une leçon. Platon entend opposer la rhétorique philosophique, plus souple, qui se réserve la possibilité d'improviser quand les circonstances l'imposent et qui donc peut se passer dans une certaine mesure du secours de l'écrit, faisant moins appel aux pouvoirs de la mémoire qu'à la puissance de ce que l'on appellerait aujourd'hui le bon sens ; Platon ne se

⁴⁴⁰ Rizzerio, L., 1993. « Platon, l'École de Tubingen et Giovanni Reale. L'émergence d'un « nouveau paradigme » pour l'interprétation de la métaphysique du philosophe d'Athènes ». *Revue Philosophique de Louvain* 91 (89), p.90-110. Tiré de la thèse de doctorat ayant pour titre *Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque de l'Antiquité* par Mathilde Cambron-Goule

contredit donc pas lui-même en écrivant un texte qui condamnerait la pratique de l'écriture : il se refuse simplement à admettre qu'il suffise de lire des textes philosophiques pour être qualifié de philosophe.

En effet, du point de vue de la nécessité de transmettre un enseignement philosophique, l'écriture n'apporte aucun profit mais ne fait subir aucune perte audit enseignement, pour peu que l'auteur parvienne à consigner de manière exhaustive ses réflexions et que le lecteur prenne la peine d'adopter à leur égard une attitude digne d'un philosophe. La transmission de la philosophie par l'écrit est possible pour peu qu'elle soit menée de manière intelligente et que l'on garde à l'esprit qu'elle ne dédouane pas l'apprenti philosophe de son devoir d'investissement actif en matière de réflexion.

La transmission orale constitue un profit pour les idées de la prêtresse quand celle-ci sont enseignées à un élève tel que Socrate qui fait l'effort d'agir en philosophe et s'implique personnellement dans la conversation ; la réaction très vive de l'élève permet en effet à l'initiatrice de repréciser son propos et d'adopter une formulation adéquate. Si la transmission réussit, c'est grâce aux dispositions dans lesquelles se trouve l'élève qui se refuse à rester passif et veut véritablement comprendre ce qu'on lui dit, quitte à devoir interroger son maître. Agathon ⁴⁴¹se situe aux antipodes de cette conception ; il veut être rempli alors même qu'il n'est pas aussi vide qu'il le prétend, Socrate lui attribue même un important potentiel et son erreur est justement de ne pas vouloir saisir l'occasion de le développer ; il veut bien bénéficier de l'enseignement que peut lui apporter la philosophie, mais à condition de pouvoir rester passif, ce qui est impossible, et sa seule réponse à Socrate est de le traiter autant dire de diagnostiquer en lui, le pire des maux dont on peut accuser un grec. Agathon se croit en droit de réclamer à Socrate un enseignement face auquel il n'aurait qu'à rester passif et à apprendre par cœur ce que le maître lui dit.

Cette technique d'apprentissage est valable face à un sophiste qui enseigne des techniques de rhétorique ou face à un texte à apprendre par cœur et à déclamer, mais elle ne peut pas convenir pour l'enseignement philosophique qui attend de l'élève un investissement actif.

En fait, concernant l'enseignement de la philosophie tel que le concevait Platon, le cas de la transmission orale ne diffère que relativement peu de celui de la transmission écrite : dans le premier cas, certes, le risque de perte se trouve réduit par la présence physique du maître et l'enseignement peut profiter des interventions de l'élève mais, dans les deux cas, la

⁴⁴¹ Mathilde Cambron-Goulet *Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque de l'Antiquité* thèse de doctorat

transmission ne peut se faire sans perte sérieuse qu'à condition que le maître et l'élève s'investissent tous les deux dans le processus, ce qui impose au maître de veiller à être aussi complet que possible et à l'élève de se montrer disposé à recevoir un enseignement face auquel sa participation active est requise pour que la transmission soit réussie : en d'autres termes, la transmission par l'écrit peut ne pas représenter une perte, la transmission par l'oralité peut représenter un profit, mais cela dépend moins du support adopté que des dispositions dans lesquels se trouvent l'émetteur et le récepteur qui doivent tous deux faire preuve de la même motivation pour la recherche de la vérité.

Le constat d'une préférence marquée pour l'oralité dans les pratiques philosophiques de l'Antiquité nous amène à nous questionner sur les motivations des philosophes à maintenir leur enseignement dans un contexte oral. En effet, les travaux récents en anthropologie montrent que l'usage de l'écriture a pu contribuer de manière significative au développement des connaissances scientifiques, parmi lesquelles nous situons la philosophie. Il convient donc d'interroger les raisons pour lesquelles les philosophes se montrent tout de même réticents à faire un usage étendu des technologies écrites, dans la mesure où ils reconnaissent que quelque part celles-ci leur sont utiles.

L'hypothèse suivant laquelle la préférence accordée à un enseignement oral pourrait avoir pour effet la reproduction d'un certain ordre social et le maintien d'une élite intellectuelle en place. Dans le cas des philosophes, s'il nous est impossible de vérifier une telle hypothèse, il convient de remarquer que le recours à la tradition orale se teinte d'une forme d'élitisme qui repose sur une conception bien précise de la formation et de la pédagogie et qui suppose un rapport privilégié au maître et que l'on n'a plus dans le cas de l'écriture, qui se présente comme un support accessible destiné à démocratiser le savoir⁴⁴².

Toutefois, cela n'est pas toujours le cas : par exemple, les dialogues aporétiques de Platon déjouent cette accessibilité de l'écriture, et lui permettent de choisir son lecteur. Ainsi, le souci que les philosophes grecs ont de leur destinataire nous permet d'expliquer ainsi le goût des philosophes antiques pour l'enseignement oral. Comme nous l'avons vu, s'ils écrivent parfois pour la postérité, les ouvrages des philosophes grecs doivent en principe être lus par ceux qui possèdent déjà une certaine connaissance de la philosophie ; dans certains cas, ils sont même considérés inutiles à ceux qui n'auraient accès qu'à l'écrit. Il faut alors penser qu'à leurs yeux, tous ne peuvent aborder avec profit l'étude des textes philosophiques

⁴⁴² Mathilde Goulet *Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque de l'Antiquité op cit*

et que la lecture de ces derniers suppose préalablement de séparer le bon grain de l'ivraie et donc une certaine forme d'élitisme.

L'étude de l'amitié dans le contexte de l'enseignement philosophique nous fournit également des indices de cet élitisme sous-jacent à l'usage de l'oralité. Tous ne peuvent être amis ; l'amitié est réservée à une classe particulière d'hommes honnêtes et bons, et à ceux chez qui l'on a reconnu un « bon naturel ». Il serait injuste de dire que cette notion correspond seulement à une forme d'immobilisme social maintenant en place une sorte d'aristocratie intellectuelle basée sur la qualité de la naissance après tout, Socrate était d'origine modeste, Épictète était un esclave, sans compter le nombre important de métèques. La démocratisation, a déjà été explorée dans le cas des astronomes intellectuels de l'Antiquité, de sorte qu'il serait erroné d'assimiler les philosophes à une classe sociale élevée mais elle paraît malgré tout en faire partie, puisque les origines sociales des jeunes hommes ainsi décrits chez Platon et chez Xénophon sont souvent mentionnées.

En effet, le mythe platonicien des races métalliques dans la République, s'il met l'accent sur la possibilité pour l'individu d'appartenir à une race différente de celle de ses parents, inscrit dès la naissance la race à laquelle l'individu appartient, race qui sera reconnue par les dirigeants. L'élitisme de Platon se veut exclusivement basé sur les aptitudes philosophiques de l'élève, mais il n'en est pas moins un. L'enracinement de l'enseignement philosophique dans l'oralité permet de conserver cette sélection d'une élite intellectuelle et d'écarter du domaine de la pensée et de la connaissance scientifique un groupe important d' « ignorants », renforçant ainsi l'influence et le prestige que les philosophes pouvaient avoir à l'intérieur de la cité. Il est en ce sens significatif que les biographies de philosophes montrent souvent les liens familiaux existant entre eux : l'importance pour les philosophes de prendre femme à l'intérieur de leur cercle social, si elle n'est pas surprenante outre mesure, puisque les philosophes ne sont pas différents en cela des autres corps de métiers et regroupements sociaux de l'Antiquité, met l'accent sur le caractère héréditaire et familial de la pratique philosophique.

Enfin, les pratiques concernant la circulation des livres semble appuyer la thèse d'une forme d'eugénisme intellectuel où le savoir est réservé à un petit nombre d'élus présentant de bonnes dispositions le « naturel philosophe » de Platon, puisque la circulation des livres par le biais de dons, de prêts et de legs semble plus valorisée que l'achat ; les achats de livres par les philosophes sont d'ailleurs soulignés à grands traits par leurs biographes.

La préférence des philosophes grecs de l'Antiquité pour la tradition orale semble donc relever en partie d'une forme d'élitisme dans laquelle le choix d'un successeur intellectuel est

une décision de la première importance et ce, même si l'importance accordée aux liens d'amitié et à la valeur de la relation pédagogique orale entre le maître et l'élève nous paraît bien plus significative. Il conviendrait également de se demander si cette conception de la circulation du savoir n'intervient pas dans les querelles liées à la nomination de successeurs à l'intérieur des écoles philosophiques, dans la mesure où le titre de successeur ne devrait, en principe, n'avoir que peu de valeur aux yeux des membres d'une communauté d'égaux liés entre eux par des liens d'amitié, et que pourtant les sources montrent que la concorde ne règne toujours dans ces histoires de succession.

Les critiques de l'usage de l'écriture semblent répondre du moins en partie aux critiques de la lecture. En effet, si l'on rejette l'utilisation des livres parce que ceux-ci, contrairement à une transmission orale du savoir, nuisent à la véritable acquisition de la connaissance qui implique leur mémorisation, il est vraisemblable que les véritables philosophes, qui usent de leur mémoire, défendront de cette manière leur propension à ne pas écrire. De la même manière, si la lecture d'un livre ne suffit pas à faire le philosophe, l'écriture d'un ouvrage n'est pas non plus un gage de la valeur de sa pensée. Les philosophes dénoncent ainsi de possibles mauvaises utilisations de l'écriture. Cependant, certaines écoles philosophiques développent des arguments qui leur sont propres pour expliquer qu'il est mauvais d'écrire. Dans cette perspective, les sceptiques font classe à part, puisque le refus d'énoncer un jugement est au cœur de leurs préoccupations philosophiques.

Si l'on peut repérer les mauvais élèves à leur incapacité à se passer de leurs notes, il paraît logique d'identifier les mauvais philosophes sur les mêmes bases. Ce qui nous ramène à l'exemple d'Antisthène dont il a déjà été question : « *Il aurait fallu en effet inscrire ces notes dans ton esprit et non sur des feuilles* ». ⁴⁴³ Cette critique s'exprime de façon évidente dans la tradition stoïcienne où le recours au matériel est jugé comme un signe de l'incapacité à saisir et à appliquer véritablement la doctrine philosophique.

La mémorisation implique certaines limites quant à l'exactitude du souvenir, comme le souligne Apollodore dans le Banquet. Cependant, contrairement à l'écriture qui met sur un pied d'égalité tous les éléments du discours pour les retenir également, la mémorisation permet d'exercer son jugement pour se concentrer sur l'essentiel d'un discours. L'intervention de celui qui se souvient dans le contenu du souvenir est alors présentée non comme une déficience par rapport aux événements ou au discours, mais bien de manière positive comme le signe d'une capacité à distinguer les éléments les plus importants de ceux qui le sont moins.

⁴⁴³ Platon op cit p.321c

La recherche des soixante dernières années a mis au jour le caractère oral des épopées homériques, par le biais de comparaisons avec des études issues de l'anthropologie et de la littérature. On a d'abord pensé que les poèmes étaient appris par cœur et répétés verbatim, bien que les témoignages des conteurs laissent parfois entendre que leur travail se limite à la mémorisation d'un texte qui existe avant la performance. Les travaux initiés par Goody et Watt, toutefois, ont permis de comprendre que la transmission orale ne reposait pas forcément sur un apprentissage mot à mot du texte, mais bien sur le respect d'un certain nombre de données et de formules à l'intérieur du récit, ce qui explique que si les poèmes homériques ne nous relatent qu'une portion plutôt restreinte du récit de la guerre de Troie et le seul retour d'Ulysse, la tradition nous en a transmis un récit beaucoup plus détaillé.

Parmi tous les récits possibles, deux nous sont parvenus sous le nom d'Homère, ce qui ne signifie pas qu'une épopée concernant le retour d'Agamemnon ou de Diomède était impossible, ni qu'il existait une version idéale et complète du récit, qui comprenait à la fois les causes de la guerre et les retours de tous les chefs achéens. Le fait de raconter est un acte surtout performatif, un spectacle, comme le montre Jack Goody avec l'exemple du bagre africain : on ne juge pas de la qualité d'un récit par l'exactitude de sa lettre, mais bien par le respect d'une certaine structure sans toutefois que la structure soit au centre des possibilités de la performance et plus encore par le plaisir qu'on prend à écouter le conteur.

Les deux récits qui nous sont parvenus sous le nom d'Homère seraient alors des transcriptions de performances. Ainsi, bien que la performance soit toujours une relecture d'un récit déjà connu, et qu'il faille par conséquent penser la composition dans un contexte oral de manière collective au moins dans la mesure où l'on doit séparer le conteur et le conte la créativité du conteur est à l'œuvre dans la singularité de la réactualisation. Aussi, la notion d'auteur ne doit-elle pas être exclue entièrement de notre compréhension de la culture orale. Celle-ci constitue en soi une œuvre littéraire autonome qui s'inscrit dans le moment qui suscite le conte de même que le proverbe prend un nouveau sens à chaque fois qu'il est utilisé en fonction du contexte dans lequel il est énoncé.

Sans pour autant nier que les formules, les rythmes et les rimes sont des composantes caractéristiques des contes et chants folkloriques, il serait absurde de réduire l'art du conteur à la mémorisation d'un certain nombre de formules ; non seulement est-il nécessaire de raconter l'histoire de manière agréable, mais encore faut-il raconter la bonne histoire au bon moment et au bon public. On n'a qu'à penser au récit de Démodocos, l'aède du chant VIII de l'Odyssée,

qu'Alcinoos⁴⁴⁴ presse de cesser son chant, puisque celui-ci cause du chagrin à son hôte, pour trouver un exemple de récit mal reçu. Ce sont les notions de mouvance et de variance, développées par les médiévistes pour rendre compte des différentes versions des poèmes et chansons qui nous sont parvenus, qui permettent de mieux comprendre le caractère performatif de la tradition orale.

L'oralité est un style particulier de philosopher dans les sociétés africaines qui est le mode privilégié de communication. Pour Pierre Hadot, « la manière de vivre, c'est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne. La philosophie est une manière de vivre. En outre, l'importance de l'oralité est si grande qu'elle semble avoir marqué toute l'évolution de l'Afrique, des origines jusqu'à nos jours. Aujourd'hui, l'intérêt particulier que l'on porte à l'oral tire ses origines dans l'organisation et le rôle des anciennes classes d'âge. Si jusque-là la part belle a été faite à l'oralité dans la philosophie en Afrique cela devrait être également mis au compte de son opérationnalité et de son immédiateté. L'oralité, du fait qu'elle soit une phénoménologie du maintenant que nous désignons par le terme d'immédiateté, parce qu'en parlant on dépose le savoir au plus près du déjà présent, obéit à la scientificité. Nous considérerons ici, au-delà de cette immédiateté, l'autonomie, la liberté de l'oral pour démontrer que ce mode de transmission du savoir est une voie qui mène à la philosophie.

L'immédiateté est l'effectivité. Selon Dibi Kouadio Augustin, « l'effectivité est ce qui est déposé, non pas comme ce qui est déposé, mais en tant qu'il l'est devenu par son dynamisme propre »⁴⁴⁵. L'oralité n'est pas une fixité au point de ne pas se mouvoir. L'opérationnalité immédiate détermine et délimite l'efficacité, l'ici et le maintenant.

La pensée immédiate est, par là-même, directe puisque entre son objet et elle, n'intercale aucun moyen terme puisé à des échelons différents. Partant, il s'agira d'interroger l'oralité sur cette caractéristique. Une telle question n'est pas arbitraire ; elle est, du reste, déjà indiquée dans le mot « oral ». L'oralité comme effectivité, tel est le problème posé. Comment l'oralité comme effectivité est un cheminement vers la philosophie ? La tentative pour dégager les

⁴⁴⁴ Hippias mineur, 369d-e ; 372b-373a. 257 Car l'honnêteté du répondant ne peut suffire à atteindre la vérité si le questionneur pose des questions ambiguës et piégées, ce qui arrive, comme le remarque Aristote (Réfutations sophistiques, 17, 175b10-14). Voir Brisson 2001, p.215, qui donne notamment l'exemple de l'Euthydème (295a-296c), où Socrate refuse justement de répondre sincèrement à des questions piégées.

Platon, Lachès, 178a-b, trad. Dorion. 259 Réfutations sophistiques, 34, 183b7-8. 260 Cratyle, 390c-d. C'est sans doute là une des raisons pour lesquelles il est souhaitable que les philosophes, à qui est réservé l'apprentissage de la dialectique, dirigent la cité, comme Platon l'exprime dans la République VI.

⁴⁴⁵ Dibi Kouadio Augustin commentaire tiré de la thèse de doctorat titre *L'ORALITE ET, L'ECRIURE DANS LA PHILOSOPHIE EN AFRIQUE* de Soualo BAMBAMBA, p. 36

caractères fondamentaux de l'opérationnalité immédiate dans l'oralité trouve historiquement sa première formulation là où se manifeste la recherche philosophique.

Les travaux de Platon, d'Amadou Hampâté Bâ, de Paulin Hountondji sur l'oralité montreront l'état le plus avancé des richesses. C'est donc à partir de ces travaux qu'il faudra comprendre la question. Nous retrouverons ici le fondement le plus profond de l'oralité qui porte toute l'essence de la philosophie.

L'oralité, au sens le plus élevé et le plus authentique, est effectivement être là, être dégagé. L'oralité est monstration, manifestation, révélation de philosophie. Toute philosophie qui a encore un intérieur n'est pas encore une philosophie. La philosophie est l'extériorité transparente de l'oralité. Ce sens suprême de l'oralité comme extériorité n'est pas ici simplement affirmé. Toute la doctrine de l'oralité, de son essence avancée jusqu'ici a pour tâche de montrer que l'oral se présente de lui-même. *« L'autonomie dérive du fait mentionné, que les lois du matériel phénoménal n'ont rien à voir avec celles des fonctions psychiques, les premières n'étant pas créées par les secondes, mais se situant davantage côte à côte par rapport à celles-ci comme quelque chose d'objectif que nous avons seulement à reconnaître et à décrire ».*⁴⁴⁶

En clair, si l'oralité se présente d'elle-même, c'est qu'elle n'est pas amorphe, morte, mais vivante et dynamique. Cette présentation trouve son appui dans le phénomène fondamental de l'oralité comme parole vivante. Platon résume mieux ce que nous disons en ces mots : *« il est des discours capables de se défendre eux-mêmes, et aussi celui qui les a semés, et qui, au lieu de rester stériles porte une semence qui donnera naissance en d'autres âmes, à d'autres discours, lesquels assureront à la semence toujours renouvelée l'immortalité et rendront ses dépositaires aussi heureux qu'on peut l'être sur terre ».*⁴⁴⁷

Le fait que l'oralité renferme en elle « dynamis » et « energieia » prouve qu'elle emprunte les voies menant à la philosophie. La connaissance qui est un mouvement, « chemin du savoir », est un « savoir immédiat » : elle n'est plus inerte dans l'essence que l'être ne reste à soi à jamais inconnu.

En somme, nous avons tour à tour examiné les différentes critiques adressées à Hountondji et ses partisans. Plusieurs penseurs affirment que la philosophie ne naît pas ex nihilo. Elle prend en compte et vient des éléments d'un peuple donné, et traite en même temps les problèmes qui se posent à ce peuple. Pour ce faire, contrairement à Hountondji la

⁴⁴⁶ Ibid., p.36

⁴⁴⁷ Dibi Kouadio Augustin commentaire tiré de la thèse de doctorat titre *L'ORALITE ET, L'ECRITURE DANS LA PHILOSOPHIE EN AFRIQUE* de Soualo BAMBA op, cit p.36

philosophie prend naissance et réside dans l'élément de chaque culture. C'est en ce sens que Hubert Mono Ndjana pense que toute philosophie est ethnophilosophie car aucun philosophe ne néglige le problème de son ethnos, de son terroir. Quant à Hebga, il affirme que partout la réflexion philosophique a été amorcée à partir des contes, des mythes, des croyances, des pratiques et coutumes qui font la trame de l'existence quotidienne. En effet, d'une manière générale, toute philosophie est le fruit de son époque. Comme pour dire avec Hegel que « *toute philosophie est fille de son temps* », et à Karl Marx de dire que les philosophes ne naissent pas de terre comme des champignons, ils sont les fruits de leur époque. Dès lors, la conception hountondjiène, goodyenne de la philosophie est remise en cause. Mais ces arguments avancés par ses adversaires suffissent-ils à montrer la négativité absolue de la pensée de Hountondji sur le pouvoir de l'écriture ?

CHAPITRE IX : ORALITE, ECRITURE ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Malgré les critiques adressées à Hountondji et ses alliés, il faut relever ici que ce dernier ne critique pas l'ethnophilosophie dans le sens de rejeter tous les travaux du missionnaire belge. Sa critique est une démarche méthodique en ce sens qu'elle repositionne la conception de la philosophie en Afrique en dehors de toute la pensée négative véhiculée par les occidentaux infériorisant de ce fait les africains. La philosophie devient désormais avec le béninois, une science universelle et non particulière comme l'a voulu Tempels. En ce sens, la pensée de Hountondji revêt une importance capitale sur le plan scientifique et philosophique au sens rigoureux du terme. C'est ce qui lui a valu la reconnaissance par tant des grands maîtres. Cette critique hountondjienne du discours oral dénonce énergiquement la méprise des ethnophilosophes, qui ont essayé de dégager une philosophie commune à tous les africains et fondée sur la tradition orale. Pour Hountondji, seule l'écriture apparaît comme la condition de possibilité de la philosophie et de la science.

I. LES MERITES DE HOUNTONDDJI ET SES PARTISANS.

Il est vrai que la critique que Hountondji adresse à l'ethnophilosophie est importante. Mais elle a essuyé des contre critiques de la part des penseurs africains pour qui la philosophie ne naît pas ex-nihilo, elle est un produit d'une époque, d'une culture, d'une tradition donnée ; et comme toute culture a ses moyens de transmission, l'Afrique en a aussi les siens. Par conséquent, l'ethnophilosophie est la philosophie propre des africains. Ces arguments avancés par les anti-ethnophilosophes suffissent-ils pour dire que la pensée de Hountondji n'a plus sa place de nos jours. Autrement dit, Hountondji est-il à relayer au second plan ? Loin de là, car s'il faut considérer que la philosophie est une remise en question perpétuelle de ce qui est, elle ne saurait être simplement contenue dans l'élément de l'oralité car la mémoire peut être défaillante. Pour ce faire, Hountondji est d'une importance capitale car il fonde la philosophie et la science sur une base durable qui est l'écriture. Nous avons longtemps épilogué sur la philosophie africaine, plus justement sur ce qu'elle n'est pas. Récusant l'illusion ancienne qui la réduisait à un système de croyances collectif, irréfléchi et implicite. Nous disions qu'elle ne pouvait exister que sous la forme des discours explicites,

c'est-à-dire avant tout sous la forme d'une littérature, c'est ce que nous croyons avec Hountondji. Le problème s'est alors posé de savoir en quel sens il fallait entendre cette «littérature» : s'il fallait la réduire à la littérature « écrite » au sens habituel et empirique du mot « écriture »), ou encore s'il fallait également y inclure la littérature « orale ». Cette interrogation pouvait à cet effet engendrer une autre : celle du rôle et du statut respectifs de la littérature « écrite » et de la littérature « orale » ; dit d'une autre manière, de l'écriture au sens empirique et dérivé (l'écriture livresque) et de l'écriture comme pure mémorisation (l'écriture pour ainsi dire psychique).

1. L'ÉPISTEMOLOGIE DE L'ÉCRITURE

Les analyses de Goody à la suite de Hountondji à ce sujet, revêtent une importance capitale en ce sens qu'au début des années 1950, où les différentes traditions subissaient des mutations suite aux multiples rencontres avec d'autres civilisations, la culture orale menacée par l'intrusion de l'écriture ; qu'il s'agisse de celle de l'Etat colonial ou de celle du futur Etat en devenir, Jack Goody y trouvera un lieu propice pour essayer de comprendre la différence entre les cultures de l'oralité et celles de l'écrit. Cette réflexion le mènera à une première formalisation, en 1963, lorsqu'il rédige avec Ian Watts un article sur les «*Conséquences de la littératie*». Les thématiques de l'oralité et de l'écriture deviennent alors centrales dans son œuvre.

C'est un lieu commun : l'oralité qui est première pour tous les êtres humains n'obéit pas aux mêmes règles que l'écriture. Cependant, l'effet de naturalité que peut prendre l'utilisation de l'écrit pour les lettrés a longtemps occulté la prise en compte de ses incidences. C'est à partir de l'analyse de la société orale des Lo Daaga au Ghana que Goody envisage les effets transformateurs de l'écriture sur les sociétés et les individus.

Dans ce travail de Goody, il est impérieux de relever l'incidence cognitive de l'usage de l'écriture en explicitant le concept goodien de technologie intellectuelle. Ensuite, nous ferons une analyse des incidences transformatrices de cet usage sur le fonctionnement des sociétés et enfin, nous nous appesantirons sur quelques déclinaisons de ce que Jack Goody nomme la *litteracy*⁴⁴⁸.

Avant de présenter ce travail, écrit d'une manière orale, nous dit Platon, Socrate n'a rien écrit certes, mais sa pensée nous est transmise par le biais de l'écrit de ses disciples. Un

⁴⁴⁸ Terme traduit en français pour désigner la littéracie

tel travail nécessite une bibliothèque, des lectures d'ouvrages, des articles, des prises de notes et l'organisation de ce travail par écrit. Or la compréhension de ce caractère central, transversal de l'écriture dans le travail intellectuel est justement l'un des points d'entrée de la pensée de Jack Goody, au point qu'il a inventé un concept à ce propos : pour cet auteur, l'écriture est une « *technologie intellectuelle* »⁴⁴⁹.

Il convient néanmoins, avant d'aborder les potentialités des développements cognitifs humains dans leur commerce avec l'écriture, de rappeler que pour Goody, les interactions entre oralité et écriture prennent des formes nombreuses et complexes, au point que l'oralité et l'écriture s'influencent constamment. Par ailleurs, il existe tout un continuum entre les rares humains qui vivent encore dans un contexte purement oral et ceux qui manipulent massivement l'écrit dans leur vie quotidienne. La maîtrise de l'écrit est donc inégalement partagée alors même que l'oralité apparaît toujours massivement prégnante dans les sociétés humaines.

À rebours des préjugés ethnocentriques des premiers anthropologues et ethnographes, qui faisaient le grand partage entre les « civilisés » et les « primitifs » au prétexte d'une prétendue différence de nature, Goody insiste sur la capacité de l'écriture à développer certaines aptitudes humaines. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'usage de l'écriture comme technologie intellectuelle. La distribution visuelle et spatiale que l'écriture permet, la possibilité de l'inscrire ou de la consulter, de la stocker ou de la faire circuler contribuent à toutes sortes d'évolutions cognitives⁴⁵⁰.

Si l'abstraction, la rationalité et la réflexivité sont observables dans les sociétés orales, leurs développements dans les sociétés écrites sont bien plus féconds par l'effet de potentialisation de l'écrit sur la cognition humaine. Pour Goody, l'écriture est à la base du développement psychologique des personnes qui l'utilisent, elle développe l'abstraction.

Cette idée d'abstraction mérite que l'on s'y intéresse quelques instants. Pour André Lalande : « *L'abstraction est la faculté de l'intelligence, l'opération de l'esprit qui sépare, isole, pour considérer indépendamment, un élément, une qualité, une relation, de l'objet auquel il est uni, et qui ne se présente pas séparément dans la réalité.* »⁴⁵¹ Le mot « abstraction » correspond donc à l'idée de séparation et d'isolement ainsi qu'à celle de

⁴⁴⁹ Jack Goody, *Pouvoirs et Savoirs De l'Écrit*, p 193.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.17

⁴⁵¹ Dictionnaire Le Petit Robert p. 2

montée en généralité. Il est notable que ces deux aspects caractérisent l'écriture. En effet, l'écriture sépare et isole des informations de leur contexte de production, ce qui autorise leur transport à travers les espaces et à travers le temps. Par ailleurs, elle permet la décontextualisation des mots sous forme de concepts et, par voie de conséquence la formalisation de pensées plus générales et donc plus abstraites. Jack Goody, pour démontrer davantage l'importance de l'écriture, au cours de ses recherches, a remarqué que les sociétés ne possédant pas l'écriture utilisant un mode de raisonnement différent des sociétés la possédant. Ces différences s'illustrent notamment dans le domaine des mathématiques. Il a eu l'occasion d'étudier ce phénomène chez les LoDagaa. Certains enfants étaient scolarisés, d'autres non et déjà, Goody a pu constater l'influence de l'écriture sur les enfants scolarisés en les observant compter.

Alors que les enfants scolarisés utilisaient des tables de multiplication ou d'addition et comptent toujours de la même façon, les enfants non scolarisés faisaient appel à une méthode beaucoup plus concrète et rapide qui différait en fonction de ce qu'ils souhaitaient compter. Pour décompter des petits objets les LoDagaa utilisent la méthode suivante :

- Ils isolent les petits objets par groupement de cinq : un nombre facile à évaluer d'un seul coup d'œil et facile à manipuler d'une seule main
- Ils comptent le nombre de tas de cinq objets
- Ils connaissent par cœur la table de cinq et trouvent la quantité d'objets présents devant eux.

Ainsi, on constate que l'apprentissage de l'écriture modifie le schéma mental d'un individu. Les opérations plus complexes, nécessitant un degré d'abstraction plus élevé (telles que la division et la multiplication), reviennent à des schémas mentaux pour les individus sachant écrire. L'écriture permet donc une plus grande abstraction. On peut remarquer la différence de ces calculs avec l'utilisation de l'addition et de la soustraction qui sont des procédés de nature plus concrète. La connaissance de l'écrit a donc une influence très forte sur les procédés cognitifs mis en œuvre par une personne. Bref l'écriture permet d'abstraire la pensée de son milieu de production, de son environnement. Ainsi, selon Goody, elle universalise la pensée. Qu'en est-il de la rationalité ?

Par un double mouvement d'écriture et de lecture, l'expression de la pensée trouve un moyen de se fixer pour devenir un objet d'analyse, de synthèse et de critique, ce qui contribue

au développement de différents types de rationalités. Autrement dit, en s'extériorisant, la pensée permet une multiplication des raisons.

Au niveau formel, l'écriture permet une construction plus rationnelle de l'expression de la pensée. Elle rend possible le développement des mathématiques et de la logique ainsi que la structuration de la langue par la formalisation de la grammaire, de la syntaxe ou de la rhétorique.

Elle autorise aussi la mise au point de catégories et de normes de différents types, en particulier par le recours à l'usage de la liste ou du tableau qui utilisent les dimensions visuelles et spatiales de la surface écrite.

Entre autres normes, on peut rappeler les normes de classement qui rendent possible l'ordonnement des objets et la régulation de leurs mouvements, quand il s'agit par exemple de livres dans une bibliothèque. Dans les bibliothèques justement, comme dans les archives ou sur les disques informatiques des banques de données, l'écriture favorise l'accumulation du savoir mais aussi sa cumulation. Car l'exégèse des auteurs du passé s'accumule au fil du temps et enrichit notre compréhension des textes anciens.

Ordonnement, accumulation et cumulation de l'écriture ont contribué au développement continu de la rationalité scientifique et, de fait, à une compréhension toujours plus accrue du réel, par la lente maturation des sciences exactes et sociales. Quel impact sur l'individu ?

Au niveau individuel tout comme au niveau social, l'écriture, comme technologie intellectuelle, présente un effet réflexif. Elle permet aux individus de mettre leurs pensées en perspective et de réfléchir au sens qu'ils donnent à leurs actions, entre autres par le biais des journaux intimes ou de la philosophie ; tout comme elle rend possible la réflexivité sociale par le biais des religions, des théories politiques, des systèmes juridiques, des sciences sociales ou des statistiques.

L'écriture rend aussi possible l'émergence de la poésie dont le caractère versifié est indissociable de l'écrit, tout comme celle du théâtre ou de la littérature. Lesquels sont chacun à leur manière des vecteurs de réflexivité individuelle et sociale.

Cet éloge de l'écriture est aussi remarquable dans sa critique de l'ethnophilosophie. En réduisant la philosophie à la littérature et en fondant celle-ci sur l'écriture, Hountondji rejette

l'entreprise ethnophilosophique dans la mesure où celle-ci consiste à établir l'exercice de la philosophie dans la tradition africaine. Pour le philosophe béninois, le fait que cette tradition soit orale est un défaut par rapport au déploiement de la rationalité philosophique et scientifique. La philosophie, tout comme la science, n'existant pas de façon implicite, il lui faut le support de l'écriture qui la rend explicite. Il s'agira alors d'une philosophie selon l'expression de Hountondji, au sens actif, considérée comme

*« Cette recherche inquiète, ce sens des problèmes, cette dialectique inlassable qui produit accidentellement les systèmes pour les dépasser aussitôt, vers un horizon sans cesse fuyant de vérités nouvelles ».*⁴⁵²

Ce qui caractérise la philosophie, c'est la critique, et elle ne peut exister comme telle qu'en tant qu'elle est écrite. Il met en évidence l'idée d'une philosophie qui ne saurait s'élaborer en marge de l'écriture comme support matériel. L'écriture pour lui joue un rôle très important dans la mesure où, non seulement elle conditionne la philosophie, mais aussi elle la fait exister sous sa forme essentiellement critique elle-même fondée sur une pensée déjà existante, et conservée sur un papier : *« la verve critique ne peut se déployer et l'élan iconoclaste se donner libre cours, que pour avoir au préalable placé en lieu sûr, à l'abri de toute attaque, ce qu'on prétend ensuite détruire ».*⁴⁵³

Il s'ensuit que le langage écrit apparaît chez Hountondji comme la garantie de l'existence d'une philosophie africaine. Autrement dit, on ne peut parler de discours philosophique dans une tradition à domination orale, parce que celle-ci est soustraite à toute critique et à tout débat contradictoire. C'est donc dire que c'est la logographie qui assure pleinement le dynamisme de la pensée philosophique, comme pensée théorique. C'est en cela qu'il a pu dire : *« au préalable, la philosophie est une discipline théorique et rien d'autre, une discipline qui, comme tout autre discipline, ne peut se développer que sous la forme d'une littérature »*⁴⁵⁴. Hountondji quelque part ne nie pas l'existence d'une philosophie africaine. Au contraire, tout en mettant en exergue le caractère explicite et théorique de tout discours philosophique, il déplore sa réduction à la tradition orale, qui ne peut pas encourager le développement d'une philosophie au sens actif du terme. Au sens actif, c'est cette philosophie qui se déploie sous la forme explicite, sous la forme d'écriture. Hountondji réduit donc la

⁴⁵² Paulin H., op. cit., p 48.

⁴⁵³ Ibid., p. 132.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 73.

philosophie à l'écriture. C'est dans la même lignée que Walter J. Ong affirme, pour démontrer le caractère important de l'écrit :

*L'existence de la philosophie et de toutes les sciences et « arts » (les études analytiques de processus, tel la Rhétorique d'Aristote) dépend de l'écriture : l'esprit humain ne les produit pas sans aide extérieure, il se sert d'une technologie profondément intériorisée, incorporée jusque dans les mécanismes de pensée. L'esprit interagit avec le monde matériel qui l'entoure de manière plus profonde et plus créative qu'on ne l'avait imaginé jusqu'ici. La philosophie, semble-t-il, devrait avoir conscience qu'elle est le produit de la technologie autrement dit un type très particulier de produit très humain. La logique même émerge de la technologie de l'écriture.*⁴⁵⁵

Autrement dit, penser, activité propre imputée généralement à l'esprit humain, n'est pas une émanation directe, spontanée de la nature de celui-ci qui, de par ses structures internes, disposerait dès l'origine de cette capacité et des moyens de la mettre en œuvre. Mais, comme tout travail productif, cette activité nécessite le recours à des intermédiaires, à des instruments, qui ne sont pas immédiatement donnés à l'esprit : ils sont le résultat de son interaction avec le monde extérieur ; ils relèvent d'une « technologie » forgée dans le contexte de cette interaction ; cette technologie apporte au fonctionnement de l'esprit une « aide extérieure, sans laquelle il n'aurait pu produire, au sens propre du terme, ces formes sophistiquées de la culture intellectuelle que sont la philosophie, la science et les arts en général. En conséquence, ces formes, produites dans de telles conditions, sont des formes historiques : elles sont apparues dans le cadre d'une évolution au cours de laquelle l'esprit, à un certain moment, et en un certain lieu, a élaboré, fabriqué de toutes pièces, engendré cette technologie d'un type particulier qui, à son tour, lui a permis de produire artificiellement de la pensée, en conférant à celle-ci une configuration, une allure spécifique, un profil, qui ne s'explique pas, du moins pas entièrement, par la constitution interne de l'esprit humain considéré indépendamment des relations qu'il entretient avec la réalité matérielle dont il est en dernière instance une composante parmi d'autres.

De ce point de vue, pour Ong, le tournant de cette histoire, qui a fait entrer l'esprit humain dans un tout nouveau régime de fonctionnement, est représenté par l'invention de l'écriture, qu'il appelle « *technologie de la parole* ». Or cet événement singulier, qui n'est pas l'œuvre d'un esprit fonctionnant en système fermé, est la manifestation d'un rapport au monde, on parlerait dans le langage de Hegel d'une *Entäußerung*, c'est-à-dire d'une

⁴⁵⁵ Walter J. Ong, *Oralité et écriture (La technologie de la parole)*, 1982, trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, 2014, p.90.

« *extériorisation* » ; celle-ci se développe à travers un processus d'apprentissage dont les effets ont été en retour intériorisés, assimilés, habituels, incorporés dans les mécanismes de la pensée.

Cette intériorisation par l'esprit humain des mécanismes de l'écriture, qui l'a conduit à faire de ceux-ci ses propres mécanismes, a consisté en l'instauration d'une seconde nature, venue suppléer ou supplanter la nature première, ce dont est sorti, pour reprendre le vocabulaire utilisé traditionnellement, le monde de la culture, en tant que résultat de la transformation matérielle du monde naturel, une opération dont le programme ne s'est élaboré que peu à peu, au fur et à mesure de son déroulement.

2. Un remède à l'oubli

Hountondji le pense, la tradition orale aurait plutôt tendance à favoriser la consolidation du savoir en un processus dogmatique et intangible, tandis que la transmission par voie des archives rendrait davantage possible la transmission d'une génération à l'autre, la critique du savoir. Ce qui prédomine dans la tradition orale, c'est « *la peur de l'oubli, la peur des défaillances de la mémoire* »⁴⁵⁶. Puisque celle-ci est abandonnée à elle-même, sans recours externe ni support matériel. Dans ce cas de figure, l'Homme est de temps en temps obligé de garder jalousement tous ses souvenirs, de les évoquer sans cesse, de les répéter continuellement, les accumulant et les entassant en savoir global, tout entier présent à chaque instant, toujours prêt à être appliqué, perpétuellement et disponible. Dans ces conditions l'esprit est trop occupé à préserver le savoir pour se permettre de le critiquer. Hountondji semble être percutant en ce sens qu'il démontre combien il est important de garder son patrimoine intellectuel dans un document ou une archive. Cela permet non seulement de libérer la mémoire et aussi de bien conserver le savoir. Cette libération de la mémoire à travers l'existence d'une écriture permet au cerveau de se rafraîchir et d'implémenter un nouveau système de réflexion plus performant.

En effet, à la question de savoir si on peut légitimement parler de philosophie en ce qui concerne la littérature orale, surtout celle brandie par l'ethnophilosophie en Afrique, cette pensée produite par les intellectuels tombés dans l'oubli, à cause de la forme orale de leur pensée, Hountondji répond que : les contes, les mythes, les poésies, les proverbes, peuvent véhiculer des pensées profondes, mais appartiennent au genre de la littérature d'art et non à la littérature scientifique. Un poème par exemple vaut pour lui-même et fait appel à un jugement

⁴⁵⁶De Saussure, « Cours de linguistique moderne » cité par Derrida in *De la grammatologie*, p 45.

de goût, tandis qu'un discours philosophique, quelque peu indifférent, vise une universalité abstraite que seule l'histoire peut lui conférer. La philosophie est par ce fait historique. Car il y a une inaptitude du proverbe à promouvoir une idée philosophique, dans la mesure où, le proverbe se donne comme le condensé d'une expérience empirique traditionnelle. Par exemple, lorsqu'on dit « *qu'une main n'attache pas le paquet* », c'est simplement poser la nécessité d'une solidarité sans pour autant s'élever au niveau du concept de solidarité.

Bref, de l'avis de Hountondji, l'oralité ne permet pas la critique parce qu'elle tombe très vite dans l'oubli tandis que « *l'écriture permet la critique c'est-à-dire qu'elle procède par crise* »⁴⁵⁷. C'est ce qui fait d'elle selon l'auteur la base de la philosophie. En effet, il a toujours existé en Afrique des traditions de pensée extrêmement importantes que nous connaissons mal, que nous devons peut-être redécouvrir, soit pour continuer, soit pour le modifier. C'est pourquoi il serait important d'exhumer notre passé, notre culture traditionnelle pas pour le brandir aux yeux de l'occident comme philosophie, mais avec un souci d'objectivité et de connaissance de soi. L'Afrique se doit d'explorer, de déployer sa capacité si elle en a une, à la conceptualisation, à la puissance de contrôle rationnel de cette puissance, à la responsabilité tout au moins à la prise en charge de la bataille des idées sur le plan universel.

Il faut dépasser cette fois-ci, comme le pense Hountondji, la simple vision du monde que l'Afrique a entretenue jusqu'ici, pour abattre un travail de questionnement profond qui puisse permettre de sortir du borbier dans lequel l'avait plongée la conception idéologique des occidentaux selon laquelle elle est un continent qui n'a pas d'histoire, où les hommes sont incapables de rationalité. La pensée de Hountondji et ses partisans est d'autant plus importante qu'elle permet à l'Afrique de prendre conscience de la lutte qui l'oppose à l'occident et par là, elle permet aux Africains de comprendre que la gérontocratie et les formes archaïques ne sont pas favorables au dialogue constructif. La vraie philosophie est celle qui est universelle pour reprendre les mots de Seydou Badian dans son ouvrage intitulé : *Sous l'orage* en ces termes « *La philosophie est un effort personnel visant l'universel ou l'universalité des choses, c'est un effort de purification de la qualité de l'esprit humain dans son interrogation permanente sur l'être* ». ⁴⁵⁸C'est dans ce sens que le béninois affirme que la tâche de la philosophie en Afrique ne saurait consister à aller chercher dans le passé (contes, mythes, rites...) les visions du monde qui ont cessé de vivre.

⁴⁵⁷J. Derrida, *op. Cit*, p 62.

⁴⁵⁸*Ibid.*, p .62.

Pour Hountondji, le philosophe qui fait office de conservateur de musée est un « *pseudo-philosophe* »⁴⁵⁹ inutile à la société ; car, 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. Sans nier qu'il a existé, ou qu'il existe un héritage culturel africain, c'est-à-dire un répertoire de visions du monde, des recettes de vie, des pratiques plus ou moins empiriques et si c'est cela qu'on appelle « *philosophie africaine* », Hountondji le dit, nous ne pouvons sciemment y souscrire. Mais si « *philosophie africaine* » signifie un « *esprit propre et inhérent* » aux africains, une façon de penser la réalité socio-humaine, différent de celui des autres peuples, l'auteur dit qu'il s'agit d'une monstruosité, d'une erreur monumentale bref, d'une cécité conceptuelle et conceptualisante. En effet de la pensée de Hountondji Paulin, tout homme a la faculté de penser comme. Cependant, ce sont plutôt des options, des besoins vitaux, des considérations idéologiques qui font la différence entre les peuples.

Pour ce faire, l'âge de la problématique de la différence est dépassé, vient maintenant l'âge de la libération. Il faut donc éviter de retomber dans un africanisme rétrograde et pernicieux. Car, comme le dit Hountondji, l'avenir de l'Afrique dépend beaucoup de l'avenir de la bataille des idées, seule capable de permettre son décollage. Cette pensée conduit à l'unité du peuple africain, point de différence, de sectarisme, mais plutôt ouverture au monde, à l'être en vue d'une meilleure créativité. Pour cela, il faut soumettre notre passé, notre moi au tribunal rationnel du logos. C'est en cela que nous mettons en évidence notre volonté de dépassement, du progrès. Autrement dit, c'est par le doute et la réflexion que l'auteur nous interpelle à faire face à ce que l'histoire a fait de nous et réagir non pas d'une manière velléitaire mais plutôt en contrôlant minutieusement ce que nous continuons à drainer comme cortège de malheurs, de défauts, d'obstacles internes et externes, c'est-à-dire les divisions qui nous empêchent d'avancer aisément et sûrement. C'est également ce que Towa souligne à la suite de Hountondji lorsqu'il affirme :

*Quelle philosophie pour l'Afrique ? Nous répondons succinctement , une philosophie qui soit la saisie critique, la théorie de ce qui est, de ce que nous sommes et devenons au sein de ce qui est ou en cours de ce que nous voulons, la prévision des conditions de réalisation de notre dessein fondamental, des principaux obstacles qui nous séparent et de la manière de les surmonter .*⁴⁶⁰

⁴⁵⁹*Ibid.*, p. 80.

⁴⁶⁰Marcien Towa, cité par Pathé Diagne *op cit* p.25

Ceci pour dire en fait qu'il faut effectuer un remodelage effectif des structures et surtout des mentalités pour permettre aux africains de se hisser sur la trajectoire du développement intégral dans tous les sens car le bonheur de l'Afrique ne tient que d'une interrogation permanente de son passé en vue de corriger le présent et de mieux envisager l'avenir, pas comme l'ethnophilosophie l'a exposée et brandie au monde à travers l'oralité. Hountondji, dans le souci de fonder la philosophie africaine sur les bases solides lève par l'effort de sa critique de l'ethnophilosophie la confusion entre la notion de philosophie et celle de vision ou conception du monde. Il arrive néanmoins à une conclusion il n'y a pas de philosophie africaine, à trouver sous la poussière des traditions enfouies. Cette pensée est d'autant plus forte parce que la philosophie est une réflexion au-delà de la simple culture. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de cultures ou de pensées africaines. Il tient à faire cette différence parce que ces notions ont créé la confusion dans l'esprit de certains africains au point de créer une confusion entre la philosophie et la simple conception que chacun a du monde, de la vie. En effet la philosophie vise l'avenir, elle avance, elle ne recule pas. En ce sens la pensée de Hountondji selon laquelle:

*C'est en regardant devant elle et non derrière que l'Afrique pourra accéder à la spécificité philosophique, en donnant à ce terme de contenu rigoureux que lui assigne une histoire et une visée théorique qui ne sont pas originaires du continent africain noir, mais dont l'Afrique prend possession en même temps qu'elles s'approprie d'autres armes venues du monde occidental. La philosophie en Afrique est un présent et surtout un avenir, nullement un passé.*⁴⁶¹

Par cette littérature, Hountondji fait la part des choses puisqu'il lève l'équivoque, comme nous l'avons dit ci-dessus, entre la conception vulgaire (idéologique) et celle rigoureuse (théorique) de la philosophie. Pour le vulgaire, toute sagesse individuelle ou collective est philosophique ; en ce sens, tout homme est naturellement « *philosophe* », toute société aussi. Par contre, au sens strict, on n'est pas, comme le dit l'auteur plus spontanément philosophe qu'on n'est spontanément chimiste, physicien... par conséquent il est absurde de parler d'une algèbre, d'une physique inconsciente. Or telle est la philosophie que l'ethnophilosophie avait brandie comme philosophie africaine. En définitive, il repositionne la philosophie sur plan universel en disant que la philosophie n'est pas un système clos si on entend par là un ensemble de propositions considérées comme définitif, un ensemble de vérités dernières, indépassables, qui représenteraient à la fois un aboutissement et un arrêt de la pensée.

⁴⁶¹Regis Debray tiré de www.blogg.org dans *Examen critique du rôle de la philosophie chez Hountondji*, commentaire fait par Issiaga Diallo (université de Sonfonia –conakry).

Or ce que veut nous faire comprendre l'auteur ici, c'est que différemment de l'ethnophilosophie, la vraie philosophie ne s'arrête jamais mais n'existe au contraire comme philosophie que dans l'élément de la discussion sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant. Hors de ce débat, il n'y a pas de philosophie. Or la philosophie bantoue qu'on appelle ici ethnophilosophie ne permettait pas de critique car elle n'était pas encore écrite et systématisée en langage scientifique, c'est-à-dire qui pourrait être mis à la portée du public ou d'éventuels critiques. En effet, en Afrique, nos ancêtres, avaient vécu selon un système qui leur est propre, adapté à leurs réalités quotidiennes. Etant donné que toutes les sociétés sont dynamiques, leurs manières de faire, de se gouverner étaient aussi anciennes que tous les autres peuples du monde. Pour ce faire, dire qu'il existe des sociétés statiques, a-historiques ou non philosophiques parce que transmettant leurs savoirs oralement n'est que simple alibi pour relayer les autres cultures au second plan. C'est pourquoi on a tendance à parler aujourd'hui des civilisations supérieures.

Pourtant s'il faut remonter l'histoire de la philosophie, il est démontré qu'elle commence véritablement en Afrique et plus précisément en Égypte, même si son développement a eu lieu en Grèce. Cependant, ce qui nous écoeure est le caractère oral embryonnaire de la scientificité des savoirs du continent, de l'Afrique, qui, ouvrant ainsi la possibilité aux querelles intellectuelles en ce sens qu'on ne considère pas en termes de scientificité les savoirs de l'oralité. Cette richesse africaine contenue dans l'oralité fait l'objet de plusieurs controverses au sein de la communauté scientifique internationale. Elle nécessite qu'on s'y attarde afin de rendre universels et scientifiques ces savoirs de l'oralité encore disparates selon leur nature. Si Hountondji, disqualifie le savoir contenu dans l'ethnophilosophie pour la simple raison qu'elle est orale, c'est pour deux raisons: parce que la philosophie ne peut venir des contes et proverbes premièrement ; deuxièmement parce qu'elle n'est pas écrite. Alors, dans ce sens, comment une philosophie pourrait exister en Afrique ?

Hountondji pense que même si l'Afrique a fait des productions ayant des caractères scientifiques intrinsèques, celles-ci ne pouvaient être considérées comme scientifiques au plan universel puisque leur nature ne permettait pas de les hisser au rang de science. Par ce constat, le béninois cherche à redonner une position plus rigoureuse aux savoirs traditionnels africains.

En effet, il s'insurge contre l'ethnophilosophie simplement parce qu'elle considère les éléments de la tradition orale de l'Afrique pour de la philosophie. Or selon lui, la philosophie

est fondée sur l'écriture car elle a le même but que la science. C'est en cela qu'il pense que l'écriture est la condition de l'existence de la philosophie et de la science. Ici, sa pensée devient plus intéressante et plus importante parce qu'il dit, qu'avec l'écriture, le savoir peut être systématisé, critiqué et par conséquent, il peut évoluer d'une personne à une autre d'un continent à continent. C'est ce que ne pouvait faire l'oralité. Il a donc le mérite de redynamiser le savoir africain malgré la prétention soutenue par les partisans de l'ethnophilosophie pour qui l'Afrique a une philosophie qu'elle ignore mais contenue dans les traditions, les cultures. Hountondji est différent en ce sens qu'il ne revendique pas l'existence comme tout autre penseur africain de la philosophie africaine, mais plutôt cherche à rendre ce savoir scientifique et par là universelle. En dernière analyse, l'Afrique doit être responsable de la qualité de la science et de la philosophie qui prend corps sur son territoire.

Pour l'auteur, les sociétés sans écriture sont condamnées à garder jalousement en mémoire leur génie intellectuel et leurs découvertes, à les entasser et à les accumuler. Leur passé, mieux leur histoire est donc par excellence une histoire cumulative si du moins ce mot est vraiment accepté par les africains eux-mêmes. L'Afrique a intérêt à revoir ou à se soumettre à la critique car, si l'occident se démarque aujourd'hui ce n'est parce qu'il est animé d'un certain préjugé mais tout simplement il a soumis son savoir au crible de la raison. C'est pourquoi on assiste au progrès. Autrement dit, l'histoire de l'occident n'est pas immédiatement cumulative mais critique. Pour se développer, l'Afrique ne doit pas cumuler les connaissances pour se réclamer productrice de savoir mais tout au contraire, par addition des découvertes et des inventions nouvelles, par la remise en question périodique du savoir établi, qui en constituent tant de crises entre les organisations nationales aussi bien qu'internationales.

*Or ce qui autorise de telles crises, nous l'avons dit, la certitude d'y retrouver toujours, de toute façon, au moment voulu, l'assurance de pouvoir au besoin revenir en arrière vers le passé, grâce aux traces visibles et aux repères matériels qu'on a pris soin d'y laisser. Rien ne se perd.*⁴⁶²

En effet, l'intéressant ici c'est que l'auteur permet une redécouverte à partir de l'écriture dans laquelle les connaissances sont conservées. De même, à travers l'écriture, la philosophie chez Hountondji devient immortelle en ce sens qu'elle évolue de génération en génération. Elle devient une affaire de tout le monde à tout moment et en tout lieu. C'est ce qui fait d'elle un savoir universel. Ainsi nous pouvons dire que le béninois, dans sa critique de

⁴⁶²Auroux, S, tiré de [www.Pakejean16, space live.com](http://www.Pakejean16.spacelive.com)

l'oralité véhiculée par l'ethnophilosophie, ne cherche pas à exclure l'Afrique ou la culture traditionnelle des africains du domaine scientifique, mais plutôt cherche à hisser ce savoir à un plus haut niveau sur le plan scientifique.

Si l'Afrique a besoin de la science et de la philosophie pour se développer, la pensée de Hountondji concernant l'écriture comme pilier de la science et de la philosophie est à considérer car l'Afrique a besoin de connaître son passé afin d'envisager l'avenir. Pour ce faire, ce passé sur le plan historique nous est aujourd'hui possible parce qu'il a été écrit. Plus que cela, l'auteur voudrait que le débat sur la problématique philosophique africaine soit reconsidéré et que ses termes aussi bien théoriques qu'épistémologiques, réorientés pour être à l'image de la discipline spécifique qu'est la philosophie ; plus précisément à l'image de celle-ci telle qu'elle a toujours fonctionné dans la tradition internationale voire universelle. Pour cela, il estime qu'entre autres rôles qui reviennent à la philosophie sur le continent africain, il y a la transformation du discours ethno philosophique en un véhicule d'un débat contradictoire qui non seulement engage les Africains entre eux, mais aussi traite des questions les plus diverses. Pour Hountondji, cela revient à attribuer à celles-ci l'intention d'une revendication mendicante qui n'a pas lieu d'être.

L'Afrique n'a pas besoin d'extravertir sa culture et de l'exposer sur la place publique dans l'intention secrète ou avouée de rechercher une reconnaissance de la part des autres peuples. Si l'Afrique a une culture et une civilisation, le combat ne se situe plus au niveau de leur reconnaissance, mais de leur réalisation, de leur affirmation par des actes concrets dans l'histoire humaine. D'autre part, Hountondji rejette l'argument selon lequel les africains seraient inconscients de leur propre philosophie. Pour lui, la philosophie est semblable à toutes les autres sciences constituées, même si celles-ci n'ont aucun rapport avec l'Afrique. Il faut reconnaître à Hountondji le mérite d'avoir été de ceux qui ont eu le courage de produire une réflexion qui brise en quelque sorte la tradition littéraire de son époque. Cependant des écrits antérieurs existent, allant tous dans le sens d'une réfutation sans ambages de l'ethnophilosophie et de tout ce qu'elle sous-entend. En effet, Hountondji a publié d'autres textes dans des revues comme *Diogène*, *Présence africaine*, *Cahiers philosophiques africains*, *Thought and Practice*, *Quest*, *Genève-Afrique*, *Revue sénégalaise de philosophie*⁴⁶³ etc.

⁴⁶³ Paulin H., in « Cahiers philosophiques africains, ThoughtandPractice, Quest, Genève-Afrique, Revue sénégalaise de philosophie »

Dans lesquelles la critique de l'ethnophilosophie transparait fortement. Donc, on peut dire que la position de Hountondji est courageuse, surtout dans le contexte qui l'a vu naître. Ce contexte est celui d'une époque où l'Afrique a connu la colonisation et l'indépendance. Mais surtout une époque où l'Afrique est à la recherche de ses repères après tant de siècles de domination par l'Occident. Ainsi, les Africains sont engagés dans des combats à plusieurs fronts, sur le plan philosophique, idéologique etc. La problématique est celle de la réhabilitation, de l'affirmation de soi dans l'histoire humaine. L'intervention de Hountondji présente donc le mérite de produire une certaine pluralité face à la littérature philosophique dominante et de montrer qu'au-delà de la traditionnelle lutte contre l'ex-colonisateur, d'autres problématiques restent à explorer. Mieux, que cette lutte elle-même, du moins telle que la développe l'ethnophilosophie ne fait qu'aggraver l'assujettissement de l'Afrique à l'Europe et par conséquent à l'occident.

En s'adressant à l'Europe pour prouver notre différence, on ne fait que conforter la position de cet occident. Il peut ainsi continuer à soutenir que sa civilisation est différente des autres civilisations, différence elle-même saisie en termes de supériorité de celle-ci sur la nôtre. Cela peut créer un autre amalgame. Celui où l'intellectuel africain, l'idéologue africain professe une philosophie au nom de tous les africains sans qu'ils le lui aient demandé. De surcroît, une philosophie à laquelle tous adhéraient spontanément. Tout fonctionnait comme si en Afrique tout le monde est d'accord avec tout le monde, ce qui est en réalité difficile à concevoir. Ainsi, pouvaient fleurir des dictatures ou toute opposition est matée systématiquement. Sinon la conscience des africains était endormie par des propagandes tapageuses où à la civilisation conquérante évolutionniste, scientiste occidentale, on opposait une Afrique émotive, plus soucieuse d'un équilibre avec son espace vital.

Hountondji préconise le dépassement de cette problématique. Plus précisément, il faut transformer la littérature philosophique africaine pour qu'elle ne soit plus constamment un instrument de propagande idéologique, mais un débat rigoureux, scientifique qui s'inscrive dans le cadre des exigences de la philosophie, comme elle a toujours fonctionné dans la tradition philosophique internationale ou universelle. Par ailleurs, le rôle de la transcription de tout ce qui subsiste de la philosophie et de la gnoséologie africaine prend une importance capitale dans le projet de Hountondji du fait de la dimension accordée à l'écriture dans la définition de la philosophie.

Concernant la restitution de l'histoire de la pensée africaine précoloniale, la position de Hountondji est fort pertinente. Il met surtout l'accent sur la nécessité de reconsidérer celle-ci sur la base des conclusions auxquelles on aboutit à d'autres recherches comme celles de Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga. Cependant, le tout sur cette question n'est pas de suggérer la restitution de cette histoire, mais de l'entreprendre même. Et sur cette question, quand on connaît la position de Hountondji sur les conditions théoriques de l'émergence d'une philosophie en Afrique, il y a lieu de dire que le préalable ici est la construction d'un cadre de réflexion propice pour entreprendre cette démarche.

Toujours dans cette même perspective, Rousseau également a éprouvé les détours dans la parole, dans le mirage de son immédiateté. Il réhabilite l'écriture dans la mesure où elle permet la réappropriation de ce dont la parole s'était laissé déposséder. Incapable de se confesser, c'est-à-dire de s'avouer oralement, il écrit ce qu'il pense être. L'opération qui substitue l'écriture à la parole remplace la présence par la valeur. « *Le parti que j'ai pris d'écrire et de me cacher est précisément celui qui me convenait. Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais* »⁴⁶⁴. Rousseau dénonce en fait l'illusion de la parole vive et présente, il introduit la différence dans la parole, il déporte le mythe de la parole pleine vers le silence. De l'avis de cet auteur, l'écriture permet aussi de se faire connaître aux yeux du public. Et même si on n'existe plus physiquement, à partir de nos écrits, on se souvient de nous. Bien plus il montre que, quoique plus éloignée de la présence à soi-même, l'écriture résiste, comme si elle avait une spécificité qu'elle tient d'elle-même ou d'ailleurs.

La voie de Derrida est autre. Il ne cherche pas à privilégier l'écriture commune par rapport à la parole, mais à retrouver une écriture première, une " *archi-écriture* ". La répression de l'écriture signifie dans notre histoire le désir de réduire la différence. L'auteur veut introduire à une différence première, c'est-à-dire à une manière de différer qui ne soit ni un effet dérivé ni même une origine et dont on ne puisse parler en termes d'absence ou de présence. La « *représentation* » ne survient pas à la présence : elle l'habite. Le principe d'écriture est intérieur au langage et constitue comme un « *supplément originaire* ». La prétendue dérivation de l'écriture n'a été possible qu'à une condition : que le langage « *originel* » n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même déjà une écriture.

⁴⁶⁴Paulin. H., sur « *la philosophie africaine* », ». Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976. p 128.

La littérature et la psychanalyse suggèrent, mais la philosophie ne saurait décrire ce sol où se grave l'écriture première. On ne pense pas l'impensable, on ne peut pas réduire à la raison l'autre de la raison. On n'échappe pas à la métaphysique par un discours métaphysique. Il est à noter également à ce sujet que depuis que des critiques ont été adressées à Hountondji, il a sensiblement assoupli sa position qui était si rigide sur la question de la philosophie africaine, de sorte que son œuvre a évolué vers un pragmatisme qui se concrétise dans son effort de réactualisation des systèmes de savoirs endogènes en Afrique, afin de promouvoir leur prise en charge par les savants africains, en même temps que les technologies qu'ils ont engendrées. Hountondji veut par-là placer l'intellectuel africain au centre des affaires de son continent. Ce n'est plus l'Occident ou l'Européen qui viendra changer les choses à notre place. En effet, tout le souci de Hountondji, c'est de valoriser la culture africaine à travers son effort d'adaptation à la science universelle pour qu'enfin l'Afrique ne soit pas marginalisée. Par conséquent, elle doit arrimer la parole à l'écriture.

3. Philosophie et écriture, quel rapport : analyse de Hountondji et Mono Ndjana

Pour ces auteurs, il n'est pas possible de parler de la philosophie dans une tradition à forte domination orale. Si pour le premier, dans la tradition orale, le savoir n'est pas susceptible de progrès, pour le second, le langage parlé n'a aucune réalité. Pour ce faire, le discours oral ne peut pas servir de locomotive à la pensée philosophique et scientifique. Le philosophe camerounais apparaît comme le continuateur de la pensée du béninois. Car lorsqu'il dit que « *la philosophie est une littérature* »⁴⁶⁵ il se réfère à Hountondji en ces termes :

*Tel est également le point de vue que soutient admirablement Paulin Hountondji dans son important essai : sur « la philosophie africaine », publié chez Maspero en 1977, la proposition polémique qu'il énonce dans ce texte est que la philosophie ne peut exister que sur la base d'une littérature philosophique effective. Quoi de plus évident*⁴⁶⁶.

Il embrasse ainsi la conception hountondjienne de l'écriture relativement à la philosophie et à la science. Il confirme que seul le texte écrit peut être considéré comme la condition de possibilité de la philosophie, c'est-à-dire que c'est l'écriture qui fait que la

⁴⁶⁵ H. Mono Ndjana, « *L'apport de l'écriture à la philosophie africaine* », p.35

⁴⁶⁶ H, Mono Ndjana, *Paradoxes*, p. 60.

philosophie soit : l'écriture détermine l'existence de la philosophie : « *les conditions de possibilité de l'acte littéraire de toute pratique littéraire, c'est la pratique de l'écriture.* »⁴⁶⁷

En fait pour Mono Ndjana, l'écriture représente le véhicule par excellence de la pensée ; le seul qui soit. Elle en constitue le siège. C'est donc dire que toute pensée philosophique et scientifique prend sa racine dans l'écriture. C'est même la racine de la philosophie, sa fondation. Comme un arbre soutenu par ses racines, la philosophie quant à elle est soutenue par l'écriture. Dès lors, il est difficile voire impossible de concevoir une philosophie ou une science sans l'écriture. Elle constitue donc la base épistémologique à l'émergence d'une philosophie authentique. Elle assure aussi bien sa pérennité que son progrès. Pour renchérir l'importance de l'écriture, Court de Gébelin la considère comme :

Cet art qui parle aux yeux, qui peint à la vue ce que les sons peignent à l'esprit par l'entremise de l'ouïe, qui est aussi fixe que la voie est fugitive, subsiste tandis que ceux dont elle est l'ouvrage sont descendus depuis plusieurs siècles dans la nuit et serviront tous ensemble de base à l'édifice immense qu'en formeront les temps futurs. ⁴⁶⁸

L'écriture est incontournable dans tout effort individuel de développement de la science. Elle est le support de la pensée, elle en est la matière. Elle la rend visible. Et c'est pour cela que la philosophie se définit comme une discipline essentiellement critique. Autrement dit, la philosophie est éternelle de par son caractère matériel ; elle reste donc perpétuellement ouverte à des critiques futures. C'est dans le même esprit que Michel Foucault affirme : « *qu'on parle sur fond d'une écriture qui fait corps avec le monde ; on parle à l'infini sur elle, et chacun de ses signes devient à son tour écriture pour de nouveaux discours* »⁴⁶⁹. Avec l'écriture, le discours ne peut s'arrêter. C'est pourquoi, on affirme l'éternité de la philosophie. Réflexion critique sur la pensée, elle est activité toujours en train de se refaire, toujours en train de se renouveler. Ce qui amène Mono Ndjana à dire :

« *Une civilisation intellectuelle ne saurait exister en dehors de l'écriture.* »⁴⁷⁰ au contraire, « *toute civilisation ne peut effectivement se développer que sur la base d'une écriture susceptible de fixer la pensée et la rendre opérationnelle.* »⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Ibid., p.7

⁴⁶⁸ Cité par Etiemble in *L'écriture*, idée/ Gallimard, 1973, p. 16, repris par Mono Ndjana, in *Paradoxes*, p. 73.

⁴⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Ed. Gallimard., 1966, p. 50.

⁴⁷⁰ H. Mono Ndjana, op. cit., p. 84.

⁴⁷¹ Ibid., p.47

L'écriture assure une fonction pratique et théorique : pratique, parce qu'elle permet de constater l'organisation et la conservation de la pensée. Et dès que celle-ci devient critique, libre examen, remise en question, l'écriture assure là sa fonction théorique.

De plus, un savoir immatériel ne peut-il se prolonger dans le temps ? Dans cette condition, la critique, l'argumentation, la contradiction comme détermination du moment théorique sont absentes. L'écriture est donc une nécessité pour la détermination du moment théorique : « *l'écriture est intéressante dans sa valeur transcendantale, comme possibilité de détermination du moment théorique* ». ⁴⁷² De tout ce qui précède, il n'y a plus de doute que pour Hountondji et Mono Ndjana, l'écriture devient un moment primordial, une condition absolue pour l'essor de la philosophie africaine authentique et objective: « *la philosophie africaine a pris forme avec la naissance de la littérature philosophique africaine* ». ⁴⁷³ C'est dire qu'avant l'écriture, la philosophie africaine n'existait pas encore. C'est donc cette littérature qui a porté la philosophie africaine au jour. Elle lui a permis d'exister. Il s'agit là d'une dialectique entre le texte oral et le texte écrit.

En effet, le philosophe camerounais est souple dans sa critique puisqu'il aménage une place à l'oralité en tant qu'elle favorise l'existence de l'écriture en ces termes : « *la parole primordiale est essentielle parce que c'est elle qui donne lieu au signe écrit comme habitacle* ». ⁴⁷⁴ C'est grâce à la parole que l'écriture prend corps ; c'est elle qui la fait vivre, la fait exister en tant que support matériel. Ainsi, la préexistence de la parole apparaît-elle comme un moment nécessaire d'expression de la pensée. Mais celle-ci ne sera définitivement inscrite dans l'histoire qu'au moment où sa transcription dans un document deviendra effective. Partant de ce constat, jaillit le rôle prééminent de l'écriture dans l'existence de la philosophie africaine. « *Mais en revanche, le signe écrit est essentiel parce que sans lui, la parole primordiale n'aurait pas d'existence réelle au-delà de son jaillissement* ». ⁴⁷⁵ L'écriture joue un rôle de révélation, car elle fait connaître l'inconnu, le non-écrit. Elle le rend visible, elle permet alors la découverte du caché. Mono Ndjana dira pour exprimer sa dialectique : « *pour être bien vivant, utile et opérationnel, le signe sonore doit nécessairement se plier à la médiation de son contraire, disons le signe graphique. C'est la dialectique de l'oral et de l'écrit* » ⁴⁷⁶. L'écriture continue à garder sa prééminence par rapport à l'oralité. Elle apparaît

⁴⁷²Ibid., p. 82

⁴⁷³ Ibid. p.78

⁴⁷⁴ Ibid.,p.72

⁴⁷⁵ Ibid.,p.62

⁴⁷⁶ Ibid.,p63

comme la forme supérieure de la parole. C'est elle qui identifie l'auteur d'une pensée et en même temps favorise l'extension de cette pensée. La dialectique de Mono Ndjana, est la synthèse de la littérature orale et de la littérature écrite.

II. L'ENJEU ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA CRITIQUE DE L'ÉCRITURE

La conception philosophique de Platon diffère de celle des ethnophilosophes auxquels Hountondji semble l'assimiler. La philosophie orale de Platon ne cherche pas à fixer la philosophie dans les données culturelles. Au contraire, Platon procède par dialectique comme nous l'avons souligné ci-dessus, afin de s'élever aux Idées que Jacqueline Russ définit comme « *les formes intelligibles, modèles de toutes les choses qui savent les phénomènes et leur donnent sens* ». ⁴⁷⁷ Il déborde pour sa part, le donné immédiat, pour fonder la philosophie sur une base rationnelle et universelle. C'est pourquoi commentant la pensée de Platon, Manon définit la philosophie comme « *la conversion de l'âme vers les régions de la lumière* ». ⁴⁷⁸

Platon vise la connaissance et s'oppose au sophisme des sophistes.

1. Le discours des Sophistes, un discours manipulateur

Platon n'ignore pas l'importance de l'écriture empirique, il la connaît, mais il remet en cause l'utilisation qu'on en fait. Cette mise en cause ne se limite pas seulement au discours écrit, débouche même parfois sur le discours oral souvent fait par les sophistes à des fins intéressées. Car, pense-t-il, dans son ouvrage intitulé *Le Sophiste*, certains éduquent et donnent des conférences rémunérées. En effet, Platon dénonce une forme de corruption de l'éducation engendrée et entretenue par les sophistes. Ces derniers ne cherchent pas la vérité, mais se distinguent dans l'art de la manipulation de la parole. Ils corrompent ainsi l'éducation, car ils en font plus un objet de commerce qu'un objet de connaissance. Ils pratiquent :

« *la chasse aux hommes, une chasse de persuasion et en privée, pour un salaire, sous forme d'un échange de monnaie contre une prétention éducative, tout ce qui là-dedans se présente comme une chasse aux jeunes gens riches et de qualité* ». ⁴⁷⁹ Platon adresse ainsi une critique acerbe à l'endroit des sophistes, ces maîtres de rhétorique et d'éloquence qui font une utilisation maladroite du discours oral. La même critique est également adressée aux

⁴⁷⁷ J. Russ. Dictionnaire de philosophie. Bordas. Paris. 1991. P 362.

⁴⁷⁸ S Manon. op. cit. p. 18.

⁴⁷⁹ Platon *Le sophiste*. 223b

politiques qui font un usage du discours écrit, non pas pour chercher la connaissance, ni pour édifier, mais pour les titres de noblesse, que l'auteur du sophiste classe parmi les choses futiles, dans la mesure où elles participent beaucoup plus du sensible que de l'intelligible. Il affirme à ce effet dans le *Phèdre* qu' « *il n'y a rien de vilain (...) à composer des discours par écrit (...) Mais où la chose, à mon avis commence d'être vilaine, c'est quand, au lieu de parler ou d'écrire de belle manière, on le fait d'une vilaine et mauvaise* ». ⁴⁸⁰

Platon critique donc le mauvais usage tant de l'oralité que de l'écriture. Il s'en prend ainsi aux charlatans de la philosophie, les sophistes qui, d'après lui, constituent une espèce de production de mensonges, de faux prestiges et d'illusions. Ces derniers ne visent pas la vérité, mais restent à la surface pour se contenter des apparences. Ils font, pour parler comme Russ, une sorte de « *négoce et de trafic du discours* ». ⁴⁸¹

Pour l'auteur, l'art oratoire des sophistes est inauthentique parce qu'il consiste à vaincre sans avoir raison. Le sophiste est un simple trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme. On comprend dès lors qu'il est difficile d'élaborer une philosophie authentique en procédant par l'art oratoire des sophistes car, c'est l'art de l'apparence illusoire. Les sophistes sont donc des profanateurs de la philosophie. Ils ont tendance à la trahir, la dépouiller de toute son originalité, de son authenticité. Il s'ensuit que l'objectif de Platon est de défendre cette originalité, cette authenticité de la philosophie contre les faux savants édifiés non seulement par l'écriture, mais aussi par ceux qui utilisent sans méthode le discours oral. Il s'agit également des hommes politiques qui cherchent, à travers l'écriture, le gain de l'estime, ainsi que les honneurs de la part de leurs lecteurs :

Parmi les politiques, ceux qui sont les plus fiers de leurs talents sont les plus passionnés de la logographie et les plus désireux de laisser après eux des écrits de leur composition eux qui, en vérité, chaque fois qu'ils écrivent quelque discours, sont tellement contents d'être approuvés qu'à l'en-tête de leurs écrits ils ajoutent en premier le nom de ceux qui, dans chaque enceinte, peuvent être appelés à leur donner leur approbation. ⁴⁸²

Les discours politiques ne cherchent en aucun cas la vérité. Au contraire, ils éprouvent du plaisir que leur procurent leurs œuvres en arrachant l'estime de leurs lecteurs. Pourtant, la philosophie est loin de se réduire à cette attitude affective et sentimentale. Elle est selon Rachel Bidja Ava un : « *acte de l'esprit et de la raison, qui (...) s'adresse à la raison et, de ce*

⁴⁸⁰ Ibid., p 258d.

⁴⁸¹ J. Russ, op.cit.,p. 364.

⁴⁸² Platon, *Phèdre*, 275^e

*fait s'oppose essentiellement aux attitudes affectives et sentimentales telles que l'on peut les rencontrer dans l'art, la religion ou dans les idéologies et autres visions du monde ».*⁴⁸³

Platon refuse au regard de l'usage que les politiciens en font, de présenter la logographie comme un mode d'expression de la pensée. Si la logographie est le moyen par lequel les sophistes s'enrichissent en trafiquant les choses de l'âme et celui grâce auquel les politiques accèdent à la célébrité, elle réduira ainsi la philosophie à l'irrationnel. Or il est question de philosopher véritablement, c'est-à-dire aller au-delà de l'utile, du sentiment ou du plaisir en vue de parvenir à la connaissance. La philosophie est loin d'être à la quête de l'honneur, un objet d'admiration ; mais elle est recherche inlassable de la vérité.

*Non seulement la sottise superbe de l'ignorance qui se croit savante, avec des pensées d'emprunt, mais surtout la méprise radicale de ceux qui identifient la philosophie à un savoir constitué, se proposent de la mettre en formules, d'en dresser l'inventaire, voire de la résumer.*⁴⁸⁴

Platon consacre l'objectivité et la rigueur philosophique qui ne se donnent qu'à travers la critique et la discussion : un esprit qui n'habite, selon lui, ni les sophistes ni les logographes. Ce projet platonicien trace désormais la frontière qui sépare la philosophie de la non-philosophie, le philosophe du non-philosophe, le savant de l'ignorant. Le non-philosophe, c'est l'imposteur ; c'est aussi l'ignorant, parce qu'il se complait dans l'opinion que Russ définit comme « *ce type de connaissance inférieure, faculté intermédiaire, saisissant les choses qui flottent entre le néant et l'être absolu* ». ⁴⁸⁵

Par contre, le philosophe, c'est celui qui va chercher la vérité au fond des choses, c'est-à-dire dans leur essence, et qui ne se contente pas de leur description orale ou scripturale. Ainsi, la philosophie devient, suivant Russ, une « *connaissance rationnelle permettant d'atteindre l'essence de la vérité* » ⁴⁸⁶.

Le philosophe n'est pas un homme des surfaces ; il ne négocie pas, il parle ; il ne flatte pas, il convainc. Il est l'homme des profondeurs. Platon a donc réussi à mettre en cause le charlatanisme philosophique engendré par les sophistes et les politiques, afin de fonder la science sur des bases solides à travers une technique et une méthode bien précises.

⁴⁸³ R. Bidja Ava. Op cit p 18.

⁴⁸⁴ Ibid., p.38

⁴⁸⁵ J. Russ, op cit, p 17.

⁴⁸⁶ Ibid., p.12

2. L'exigence méthodologique selon Platon

Platon ne critique pas le discours des sophistes et des politiques pour le simple plaisir de critiquer. Au contraire, c'est par souci de rigueur et de cohérence philosophique. Platon s'en prend à ceux-ci, parce qu'ils utilisent le discours oral pour leur propre plaisir, pour leur satisfaction personnelle. Il y va de même pour le discours écrit. Mais, le discours écrit, plus que le discours oral, est attaqué jusqu'à ses racines, dans la mesure où il constitue à la fois un poison et une prison pour la pensée.

Platon privilégie donc le discours oral. Il le considère par conséquent comme un véritable instrument méthodologique, en tant que c'est lui qui permet au philosophe d'accéder au savoir, à la connaissance authentique ; car c'est lui qui est la condition de possibilité du dialogue, et, par conséquent, de la dialectique. Cette démarche qui met en scène deux ou plusieurs interlocuteurs, conduit à l'ascension progressive vers le vrai. Elle consiste non seulement à élever la pensée de l'opinion aux idées, mais aussi à amener chaque interlocuteur à découvrir par lui-même la vérité cachée en lui. Elle est la forme achevée du dialogue qui n'en est qu'« un aspect rudimentaire ».⁴⁸⁷ Bidja Ava résume cette double dimension de la dialectique platonicienne en ces termes :

*Il se distingue chez Platon deux sortes de dialectique : une méthode de discussion et de dialogue qu'il tient de Socrate, et une méthode métaphysique qui lui est propre et qui consiste non seulement à s'élever des individus aux espèces et des espèces aux genres, mais aussi à établir une hiérarchie des genres, pour atteindre par intuition les types mêmes auxquels participent les êtres dont nous avons l'expérience.*⁴⁸⁸

Il s'agit des Idées ou essences. En effet, pour Platon, le monde sensible n'est qu'apparence relativement aux Idées qui sont les objets de la pensée, modèles intelligibles de toutes choses. La dialectique implique donc un véritable art de parler qui ne sera plus la parole pour la parole, mais la parole appliquée à la recherche de la vérité, à l'essence des choses : « sans attache à la vérité, dit le laconien, il n'y a pas, il ne pourra jamais y avoir un art de parler authentique ».⁴⁸⁹ Il ressort que la dialectique, inhérente à la recherche de la vérité, est la seule médiation capable, d'amener les sujets philosophant, à dépasser les opinions particulières et fausses afin d'accéder à l'universel. Aussi le vrai n'est-il découvert qu'au terme d'une rude épreuve. Car le chemin qui va du sensible à l'intelligible est jalonné

⁴⁸⁷ J. Russ, op. cit, p. 363.

⁴⁸⁸ R. Bidja Ava, op.cit., p.52.

⁴⁸⁹ Platon, *Phèdre*, 260^e

d'embuche ; c'est un chemin rocailleux. Le philosophe devient dès lors, et suivant Bidja Ava : « celui qui, courageusement, décide de renoncer au monde des apparences pour s'élever jusqu'à ces idées du monde intelligible, et notamment jusqu'à l'idée du Bien ». ⁴⁹⁰

Le philosophe ne procède pas au hasard, mais par méthode ; la philosophie apparaît dès lors comme une activité essentiellement méthodique. Pour Platon, la meilleure manière d'accéder à la vérité c'est la dialectique, et cette dernière constitue un aspect du discours oral. Pour cela, la critique platonicienne de l'écriture s'inscrit dans le procès général qu'il instruit contre l'abus de langage des sophistes et des politiques. Il pense que l'écriture est logocide, elle est toxique. Tout ceci se comprend dans sa théorie de la réminiscence où l'âme connaît d'avance les choses avant l'incarnation dans les corps. « *L'âme, immortelle et plusieurs fois renaissante, ayant contemplé toute choses, et sur la terre et dans l'Hadès, ne peut manquer d'avoir tout appris* » ⁴⁹¹. Toutefois, il faut souligner que Platon lui-même en consignait sa pensée par écrit, permet la critique philosophique. D'où la pertinence philosophique de l'importance du texte écrit que révèle le philosophe camerounais Nkolo Foé dans son essai : *comprendre le traité de pédagogie et de méthodologie de Ntebe Bomba Gilles*. Contrairement à Platon qui dénonce le caractère fixe et muet de l'écriture, Nkolo Foé pense que cette dernière constitue le lieu par excellence du déploiement de la connaissance. Élément du dialogue, l'écriture favorise le développement de la pensée. Il affirme à cet effet que :

Le texte écrit, parce qu'il est fixe, figé, allions-nous dire, demeure vivant, de la vie que lui donnent les divers lecteurs, de par le sens que peuvent revêtir les mots pour les uns et les autres. Élément de questionnement et de dialogue, le texte écrit (...) stimule la pensée pensante. Il devient le lieu de l'argument et de la dialectique que l'on peut formuler de mille manières, sans jamais épuiser les possibilités de discours et d'écritures convergentes ou contradictoires qu'il crée. ⁴⁹²

La vivacité de l'écriture que Nkolo Foé met en exergue dans son essai aurait été une pure illusion, si Platon lui-même ne s'était pas servi de la logographie pour critiquer aussi le texte écrit. Et par voie de conséquence, si Platon n'avait pas écrit, sa critique de la logographie n'aurait pas été possible non plus, autrement dit, elle n'aurait pas été effective, dans la mesure où l'oralité est évanescence. Du point de vue épistémologique, l'oralité ne

⁴⁹⁰ R. Bdjia Ava, op. cit., p. 52.

⁴⁹¹ Platon, « *Menon* », 81d, in *œuvres complètes* III, trad. Nouvelle, et notes par Léon Robin, Ed Gallimard, Paris, 1963.

⁴⁹² Nkolo. Foé, *Comprendre le traité de pédagogie et de méthodologie de Ntebe Bomba Gilles. Vers une pédagogie et une animation sociale africaine d'enracinement culturelle*. 2^e ed revue et corrigée. Presses Universitaires de Yaoundé, Juillet 2002, p. 25.

signifie rien d'autre qu'absence de philosophie, en tant qu'activité éternelle. Platon est donc tombé dans le piège de la contradiction en critiquant l'écriture par l'écriture sans tenir compte du rôle de cette dernière dans l'élaboration du savoir.

Mais dans le souci de rendre sa pensée universelle, éternelle et d'en faire une source d'inspiration intarissable, Platon ne pouvait se passer de l'exigence de l'écriture comme unique moyen et mode d'expression du logos philosophique et comme le principal moyen qui permet d'immortaliser le penseur. Nous comprenons, du coup pourquoi Nkolo Foé, prenant le contre-pied de Platon, pense que :

Le principe auquel les hommes devenus grands, donc immortels en quelque sorte, ont toujours tenu est de mourir pauvre, mais en laissant derrière eux une pensée qui, elle, traverse les siècles et les millénaires, les montagnes et les plaines pour demeurer un tremplin d'élévation de l'esprit humain.⁴⁹³

Vu les mémoires, les thèses et commentaires qui s'écrivent sur les différentes pensées de Platon aujourd'hui, on ne saurait s'abstenir de dire que l'auteur du *Phèdre* avait bien pris conscience du destin de ses réflexions, donc de l'importance de l'écriture. Dans ce cas, il devient difficile de séparer Platon de Nkolo Foé qui considère l'écriture à la suite de Hountondji, comme un stimulant de la pensée pensante, une fonction pratique que l'oralité ne peut efficacement assumer.

Et c'est parce que l'écriture consacre la philosophie orale de Platon que sa critique de la logographie suscite bien des inquiétudes. Il tombe par conséquent dans ce que Derrida considère comme une « *contradiction performative* »⁴⁹⁴ de la philosophie, c'est-à-dire constatable par lui-même, car il écrit ses réquisitions contre l'écriture. Compte tenu du paradoxe que Platon entretient et que partagent les critiques de l'écriture, nous pensons qu'il a péché par sa critique du discours écrit en faveur du discours oral. Car ce dernier ne favorise pas rigoureusement parlant le débat auquel il a toujours fait allusion, dans la mesure où l'absence d'un interlocuteur fait cesser automatiquement le débat entre deux interlocuteurs.

Platon est donc resté non seulement prisonnier de l'impartialité, mais aussi de l'immédiateté, prisonnier de l'espace et du temps. C'est dans le même ordre d'idées que Jack

⁴⁹³ Nkolo Foé, *op. cit.* p. 26.

⁴⁹⁴ J. Derrida, *op. cit.*, p. 48.

Goody, s'adressant aux « *oralistes* » africains, affirme qu'en Afrique traditionnelle, ce qui prime, « *c'est l'immédiateté du contact personnel, le rôle du geste et de l'intonation* ». ⁴⁹⁵

3. L'écriture et l'éducation chez Platon

Ce que Platon affirme en faisant parler ainsi le Roi d'Égypte n'est pas l'inutilité de l'écriture en matière de transmission mais plutôt la facilité qu'elle peut représenter pour un élève. Celui-ci, ayant consigné par écrit ce qui lui a été enseigné, croit pouvoir se dispenser de compter sur les ressources de sa propre mémoire pour retenir ce contenu ; s'il est dans cet état d'esprit, il ne fait aucun effort pour retenir par lui-même cet enseignement et utilisera ses notes comme pense-bête, se donnant l'apparence du savoir sans le posséder de facto.

À cet égard, Platon met en garde ses élèves de l'Académie contre la tentation de la facilité qui leur fait courir le risque d'être « *des semblants d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits*. » ⁴⁹⁶. Mais une telle critique de l'écriture suppose que l'écrit soit capable de consigner un savoir dans son entièreté ; de fait, dans ce mythe, il n'est dit à aucun moment que l'écrit en dit toujours moins que l'oral : bien au contraire, s'il permet à l'élève de se passer de retenir ce qu'on a essayé de lui transmettre, cela signifie que l'écriture, si elle est employée avec sérieux, peut effectivement servir à consigner l'entièreté d'une leçon ; l'écriture est donc moins condamnée en elle-même que pour l'usage qui peut en être fait, elle n'est pas dépourvue de pouvoirs mais est insuffisante pour qui veut devenir un « ami de la sagesse » digne de ce nom. Ce point de vue se trouve approfondi par la suite, lorsque Socrate dénonce l'inévitable aspect figé de l'écriture : « *On croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais, qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours !* » ⁴⁹⁷

Cela signifie-t-il que l'écrit amène nécessairement une perte de certaines des idées que l'auteur cherche à développer ? Si l'on met cette idée en relation avec ce qui a été dit antérieurement, il semble plus judicieux d'avancer que si perte il y a, la responsabilité en incombe soit à l'auteur qui n'a pas su écrire correctement ce qu'il souhaitait transmettre ou qui n'a pas été complet, soit au lecteur qui ne lit que distraitemment, voire machinalement, et aurait donc besoin de précisions quand bien même l'auteur aurait été aussi complet que possible ; si Platon écrit, il n'écrit pas n'importe quoi pour n'importe qui, il écrit des

⁴⁹⁵ J. Goody, *La raison graphique*, Editions de Minuit. Paris. 1983. P 106.

⁴⁹⁶ Platon le phèdre 275b

⁴⁹⁷ Ibid., 275d

dialogues philosophiques pour un public prêt à faire l'effort de comprendre la philosophie : le problème du destinataire d'un écrit est d'ailleurs explicitement souligné tout de suite après : « *Quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser*⁴⁹⁸. En d'autres termes, Platon n'exclut pas que l'enseignement philosophique puisse se transmettre par l'écrit mais plutôt qu'il puisse se transmettre à n'importe qui : ses dialogues s'adressent en priorité à des initiés ou, au moins, à des pré-initiés présentant des aptitudes à la réflexion philosophique, pour lesquels le sens de ses écrits ne paraîtra ni obscur ni dissimulé parce qu'ils feront l'effort nécessaire pour le découvrir.

On en doutera d'autant moins que la capacité de l'écrit à remémorer un enseignement n'est pas dénigrée, elle est même valorisée en tant qu'outil pour l'ami de la sagesse devenu vieux et pour ses éventuels disciples : « *Mais quand il lui arrive d'écrire, c'est un trésor de remémorations qu'ainsi il se constitue, et à lui-même en cas qu'il arrive à l'oublieuse vieillesse, et à quiconque suit la même piste*⁴⁹⁹ ».

De plus, il ne faut pas perdre de vue que les discussions entre Socrate et Phèdre sur l'écriture se situent dans le contexte d'un débat sur la légitimité du rhéteur Lysias à écrire ses discours et à les déclamer comme un écolier d'aujourd'hui réciterait une leçon : à cette conception mécanique de la rhétorique qui mobilise tous les efforts de l'orateur sur ce qu'on appellerait aujourd'hui les « effets de manches », Platon entend opposer la rhétorique philosophique, plus souple, qui se réserve la possibilité d'improviser quand les circonstances l'imposent et qui donc peut se passer dans une certaine mesure du secours de l'écrit, faisant moins appel aux pouvoirs de la mémoire qu'à la puissance de ce que l'on appellerait aujourd'hui le bon sens ; Platon ne se contredit donc pas lui-même en écrivant un texte qui condamnerait la pratique de l'écriture : il se refuse simplement à admettre qu'il suffise de lire des textes philosophiques pour être qualifié de philosophe, cette dénomination devant échoir à des hommes capables d'argumenter et de débattre, de porter sur le monde un regard qui n'est pas livré clés en main par des leçons apprises par cœur, dont le discours est « *celui qui, accompagné de savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre lui-même et qui, d'autre part, sait parler aussi bien que se taire quand il faut.*⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Ibid., 275d-e

⁴⁹⁹ Ibid., 276d

⁵⁰⁰ Ibid., 276a

En somme, du point de vue de la nécessité de transmettre un enseignement philosophique, l'écriture n'apporte aucun profit mais ne fait subir aucune perte audit enseignement, pour peu que l'auteur parvienne à consigner de manière exhaustive ses réflexions et que le lecteur prenne la peine d'adopter à leur égard une attitude digne d'un philosophe. La transmission de la philosophie par l'écrit est possible pour peu qu'elle soit menée de manière intelligente et que l'on garde à l'esprit qu'elle ne dédouane pas l'apprenti philosophe de son devoir d'investissement actif en matière de réflexion.

III. PHILOSOPHIE AFRICAINE, ECRITURE ET ORALITE : QUEL AVENIR POUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ?

De nos jours, avec le développement de l'internet et du téléphone mobile, les SMS qui en d'autres termes signifie Short Message Service, (Service de Message Court) constituent aujourd'hui, un mode nouveau de communication écrite qui ont rapidement conquis un large public, malgré qu'il reste essentiellement jeune pour la plupart. Les SMS connaissent également un succès considérable avec en moyenne cinq millions de messages échangés quotidiennement. En quelques années, ces minimessages ont conquis la majorité des propriétaires de ces téléphones mobiles. En possèdent un téléphone, on se trouve potentiellement émetteur ou récepteur de SMS. Ces messages courts représentent désormais une part essentielle de la communication numérique des nombreux courriels par jour montrent que l'engouement va croissant. Pratique, ludique et discret, le SMS est un court texte écrit, limité à quelques caractères échangés entre téléphones mobiles. La quasi-immédiateté de l'écriture-envoi et de la réception-lecture suggère une réponse tout aussi rapide. Mais il ne faut pas croire qu'ils sont utilisés uniquement pour leur côté pratique et fonctionnel, car moins d'un tiers des usagers les utilisent dans ce but ; la majorité semble plutôt l'apprécier pour leurs fonctions relationnelles et sociales. Cependant, la montée de ce phénomène ne se fait pas sans impact sur l'orthographe des langues usuelles tel que le français et l'anglais. N'y-a-t-il pas un risque à long terme sur la qualité de la production orthographique ? Autrement dit, vu le nombre de fautes grammaticales et bien d'autres, le nouveau mode d'écriture semble regorger plus d'inconvénients que d'avantages. Nous nous trouvons devant une forme d'écriture que seuls les initiés peuvent comprendre. Du coup l'écriture électronique devient un moyen de communication des initiés et par conséquent non démocratique comme l'oralité.

La mise sur pied du système internet dans le domaine informatique permet de faciliter la diffusion de la connaissance en permettant de ce fait l'accessibilité à un grand nombre de

personnes. Le travail à la machine rend caduques les pratiques artisanales, il est le supplément du travail fait par l'homme avec tous les aléas que cela comporte. Avec les progrès de l'informatique, c'est la naissance de l'univers de la communication « graphico-visuelle ». C'est dans cet univers visuel de la communication que se déploie l'écriture électronique.

D'une manière générale, l'introduction de la machine dans le domaine de l'écriture a révolutionné la littérature. De nos jours, il ne s'agit plus de mettre par écrit la pensée à travers l'utilisation d'une plume ou d'un stylo à bille et de l'encre, mais plutôt d'une écriture électronique ou informatique. Par conséquent, la philosophie africaine enfouie dans l'élément de l'oralité que sont les contes et les proverbes, est contrainte de subir une transformation, si elle veut résister à l'usure du temps et de l'espace que crée aujourd'hui la nouvelle forme d'écriture.

Selon Hobbes, l'écriture est « *une invention très utile à la perpétuation du souvenir du temps passé et au rapprochement des hommes dispersés en des régions si nombreuses et si éloignées* »⁵⁰¹. En effet, l'écrit donne à la pensée une sorte de permanence dans le temps, par rapport à la fugacité de la parole orale. Avec l'écrit, ce qui a été pensé ne se perd pas avec la disparition de l'auteur, cela reste, constitue un patrimoine culturel, une référence sur laquelle on peut s'appuyer, et qui permet un dialogue des esprits à travers les âges. Sans les traces écrites, la pensée devrait à chaque fois tout recommencer.

L'écrit donne aussi à la pensée un espace de diffusion plus grand. La parole orale s'échange entre deux individus ou devant un groupe plus ou moins nombreux ; avec l'écriture on peut s'adresser à tous, la pensée a alors une portée universelle. Elle se détache de son contexte, elle prend une dimension universelle.

Donc l'écrit permet une fixation de la pensée, sa diffusion et une sorte de dialogue à travers les âges et au-delà des frontières

Comme le dit si bien Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, l'écriture n'est pas une simple « *peinture de la parole* »⁵⁰². Parler et écrire sont deux choses bien différentes, car on ne veut pas et on ne peut pas dire la même chose à l'oral qu'à l'écrit, on ne s'adresse pas à un interlocuteur présent. Déjà parler exige que l'on clarifie la pensée et l'aide à se clarifier. On cherche le mot juste pour être compris, et en même temps on est amené à préciser

⁵⁰¹ T. Hobbes

⁵⁰² J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p.24

sa pensée, à l'approfondir. Mais quand on passe à l'écrit l'exigence est encore plus grande car on doit pouvoir être compris de tous ceux qui vont nous lire et notre pensée se trouve « orpheline » face à eux. On ne pourra pas venir s'expliquer à nouveau, donner plus de force à tel ou tel argument par une intonation de voix, un geste.

On doit être encore plus précis, savoir trouver les mots communs, compréhensibles de tous qui pourront exprimer quelque chose de personnel. L'écrit pousse à être plus exact, plus rationnel. On peut reprendre la formulation, la corriger, la préciser, encore et encore. C'est peut-être comme le suggère Rousseau, la langue des concepts qui développe l'esprit et s'adresse à l'esprit.

En tout cas, l'écrit permet à la pensée de s'élaborer, pas seulement de fixer une pensée toute faite. Si on prend l'exemple de la rédaction d'un journal intime. Ce journal doit parvenir à exprimer des pensées par définition très intimes et personnelles, des impressions purement subjectives et souvent confuses, car non analysées. Les mettre par écrit oblige à en prendre pleinement conscience, à les analyser pour pouvoir trouver les mots adéquats, à réellement penser ce qu'on avait finalement que ressenti. On écrit alors des choses qu'on n'aurait pas sans doute dites à l'oral même pour soi, ni pensées d'ailleurs. Bref que devient la philosophie africaine à forte dominance orale face à la nouvelle forme d'écriture aujourd'hui mondialisée.

1. Mondialisation et émergence de nouvelles formes d'écriture

Comme nous l'avons énuméré dans nos propos introductif, cette forme d'écriture (sms), a ces propres canons qu'il faudrait bien élucider afin de mieux comprendre son interlocuteur sans cela la communication est presque impossible.

Il faut d'abord noter SMS veut dire en langue anglaise : Short Message Service. S'il le traduire littéralement en français cela donnerait Service de Court Message. Cette question paraît compliquée qu'elle n'en a l'air. En fait, quand on parle de langage SMS, on ne parle ni de langage, ni de SMS. Certains chercheurs préfèrent parler d'écrit sms, ou de pratique linguistique, car elle n'est d'ailleurs pas réservée seulement aux messages envoyés par téléphone. Aujourd'hui, les hommes emploient le langage SMS sur WhatsApp, Twitter et Instagram. Les messages traditionnels ne servent plus qu'à converser avec leurs parents. Le langage SMS est un mélange de réduction orthographique et de jargon numérique. Nous avons également les MMS qui signifient Multimédia Message service, (Service de Message Multimédia) il sert pour la transmission de photos, vidéo et musique.

C'est dans les 20 dernières années, que les téléphones portables ont pris d'ampleur en faisant leur apparition dans les milieux éducatifs, avec leurs claviers à 12 touches et des SMS limités à 160 caractères. Un frisson de panique parcourt alors les échine des professeurs de français et d'anglais. On voit alors naître et même dans les copies, des abréviations barbares, mélangeant des transcriptions phonétiques et orthographiques sous les doigts des adolescents de l'époque et même de nos jours encore. Malgré que ces derniers ont grandi, et les téléphones ont changé, le phénomène va grandissant. On pensait qu'avec l'arrivée des claviers tactiles des Smartphones et leurs correcteurs orthographiques, on aurait pu éradiquer le langage SMS, et pourtant, il survit tant bien que mal. De nouvelles expressions voient même le jour. Dans ces courts messages, il convient de faire bref, d'exprimer le maximum en un minimum de signes, c'est-à-dire en utilisant les 10 touches du clavier du téléphone et les 160 caractères autorisés pour ne pas dépasser le volume attribué par l'opérateur téléphonique. De fait, le temps presse et l'espace est limité ; on n'écrit donc pas « Qu'est ce que tu fais ? », mais « *Tu fé kwa ?* ». Cette double contrainte temporelle et spatiale constitue sans doute la principale raison d'une réduction orthographique et du recours à une syntaxe plus libre, accumulant abréviations, acronymes, rébus typographiques, symboles ou pictogrammes, dans une écriture trop rapidement qualifiée de « phonétique ». Car nous verrons qu'il ne s'agit ni d'une écriture alternative, ni d'une déformation de l'orthographe normée, mais bien d'une « invention » scripturale, véritable argot écrit, qui combine des procédés variés, conçus parfois de façon idiosyncrasique, mais le plus souvent élaborés dans une communauté restreinte ou étendue.

Vu le nombre de caractère limité, le langage SMS prend une autre tournure les mots ne sont plus écrits dans leurs entières voire dans leur sens normal, mais a eu des remplaçant et cela donne le caractère suivant :

- **Les abréviations des sms en français et en anglais**

Il s'agit des mots tronqués ou demi-mot tel que *pub* au lieu de *publicité* ou *ciné* pour *cinéma* et d'autre abréviations qu'on rencontre aujourd'hui voir tableau ci-dessous.

Sms en Français

A+ = à plus tard

Auj = aujourd'hui

Sms en Anglais

atb = all the best

b4 = before

Bcp = beaucoup

cmi = call me

Kdo = cadeau

lol = laugh out loud

T la = tu es là

2day = today

- **Les allographes**

Ce sont des alphabets parlants, des amusements consistant à former des mots ou des phrases en utilisant la phonétique des lettres usuelles. Ex: AC 10 QT qui donne : assez discuté. Nous notons également une manière amusante de remplacer certaines lettres ou chiffre dans un texte. Comme V14GR4 pour Viagra.

- **L'écriture sms : avantages et inconvénients**

Au plan symbolique et sémiologique, l'écriture sms revêt quelques avantages ce langage SMS étant une sorte d'argot numérique, il est logique qu'il évolue à la vitesse d'une langue vernaculaire. On peut noter des emprunts plus importants aux langues étrangères anglais et arabe, et des abréviations qui raccourcissent parfois des phrases entières. Quand on écrit par exemple «jpp» sur les réseaux sociaux, il veut dire «Je n'en peux plus» et non «Jean-Pierre Pernaut» ou «Jean-Pierre Papin».

Avantages : Symboles et sémiologie

Il ya une utilisation des caractères pour désigner une grandeur, une fonction, une action Ex: **N** pour désigner l'ensemble des nombres entiers en mathématiques, en sémiologie, une étude de l'utilisation des signes dans la vie sociale, par exemple, la signalisation routière ou dans les aéroports l'utilisation des abréviations convenues ou personnelle pour accélérer la prise de note d'un cours par exemple: **ssi** qui veut dire si et seulement si; **qté** pour quantité; **tjrs** pour toujours etc. La plupart des SMS sont écrits sous le coup d'une impulsion, d'une réaction, d'une pensée qui se prolonge jusqu'au geste d'écriture. C'est une écriture pulsionnelle. Elle laisse donc affleurer notre vie intérieure, avec ses soubresauts. Elle peut faire état d'émotions intenses. C'est pourquoi elle est authentiquement une écriture branchée sur notre intériorité. Elle permet de partager des pensées et des affects qu'on n'extérioriserait pas sans le SMS, et qui resteraient alors, comme on dit, «*lettre morte*». C'est donc une écriture de l'intérieur tournée vers l'extérieur. Souvent, on écrit un SMS dans un élan, un peu comme on éternue. C'est une écriture qui n'est pas toujours sous contrôle

Pour la majorité des utilisateurs, le SMS également appelé texto, constitue principalement un moyen rapide, ludique et amusant de communiquer avec ses proches. En utilisant des procédés littéraires comme le rébus (représentation d'un mot un nom ou une phrase par des figures d'objets dont le nom offre une ressemblance avec ce mot, ce nom ou cette phrase), le phonème (utilisation phonétique d'une lettre) ou encore les abréviations, l'auteur du texto prend plaisir à créer son propre langage et à jouer avec les mots. L'écriture SMS peut également servir de moyen de prises de notes. Cependant, souvent pointé du doigt et décrié, le langage SMS apparaît pour certains comme le responsable du déclin de l'orthographe dans nos sociétés aujourd'hui.

Inconvénients

La nouvelle langue SMS va-t-elle envahir les bancs de l'école ? Va-t-on trouver, dans les copies des élèves, des « tu fé koi ? » Au lieu de (tu fais quoi ?) ou des « g croier que tu devè venir » à la place de (je croyais que tu devais venir) ? L'écriture SMS ne fait pas seulement hurler les défenseurs de la langue française et anglaise. Elle inquiète aussi de nombreux parents et enseignants, qui y voient une menace sur le niveau d'orthographe des adolescents et les fautes liées à l'oublie. C'est vrai qu'on se relit peu avant d'envoyer un SMS. On a même tendance à se relire seulement après coup. Et effectivement, parce qu'il s'agit d'une écriture pulsionnelle, on a tous un jour ou l'autre envoyé un texto qui ne s'adressait pas à celui qui l'a reçu. Souvent aussi, il y manque des mots, il y a des lapsus. Sans compter que la machine, l'appareil lui-même, en fabrique aussi, notamment via le système T9 d'écriture automatique. Mais personne n'en fait grand cas, on dédramatise. Dans les SMS, il y a une forte tolérance à l'erreur comme à la faute d'orthographe : on considère que le lecteur corrigera de lui-même. La faute d'orthographe ne dit rien du niveau de compétence orthographique des gens. Cette lecture bienveillante ne marche pas du tout dans les mails, dont on attend une orthographe impeccable. Le mail a davantage le statut d'une lettre, il est souvent scrupuleusement relu. Cela dit cette nouvelle écriture baisse le niveau orthographique des jeunes aujourd'hui.

Toutefois, il faudrait relativiser son utilisation et surtout l'idée que les parents et enseignants se font de cette dernière car d'après Danièle Manesse, (professeure de sciences du

langage à la Sorbonne), relativiser cette diabolisation au sein de son ouvrage « *Orthographe : à qui la faute ?* ». ⁵⁰³

Les utilisateurs de SMS sont conscients d'employer un autre type de langage. La professeure constate bien que le niveau d'orthographe est beaucoup plus faible aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Cependant, selon elle, ce constat ne résulte pas de l'arrivée du SMS mais plutôt de l'arrêt de la dictée dans certaines écoles primaires, du peu de lecture effectuée et des programmes scolaires multidisciplinaires trop remplis.

On ne peut pas nier l'apparition de nouvelles fautes liées à l'écriture SMS, notamment dans les copies. Mais, selon Danièle Manesse, ce type de fautes serait davantage lié à un manque d'attention de l'élève qu'à une réelle confusion entre les deux langages : SMS et français. Le débat est donc ouvert : est-ce que la majorité des personnes concernées maîtrise les deux langages et est capable de passer facilement de l'un à l'autre dans des contextes appropriés ? La proximité évidente entre le langage SMS et le français ou l'anglais n'est-elle pas de nature à créer des confusions profondes ?

2. Les nouvelles déclinaisons de l'orthographe numérique

- La réduction graphique

Elles concernent soit un abrègement du nombre de caractères, soit une sélection de graphies supposées plus proches de la phonologie.

- Réduction du
- Phonogramme *qu* dans *ki, ke, koi, kan, kel* (pour *qui, que, quoi, quand, quel (le)*)...
- Réduction phonographique avec compactage, ce qui dissout les segments de mots et évoque le mot phonique : *keske (qu'est ce que), mapelé (m'appeler)*...

Dans ces réductions, certains éléments diacritiques sont maintenus, notamment les accents du *e*, sans doute parce que l'homophonie serait trop importante, générerait trop de contresens ou obligerait le lecteur à un travail d'interprétation trop coûteux et hasardeux. En revanche, les accents non-fonctionnels sont omis, anticipant ainsi et dépassant parfois les propositions des rectifications orthographiques. De toute évidence, c'est le secteur de la morphographie (forme) lexicale et grammaticale qui subit les plus profondes réductions et transformations.

⁵⁰³ Manassé ., *orthographe : à qui la faute ?*

- Les transformations et variantes phonétiques

Elles correspondent à des déformations de la langue standard, dans sa forme écrite mais aussi orale. Par exemple nous avons les :

- Variantes vocaliques ou semi-vocaliques : *kikoo (coucou), moa (moi)*...
- Squelettes consonantiques les consonnes écrites possèdent une valeur informative plus forte que celle des voyelles : *tt (tout), ds (dans), tjs (toujours), lgtps (longtemps)* et autres...
- Syllabogrammes et rébus à transfert, dans lesquels les lettres et les chiffres sont utilisés pour leur valeur épellative ou phonosyllabique : *l (elle), c (c'est, sait (s), d (des), g (j'ai))... 1 (un), 2 (de),* et souvent sans tenir compte des frontières de mots : *2m1 (demain), koi 2 9 (quoi de neuf), C bi1 (c'est bien)*...
- Logogrammes et paralogogrammes, qui sont généralement des signes-mots ou des séquences de signes-mots : logogrammes stricto sensu comme *1 (un), 2 (deux), + (plus)*... et mots réduits à l'initial, *j (je), p (peux)*, le plus souvent des unités grammaticales fréquentes...
- Acronymes remplaçant un syntagme ou une expression figée, une énumération standardisée, ou même un énoncé complet : *lol (laughing out loud), asv (âge, sexe, ville)* ou encore *mdr (mort de rire)*...

La multiplication de ces procédés réduit certainement le nombre de lecteurs possibles, mais elle les engage dans un équilibre souvent relatif entre désir d'invention individuelle et respect de normes de communication partagées au sein d'une collectivité à géométrie variable.

Ce phénomène, a pris d'ampleur aujourd'hui avec la montée de la mondialisation, et fait de sorte que l'écriture à l'ère de la mondialisation, devient un moyen de domination aux mains des initiés. Elle permet une publicité plus accrue et une consommation à l'échelle mondiale. Les multinationales, créent des besoins à travers la publicité, et l'imposent aux consommateurs d'une manière inconsciente, ceux-ci se trouvent dans la consommation des produits qu'ils n'ont pas aimé. Ceci à cause de la mondialisation publicitaire de sociétés avancées. Bref aujourd'hui, il manque de choix chez les faibles c'est-à-dire les cultures moins avancées.

- Mondialisation et conséquences culturelles

Au 21^{ème} siècle, l'art de la publicité revêt une puissance extraordinaire. Dans ce phénomène de la mondialisation, la publicité surtout occidentale, s'impose déjà en maître dans nos consciences. Son influence ne cède en rien ni à la politique, ni à la culture de masse. Ce processus est tout à fait justifié, par la place que lui donne à la publicité les sociétés dites avancées. Evidemment, aujourd'hui, les enfants, par la puissance de cet outil qu'est internet, sont soumis à une influence sans pareille. Ils récitent des slogans publicitaires au lieu de citer les cours. Mais que peut-on faire si désormais la télévision joue le rôle d'éducateur, une télévision qui ne cesse de repasser les mêmes clips publicitaires, de sorte que, bon gré mal gré, les jeunes les apprennent par cœur. C'est ce qui ressort des analyses de Michel Clouscard dans son ouvrage intitulé *Le Capitalisme de Séduction* : L'enfant spontané s'opposerait à la société de consommation, mais en réalité, l'enfant s'abandonne à celle-ci, et les raisons, pour Clouscard, sont anthropologiques : l'éducation est censée soumettre le « principe de plaisir » au principe de réalité. Dans le système capitaliste, on assiste au contraire à la toute-puissance du « *principe de plaisir* ». L'enfant profite d'un progrès sans donner aucun travail, dans la totale ignorance du travail nécessaire à la production des biens qu'il consomme.

Quant à la publicité politique, à l'approche des élections, elle remet en marche sa machine à fabriquer des mythes. Et ceux qui l'accusent de manipuler les esprits n'ont sans doute pas tort. Sitôt les élections terminées, les députés ne tarderont pas à oublier complètement leurs promesses électorales. Les compétitions électorales se jouent ainsi partout dans le monde.

Par tradition, la publicité remplit une fonction politique et sociale des plus importantes. Elle transforme la consommation en substitut de la démocratie. Le choix de la nourriture, des vêtements ou des voitures prend la place du choix politique. Autrement dit, la publicité crée l'une des plus grandes illusions, celle de la liberté de consommation, qui permet elle-même de dissimuler tout ce qui n'est pas démocratique au sein de la société. De toute évidence, elle n'existe en fait que dans les grandes villes ou capitales en ce qui concerne l'Afrique, où le niveau de vie est plus élevé qu'ailleurs. Il n'est pas rare non plus que la publicité se charge du rôle du ministère de l'Education et du ministère de la Santé. Elle peut, en effet, inculquer de bonnes habitudes, apprendre à mener un mode de vie sain. Prenons, à titre d'exemple, les règles hygiéniques à observer pendant la pandémie du covid 19. Force est de reconnaître que ce n'est guère la famille ni l'école, ni même le ministère de la Santé, mais

les publicités télévisées qui ont influencé les enfants. En ce sens, il existe, par exemple, un grand nombre de clips publicitaires chantant les louanges de la pâte dentifrice, du savon ou des déodorants. Il en existe aussi, tout aussi utile, sur le sexe sans risque.

L'analyse de Clouscard à ce sujet est très significative. La libération sexuelle promue par le système revient à écarter le problème du couple au profit d'une vision de la sexualité purement ludique et libidinale, idéologie de l'industrie du désir réduisant la sexualité à une consommation parmi tant d'autres. L'absurdité atteint son apogée dans l'idée que l'émancipation de la femme passerait par le refus du mariage, l'union libre.⁵⁰⁴

Il n'en est pas moins vrai que les clips publicitaires suscitent souvent l'irritation, à force de les voir se répéter des mois et des mois, interrompant les programmes et les films télévisés toutes les cinq minutes. De plus, les produits annoncés ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Et le vocabulaire de la publicité n'est pas du goût de tout le monde.

C'est qu'à la différence des œuvres d'art, la publicité passe beaucoup plus rarement inaperçue. Art agressif, de par sa définition, la publicité ne manque jamais de provoquer une réaction. Les gens moins nantis sont souvent irrités par l'expansion de la publicité, partout présente au-dessus de nos têtes sous forme de panneaux et de banderoles publicitaires, dans les magasins sous forme d'actions de promotion et de chasses au client, à la sortie du métro par le bombardement de tracts publicitaires, chez soi-même, par l'intermédiaire de la poste et d'Internet etc.

Une telle débauche publicitaire est effectivement trop fatigante. Mais cela ne devrait pas nous étonner, car une telle situation est tout à fait significative, et témoigne plutôt de l'état de l'économie. C'est que la publicité est l'âme même de la vie bourgeoise. C'est sa voix. Nul ne contestera sans doute que la publicité forme aujourd'hui les habitudes quotidiennes. Très peu nombreux étaient auparavant ceux, par exemple, qui buvaient de l'eau minérale, alors qu'aujourd'hui, grâce à la publicité, on en trouve dans la plupart des bureaux. La publicité a aussi introduit les yaourts dans nos menus. Et les exemples ne manquent pas, qu'il s'agisse du brillant à lèvres, des revues de mode, des cheminées ou d'autres choses.

En fait, la publicité est devenue l'un des mécanismes de la mondialisation, par l'imposition des normes et standards occidentaux. En Asie, tout comme d'ailleurs dans de nombreux autres pays, le mode de vie occidental est propagé. Ce qui tient à l'idée africain

⁵⁰⁴ M. Clouscard, op. cit

n'est que très peu reflété dans la publicité. On n'y trouve que des fragments de la vie des autres continents.

En fait, une bonne publicité devrait être toujours morale, même si elle promeut une station radio pour minorités sexuelles. Les publicitaires ont leurs propres règles éthiques. Le Code international de conduite pour les pratiques en matière de publicité, adopté dès 1937 par l'International Chamber of Commerce (ICC). Les publicitaires du reste du monde ont également choisi d'y adhérer donc c'est devenu un phénomène mondial. Il existe également une loi de ce type au niveau national. Elle exige de la publicité qu'elle soit légale, morale, honnête et plausible. Et la bonne publicité se conforme à toutes ces règles. Bref la publicité, aujourd'hui dans la mondialisation, occupe une place de choix.

Depuis la dernière décennie, les consommateurs européens ont-ils peur des denrées alimentaires mises sur le marché. Ils les ressentent comme des menaces attentatoires à leur santé, à leur vie, voire à la perpétuation de l'espèce humaine. Ils redoutent a priori les risques éventuels non déterminables auxquels ils s'exposent en mangeant du pain, des légumes et des fruits ou de la viande. Ils souhaitent clairement vivre avec un risque alimentaire qualifié de zéro. Ils exigent alors que leurs responsables politiques réalisent cet objectif de bien-être aux contours encore bien incertains. Ils propulsent alors la sécurité alimentaire au rang de responsabilité essentielle, venant peut-être ainsi ébrécher la première place traditionnellement allouée à la sécurité militaire. La sécurité alimentaire des populations se décline en suffisance quantitative des aliments mis à disposition des populations, puis en suffisance qualitative offrant ainsi un haut degré de protection au consommateur tant national qu'europpéen.

L'homme postmoderne est ainsi ouvert à toutes les nouveautés dans la sphère privée, alors même que son quotidien est soumis à une programmation bureaucratique généralisée. Ses possibilités individuelles de combinaison sont démultipliées et sa personnalité narcissique avide d'expression. Gilles Lipovetsky décortique l'avènement de « *l'hyper individualisme* »⁵⁰⁵ montre ici que les démocraties contemporaines sont plongées dans un vide idéologique en raison du dépérissement des grands projets collectifs. Si la désacralisation des valeurs traditionnelles entraîne des effets pervers, l'individu est désormais libre de se consacrer tout entier à lui-même pour mener une vie « à la carte ».⁵⁰⁶ Désormais, on vit donc « ici et maintenant », sans idéal ni désespoir, dans une sorte d'« apathie frivole » que la

⁵⁰⁵ Ibid., p.46

⁵⁰⁶ G. Lipovetsky op. cit p. 35

consommation et les loisirs entretiennent en permanence, indépendamment de tout contexte de crise économique ou sociale. L'intérêt particulier a pris la forme du principe de plaisir, et la culture celle d'une expérience variée, « personnalisée », de la jouissance. La conscience narcissique exige l'exploration de dimensions autrefois interdites ou méprisées⁵⁰⁷ c'est en ce sens qu'il affirme : « *La réalisation définitive de l'individu coïncide avec sa désubstantialisation* »⁵⁰⁸

La publicité de la société capitaliste, conduit ainsi les hommes dans une société de consommation décrite par Jean Baudrillard. D'entrée de jeu, qu'est-ce qu'une société de consommation dans l'entendement de Baudrillard ? Dans son ouvrage : *La société de consommation* où il démontre que la consommation est devenue un moyen de différenciation, et non de satisfaction, il considère que, dans les sociétés occidentales, la consommation est un élément structurant des relations sociales. Au niveau de l'individu, elle n'est plus un moyen de satisfaire les besoins mais plutôt un moyen de se différencier.

La société de consommation dit-il, résulte du besoin de croissance économique engendré par le capitalisme et son corollaire, c'est-à-dire l'accumulation du capital. La recherche d'une production toujours plus importante, diversifiée et innovante du fait de la concurrence, nécessite, pour augmenter les profits, une consommation sans cesse élargie et toujours plus rapide. Il en résulte un mode de vie axé sur la consommation, accompagné d'une exploitation sans frein des ressources terrestres et des êtres humains, en particulier dans les pays les plus défavorisés⁵⁰⁹. Pour ce faire, l'homme vit dans et à travers les objets qu'il consomme. Mieux même, ce sont les objets qui nous consomment.⁵¹⁰ Si l'homme moderne s'est construit grâce aux objets qu'il a créés, comme l'a si bien dit Descartes, l'homme de la société de consommation vit dans une abondance, une surabondance de produits et d'objets qui finissent par le posséder. La société de consommation vit dans un mouvement contradictoire, voire dialectique car elle crée des objets pour s'accomplir, puis les détruire pour exister. Ceci accroît la dépendance de l'homme à l'égard de la matière. C'est la raison de cette affirmation de l'auteur : « *La société de consommation a besoin de ses objets pour être et plus précisément elle a besoin de les détruire* ».⁵¹¹ Ainsi par rapport à la philosophie classique de Kant à Husserl, où le sujet constitue l'objet, la pensée de Baudrillard pose

⁵⁰⁷ Ibid., p.57

⁵⁰⁸ Ibid., p. 14

⁵⁰⁹ Ibid., p. 43

⁵¹⁰ J. Baudrillard, *La société de consommation*

⁵¹¹ Ibid., p.78

qu'aujourd'hui, c'est l'objet qui fait exister le sujet⁵¹². Il s'agit donc, à nouveau, d'une sorte de révolution copernicienne, à l'envers. C'est pour quoi pour lui,

*La publicité tout entière n'a pas de sens, elle ne porte que des significations. Ces significations (et les conditions auxquelles elles font appel) ne sont jamais personnelles, elles sont toutes différentielles, elles sont marginales et combinatoires. C'est-à-dire qu'elles relèvent de la production industrielle des différences, par quoi se définirait, je crois, avec le plus de force le système de la consommation*⁵¹³

Tout le processus organisé à l'œuvre dans la société de consommation se résume dès lors, conclut Baudrillard, à la production de différences artificielles catégorisées dans des modèles. L'abondance a transformé notre rapport à nous-mêmes, aux autres, et au monde. Nous sommes les hommes les plus riches de l'histoire, mais nous ne sommes pas les plus heureux. Et il y a plus grave : nous ne savons plus où nous allons.⁵¹⁴ Les relations humaines ne sont plus les mêmes, les individus ont davantage rapport à des objets qu'à leurs semblables. C'est la culture de l'hédonisme. L'homme est aujourd'hui absent pour l'homme, car il voit son prochain comme un objet. Au vu de tout ce qui vient d'être énuméré au sujet de la consommation, il faut noter que, le système capitaliste qui a gagné le monde aujourd'hui, est un système qui n'admet pas l'esprit critique par conséquent réfractaire à la philosophie. Tandis que dans l'Afrique les éléments de l'oralité telle que les contes, les proverbes, les palabres, sont des moments de discussion, permettant aux esprits de se confronter afin de faire jaillir la vérité. Pour ce faire, on peut dire sans ambages que l'oralité est un moyen qui permet l'éclosion de l'esprit philosophique. Pour ce faire, dans les traditions africaines, la discussion, le débat à travers les contes font de cette tradition un instrument au service de la philosophie africaine.

C'est l'objet de l'ouvrage de Towa intitulé *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*. Pour éviter de retomber dans les erreurs de l'ethno-philosophie, Marcien Towa prend d'abord le soin de préciser la notion de philosophie, en se référant au sens de cette notion tel qu'on la trouve dans la philosophie occidentale. Il retient, comme définition de la philosophie, la pensée de l'absolu : « *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*

⁵¹² Ibid., p.38

⁵¹³ G. Lipovetsky, *L'ère du vide* op cit p.61

⁵¹⁴ J. Baudrillard, *La société de consommation* op cit p.47

et le contre de chacune pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de critique et de tri »⁵¹⁵.

À partir de cette définition, Marcien Towa retient le critère de l'examen critique comme essentiel dans le rapport aux traditions. Ce critère permet de distinguer deux types de traditions : celles qui présentent les savoirs et les valeurs comme ayant été établis de toute éternité par les dieux ou des personnages mythiques, et qui ne laissent aucune place à la libre discussion, et celles qui valorisent l'intelligence, la délibération et la critique.

Dans les traditions africaines, en Égypte ancienne comme au Sud du Sahara, on trouve en revanche, des traditions de la délibération, du débat sur l'absolu, de la valorisation ou de l'exaltation de l'intelligence⁵¹⁶.

Marcien Towa s'intéresse aussi en particulier à la littérature orale en Afrique « telle qu'on peut encore la recueillir actuellement auprès des Africains vivant dans le milieu traditionnel. »⁵¹⁷. Dans cette littérature, ce sont les contes qui retiennent le plus son attention. Qu'il s'agisse des cycles des contes de *Kulu* la tortue, *Leuk* le lièvre et *Guizo* l'araignée, les personnages principaux jouent un rôle dans lequel on peut voir la mise en œuvre d'une pensée critique, d'un débat sur l'absolu.

Les contes repris par Marcien Towa mettent en général en scène un certain nombre d'acteurs, dont certains incarnent la méchanceté ou le pouvoir, d'autres encore la ruse, et d'autres l'intelligence, la réflexion et la sagesse⁵¹⁸. Ce sont en particulier la tortue et le lièvre qui représentent la sagesse et l'intelligence, même si ces qualités ne se manifestent pas chez eux toujours de manière parfaite. Quoi qu'il en soit, dans toutes les situations difficiles, la victoire appartient toujours à celui qui a su faire preuve d'intelligence et de réflexion critique. Par contre, ceux qui ne comptent que sur leur pouvoir, ou aussi ceux qui font preuve de crédulité naïve connaissent le même sort : l'échec, la déception, et parfois même la mort dans certaines circonstances. Un conte malinké cité par Towa met en scène deux personnages portant les noms de *Vérité* et *Mensonge*. Tandis que Vérité a du mal à faire admettre ses pensées, qui vont à l'encontre des passions de ses interlocuteurs, Mensonge fait croire qu'il est omniscient et capable de ressusciter des morts. On voit ici l'opposition qui existe, chez

⁵¹⁵ Mbonda, Ernest-Marie. 2016. « Traditions orales et transmission de la pensée philosophique : à partir de Marcien Towa et Henry Odera Oruka » <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/justicecognitive1> Towa, Marcien *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé. 1979. P.7

⁵¹⁶ Marcien T., op.cit., pp24-44

⁵¹⁷ Ibid., p. 18

⁵¹⁸ Ibid., p. 32

Platon, entre le philosophe et le sophiste. Tandis que le philosophe est soucieux de vérité, le sophiste use de l'art du simulacre et de la persuasion. Mais l'enjeu du conte est une invitation à la vigilance contre le mensonge, comme Platon invitait à la vigilance contre les sophistes et tous les spécialistes de la facticité.

Dans les contes et les proverbes de l'Afrique noire la raison, l'intelligence et la délibération occupent une place essentielle dans les procédures de résolution des conflits et dans la solution des énigmes de l'existence. On y voit en général que la crédulité et la foi aveugle conduisent toujours dans des situations difficiles, tandis que la personne qui fait preuve d'un plus grand discernement, qui remet d'abord tout en question, trouve les meilleures solutions aux problèmes de l'existence. En cela, le principal critère de la transmissibilité des traditions orales, c'est la place qui y est faite à l'intelligence, à la réflexion critique et à la délibération. Toutes les traditions qui ne présentent pas ces caractéristiques ne méritent pas d'être considérées comme objets de transmission. On peut dire que les traditions orales qui sont parvenues jusqu'à nous n'ont pu l'être que parce qu'elles ont résisté à l'épreuve du temps. Towa préfère en revanche un critère « philosophique ». Pour lui, la transmissibilité de ces traditions s'établit par une herméneutique critique, qui consiste à voir en quoi et comment ils répondent aux réquisits de la pensée philosophique. Ces critères sont ceux même de la transmissibilité en philosophie. Les pensées riches et profondes deviennent des traditions en étant transmises de générations en générations. Elles se conservent par l'acte même de cette transmission, ce sans quoi elles sombreraient dans l'oubli, comme le sont sans doute bien d'autres éléments de toute culture.

Une société qui veut se développer, une société qui veut s'affranchir de la domination, doit se méfier de toutes les traditions qui n'accordent pas une place essentielle à la discussion critique. C'est pourquoi, d'après Towa, si les traditions orales africaines, notamment les contes sapientiaux méritent d'être considérés, elles ne sont dignes de transmissibilité que dans la mesure où elles contribuent à cet objectif de libération. Les traditions orales ont toute leur place dans la transmission de la pensée philosophique, au moins celles qui répondent au critère de la réflexion critique et de la discussion. Ce critère est apparu comme étant très important chez Towa. Le caractère collectif ou individuel de ces traditions a été également discuté. Towa essaie de montrer que l'individualité n'est pas un critère essentiel de la philosophie, dans la mesure où il y a toujours une dimension collective dans la pensée philosophique en tant que dialogue, discussion entre plusieurs interlocuteurs.

Sur l'opposition entre traditions orales et traditions écrites. Dans la transmission de la pensée philosophique, les traditions orales occupent une place prépondérante. Un texte écrit ne devient philosophiquement intéressant que lorsqu'il est discuté. Le cadre idéal de la discussion c'est la communication orale et non des échanges de textes. C'est pourquoi malgré le progrès extraordinaire des techniques de transcriptions des pensées, les traditions orales demeurent irremplaçables.

Pourtant, il n'est pas possible de parler de philosophie dans une société à forte tradition orale. Mais en optant pour la philosophie orale, Platon visait à détruire la sophistique afin de réhabiliter la philosophie. Au demeurant, le conflit entre les adulateurs de l'oralité et les détracteurs de l'écriture semble oublier les atouts que comporte chaque pratique.

3. L'oralité-écriture comme horizon de la philosophie africaine

En dépit des limites de ces pratiques, il faut néanmoins signaler que chacun de ces modes de communication comporte des atouts à ne pas négliger et qu'il convient de relever par-delà les critiques acerbes de Hountondji et ses partisans et aussi de Platon et ses partisans.

Au lieu du clivage oralité, écriture, on peut envisager le concept d'oralité-écriture qui souligne leur complémentarité. Au regard de la crise actuelle de l'écriture graphique, l'oralité-écriture contribuerait à cultiver l'esprit critique en exploitant les atouts de l'une et de l'autre au lieu de les opposer.

Il faut tout de même noter avec Mamoussé Diagne que Hountondji est dans une continuité ethnologico-coloniale où il met d'un côté les sociétés civilisées, parce que ayant l'écriture, et de l'autre, les moins civilisées appartenant à l'oralité. Il ne s'agit pas de juger comme l'a fait le béninois l'oralité à l'aune de l'écriture ni cette dernière par rapport à l'oralité. Mais plutôt comprendre que chacune est un moyen spécifique de communication ayant ses modalités propres. Par conséquent, l'écriture et l'oralité, sont complémentaires et leur usage est d'égale valeur et dépend des circonstances.

La parole anime le signe de l'écrit, purement conventionnel. Elle lui confère une signification, tandis que le signe capte la parole, la fixe en lui, afin de rendre son existence effective dans l'espace, permanente dans le temps. Hubert Mono Ndjana constate justement que l'oral et l'écrit s'investissent l'un dans l'autre dans une synthèse dialectique :

La parole primordiale est essentielle parce que c'est elle qui donne lieu au signe écrit comme habitacle. Elle est la matière du signe écrit, parce que sans elle

*le signe n'aurait pas de signification. En revanche, le signe écrit est essentiel, parce que sans lui, la parole primordiale n'aurait pas d'existence réelle, au-delà de son jaillissement initial.*⁵¹⁹

De ce qui précède, on peut dire qu'il y a une sorte de matérialisation de la parole par le signe écrit et une animation de ce signe par le souffle de vie qui habite la parole. L'oralité baigne dans l'écrit de toutes parts, lui donne une atmosphère de vie sans la parole de sa manifestation éphémère en la conservant. Si l'adage a pu dire que « *les paroles s'envolent, les écrits restent* », c'est précisément parce que la parole n'a qu'une durée fugace. Elle n'est qu'au moment où l'orateur s'exprime, après quoi elle s'engloutit dans la viduité du néant. En plus de leur jumelage, le proverbe qui dit : « *qu'on soit grillon ou cancrelat, on subit le sort réservé à tous les insectes* » confirme davantage cette complémentarité au niveau de leur idéal. Les littératures écrites et orales s'interpellent infiniment, se dépassent nécessairement, mutuellement et se complètent pour sublimer, magnifier l'humanité dans toutes ses entreprises.

Elles ont une fonction anthropologique dans la société car elles participent d'un commun accord au processus d'éducation des enfants, de leur socialisation, à l'instruction, à la formation du jugement. Chaque conte, chaque légende, chaque ouvrage chaque roman véhicule à sa manière une sagesse immuable, quasi éternelle, commune aux hommes et qui, transmise de génération en génération, révèle nos atouts, nos handicaps et par-là illumine notre route ainsi que l'étoile sereine du soir qui guide le berger. Les déclarations de Hountondji relatives aux multiples critiques qu'il adresse à la « *verbophilie* » ne sont donc pas fondées. Si avec Hountondji et Goody de surcroît, la voie de la connaissance verbale est source d'illusion et une pseudo connaissance, il faut au moins reconnaître que l'écriture ne peut pas à elle seule répondre aux diverses aspirations profondes des peuples. Ainsi :

*« L'œuvre littéraire africaine est une conjugaison de l'oralité et de l'écriture, l'oralité ici est un véritable ruisseau qui se déroule autour de l'écriture, comme autour des roches meublant son lit ».*⁵²⁰ La littérature orale et écrite sont intimement liées car elles agissent dans le même sens et répondent à l'unisson, à la cause de l'homme. L'oralité contribue efficacement à l'émergence et à la promotion des cultures des peuples et par là elle est considérée comme partie intégrante de la civilisation négro africaine : « (...) *la parole gardait et garde encore aujourd'hui une importance que ne lui raviront pas de sitôt les journaux et*

⁵¹⁹ H. Mono Djana cité par Sylvestre Bouelet, *littérature orale de l'Afrique contemporaine*, Actes du colloque international, Yaoundé, 1985, p. 220.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.220

les livres »⁵²¹ . Ainsi la nécessité de la parole n'est plus à démontrer même si la parole que nous transcrivons est éphémère, et l'écriture atemporelle, et transhistorique.

Quand bien même que le discours oral ne permet pas de conserver efficacement les messages qu'il véhicule, compte tenu du caractère éphémère et évanescent de l'oralité, ce mode de communication a l'avantage d'être vivant. C'est pourquoi Platon le préfère au discours écrit qui, selon lui, tue le dynamisme du logos. Ce que communique effectivement le discours oral semble non seulement vivant, mais aussi authentique dans la mesure où le message qu'il transmet est la preuve de la présence effective de celui qui le transmet. Il traduit également le fait qu'il existe une relation d'échange directe entre un orateur et un auditeur, au cours duquel on peut apprécier ou évaluer la tonalité du discours de chacun, un rapport avec le sens du message qu'il véhicule.

En plus d'avoir une valeur logique parce qu'il est porteur de sens, le discours oral a aussi cette valeur affective dont on peut avoir l'expérience en auditionnant les contes, les poèmes ; en écoutant les conférences et débats ou les cours magistraux. C'est cette valeur affective dont le discours oral peut être assorti que décrit Jacques Chevrier dans le rapport du conteur à son auditoire en ces termes :

*Ainsi de par son caractère oral, le conte offre-t-il à la société de nombreuses occasions d'un dialogue permanent qui ne peut qu'accroître le sentiment d'appartenance au groupe social et le maintien du statu quo socioculturel. Dans la mesure où le récit du conteur est aussi musique, danse et chant, la participation intellectuelle du public se double d'une large participation affective que traduisent les claquements de mains, les interpellations et les encouragements qui le soutiennent et le relancent pendant des heures et parfois même toute la nuit.*⁵²²

Aujourd'hui encore, les mêmes sentiments de joie et de solidarité animent l'auditoire lors des conférences et colloques qui, autre fois étaient des contes, ceci au nom de la modernité. Cela explique pourquoi il est plus agréable d'écouter un conférencier, de suivre le cours que dispense un professeur de vive voix que de les lire. La qualité du discours, l'élégance des phrases, la cohérence et la rigueur des analyses s'accompagnent toujours d'applaudissements et des cris d'encouragement qui représentent pour l'auditoire un réel motif de satisfaction.

⁵²¹ Ibid., p.223.

⁵²² J. Chevrier, littérature nègre, Armand Colin, 3^e éd. Paris, 1974, p. 230.

Le discours oral n'est donc pas seulement un discours authentique et vivant ; il a également, comme nous l'avons souligné ci-dessus, une dimension affective qui fait de lui un mode de communication spécifique et par conséquent irremplaçable, dans la mesure où il a une valeur propre. Seule, l'oralité établit une réelle communication entre les interlocuteurs parce que les exclamations, les rires ou les sourires dont elle s'accompagne sont irréductibles à d'autres modes de communication. C'est ce rapport de communion que la communication orale établit entre les interlocuteurs qui conduit Chevrier à dire : « *c'est l'immédiateté des réactions du public qui constitue le critère fondamental de l'intelligibilité du récit et indique au conteur le seuil d'innovation à ne pas dépasser* »⁵²³. Le conte du passé d'un héros ou d'une bravoure quelconque démontre le caractère ou la valeur historique du discours oral.

Dans *Léviathan*, Hobbes remarquait que « *l'invention de l'imprimerie, quoique ingénieuse, n'est pas grand-chose en comparaison de celle de l'écriture* »⁵²⁴, l'imprimerie permettant simplement de diffuser ce qui a déjà été écrit. Cela dit, on pourrait de manière similaire dire que l'invention de l'écriture n'est pas grand-chose en comparaison avec celle de la parole, l'écriture permettant simplement de graver sur une tablette, de mettre sur une feuille ce qui a déjà été articulé, dit. La parole, le geste permettent déjà à la pensée de s'exprimer et de se communiquer, on peut donc se demander quel service particulier rend l'écriture à la pensée.

En plus de ces atouts, Lévi-Strauss trouve que le discours oral a une fonction historique en ce sens qu'il permet de nous rapporter à notre passé grâce aux témoignages des anciens et aux vestiges de la tradition orale. Ce qui l'amène à affirmer dans *l'Anthropologie structurale* que :

*Nous sommes liés à notre passé, non plus par une tradition orale qui implique un contact vécu avec des personnes conteurs, prêtres, sages ou anciens mais par des livres entassés dans les bibliothèques et à travers lesquels la critique s'évertue avec quelles difficultés à reconstituer le visage de leur auteur. Et sur le plan du présent nous communiquons avec l'immense majorité de nos contemporains par toutes sortes d'intermédiaires documents écrits ou mécanismes administratifs qui élargissent sans doute immensément nos contacts, mais leur confèrent en même temps un caractère d'inauthenticité.*⁵²⁵

Il apparaît donc que l'oralité a son importance et sa place dans la communication. La spécificité de ses avantages est telle qu'on ne puisse pas en faire un mode de communication

⁵²³ Ibid., p. 230.

⁵²⁴ T. Hobbes *le leviathan*

⁵²⁵ Lévi-Strauss cité par J. Chevrier, *op. cit.*, pp 230-231.

essentiellement défectueux. L'intérêt qu'on a à traduire ses pensées et ses sentiments oralement n'exclut pas néanmoins le recours à l'écriture dont les atouts sont également importants.

L'écriture tout comme l'oralité présente aussi bien des risques que des avantages. Les risques de l'écriture relèvent de son inauthenticité. Le problème de ce mode de transmission ou de communication est qu'il est à la fois muet et figé. L'écriture manque de vivacité ; elle est inanimée. Elle éloigne plus qu'elle ne rapproche ceux entre qui elle est censée établir une relation communicationnelle. Il lui manque donc cette dimension affective que nous reconnaissons à l'oralité.

Bien plus l'écriture ne saurait se déplacer dans le temps et dans l'espace sans risque de déformation d'un message ou d'une pensée donnée. Car elle n'a pas toutes les qualités phonétiques de la parole qui constituent son originalité et son authenticité, et facilite de ce fait, son accessibilité à tout le monde. C'est un mode de communication exclusif, en ce sens, il n'est accessible qu'à l'élite des lettres. Bennington et Derrida relèvent les risques de cette dernière en ces termes :

je peux bien prendre mon temps à écrire, remettre l'ouvrage sur le métier, etc., trouver même une certaine liberté que la parole m'interdit, mais je ne peux être sûr ni de la bonne destination de mon texte ou de ma lettre (qui sont, en droit, lisibles par n'importe qui, même si j'écris en code), ni de la bonne compréhension de mon message, à supposer qu'il arrive à sa destination : car d'une part l'écriture ne transcrit pas toutes les qualités phonétiques de ma parole qui peuvent contribuer au transport de ma pensée, (l'intonation, l'accent ; l'écriture phonétique n'est jamais de part en part phonétique), et d'autre part, je ne suis pas là pour reprendre les phrases obscures ou répondre au moment où l'interlocuteur perçoit une ambiguïté là où je me croyais clair, et me demande ce que je voulais dire.⁵²⁶

Ils confirment pour ainsi dire l'inauthenticité de l'écriture consécutive à son manque de dynamisme et son fixisme. C'est parce que l'écriture est muette qu'elle est équivoque. Par conséquent, le texte écrit est beaucoup plus susceptible d'être déformé, trahi ou falsifié que le discours oral. C'est ce qui ressort des termes de Bennington et Derrida :

« Et même si j'ai la prudence ou la modestie de ne rien écrire de compromettant, l'écriture est dans son essence falsifiable : si on n'est pas a priori sûr d'atteindre le bon

⁵²⁶ G. Bennington et Derrida, *op. cit.* p 46.

*destinataire, le destinataire n'est jamais a priori sûr non plus de l'identité du destinataire ou du signataire ».*⁵²⁷

Mais l'écriture ne présente pas que des défauts comme nous l'avons souligné plus haut, elle comporte des atouts dans la mesure où elle est le lieu de rencontre de l'humanité.

Permettant la rencontre entre les hommes, l'écriture les rapproche les uns des autres. C'est en cela que Guillaume Bwelé déclare qu'elle est

*perpétuellement en passe de sortir du terrain « élitiste » et « clos » pour gagner de l' « extension » pour devenir une aptitude de « tous » sur les divers champs de son appropriation à partir de l'éducation, de la libre expression et de l'information comme dynamique des conquêtes et de création de nouveaux espaces de vie et « d'inscription » de la liberté*⁵²⁸.

Le processus de démocratisation de l'écriture est dû, par exemple, à la gratuité d'école primaire instituée par certains Etats dont la politique est celle d'encourager la scolarisation dans les zones les plus défavorisées. Contrairement à l'oralité qui est limitée dans l'espace et le temps et qui est sujette au devenir, compte tenu de son évanescence, l'écriture transcende l'espace et le temps, aidée en cela par les NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication). L'écriture permet de combler un vide qui pourrait se créer entre les hommes qui ne se voient presque pas. Elle intervient là où la parole est inefficace. Et c'est à juste titre que Bennington et Derrida affirment qu' « *on écrit quand on ne peut pas parler, quand des obstacles contingents, qu'on ramènera à autant de formes de distance, empêchent la voix de porter* ». ⁵²⁹ En plus de cet atout, l'écriture est un support intéressant au plan scientifique, car c'est grâce à elle qu'une pensée qui existait de manière virtuelle commence à exister de façon réelle. L'écriture permet pour ainsi dire d'actualiser ce qui est virtuel. Elle fixe et objective la pensée. C'est pour cette raison que Mono Ndjana pense que « *l'écriture assure le rôle de siège et véhicule de la science* ». ⁵³⁰

De plus, l'écriture apparaît comme une référence incontournable à laquelle on peut recourir dans le temps et dans l'espace. Et c'est sans doute à ce niveau que l'écriture compense son inauthenticité. Aujourd'hui, on a tendance à tout consigner par écrit. Des traités aux accords de partenariat et de coopération entre les Etats en passant par les expériences affectives, tout est de plus en plus consigné et jalousement conservé dans des documents

⁵²⁷ Ibid. p. 45.

⁵²⁸ G. Bwelé. *Ouverture du logos*, Ed ABC, Paris, 1990, p. 71.

⁵²⁹ G. Bennington et Derrida. *op. cit.*, p. 44.

⁵³⁰ Mono Ndjana, *Paradoxes*. P. 72

écrits. Un texte, un traité, une convention ne sont intelligible et exploitables que s'ils sont établis de manière écrite. L'importance de l'écriture dans les sociétés actuelles est évidente. C'est pourquoi elle est omniprésente dans les échanges humains. Elle est devenue le mode d'expression qui domine largement dans les échanges. Elle s'avère désormais incontournable dans la planétarisation des partenariats.

Si en justice on peut aisément avancer que nul n'est censé ignorer la loi, c'est parce que cette dernière est écrite, et apparaît dès lors comme une référence devant inspirer et guider la conduite des citoyens. Cependant de nos jours, on assiste à une autre forme d'écriture : l'écriture dite électronique une forme qui vient basculer vers une ouverture non contrôlable.

Parvenu au terme de cette analyse qui nous a permis, de mettre en relief les atouts respectifs de l'oralité et de l'écriture, il convient de dire que chacun de ces modes de communication revêt des avantages énormes qui permettent de penser que l'un n'est préférable à l'autre. Ce sont des véhicules complémentaires auxquels l'homme fait recours, selon les circonstances, pour communiquer avec d'autres hommes ou exprimer sa pensée. Par conséquent, en ce qui concerne la philosophie africaine, il est important, de promouvoir l'utilisation des deux moyens. L'examen des pratiques de l'écriture au cours d'une période aussi vaste montre que de tels termes ne rendent pas compte de la lenteur infinie d'une mutation somme toute assez restreinte. Notre perception de vivre actuellement dans une culture du livre, si elle est correcte dans son ensemble, accuse une certaine négligence d'un ensemble pourtant vaste d'éléments oraux, dont certains ont été mis en lumière dans les dernières années : pensons par exemple aux séries télévisées, ou même à la soutenance de thèse. Il convient de conclure que, bien qu'elle ait vu la mise à l'écrit des poèmes homériques et l'émergence d'une religion du livre, et en dépit d'un usage somme toute évident des technologies écrites, la tradition philosophique témoigne d'un refus de rejeter définitivement l'oralité, et que peut-être les technologies écrites ne parviennent-elles jamais à faire disparaître la tradition orale. Avec toutes les aliénations auxquelles nous exposent l'écriture, c'est-à-dire, à la culture de l'hédonisme, où on trouve des individus incultes qui consomment sans réfléchir, l'écriture peut-il encore être le meilleur moyen de pérenniser la pensée philosophique ? Au-delà de tout, nous pensons qu'il serait bénéfique pour l'Afrique de cultiver la tradition orale afin de permettre à un grand public d'avoir accès aux enseignements philosophiques, transmissent par l'art oratoire en ce sens que accessible à tous. En d'autre terme, il faut vulgariser au travers de l'enseignement oral, les contes et les proverbes traditionnels à caractère philosophique qui valorise la raison et l'esprit critique en

inculquant à l'ensemble de la société, le savoir contenu. Nous pensons également que la tradition orale permet un meilleur développement de l'esprit critique comparée à l'écriture qui de nos jours est de plus en plus marginalisant et surtout, ignoré dans nos sociétés marquées par l'audio-visuel. Au-delà, il faut également noter que l'écriture ne revêt plus une importance en ce sens que les hommes ne lisent plus. Combien s'intéressent aux ouvrages publiés par jour par des intellectuels ? Ceci démontre à suffisance que l'oralité doit être valorisée afin que l'esprit critique y contenu puisse atteindre le plus grand nombre afin de les transformer.

CONCLUSION GENERALE

À travers la défense dogmatique du monopole de la raison, de la lutte acharnée des autres pour conquérir leur place au soleil de la raison, à travers la lecture des cultures et des civilisations, nous avons discerné sans peine l'enjeu majeur de cette époque: la reconnaissance de l'homme par l'homme et sa valorisation d'une part, la fin de l'exploitation et la domination d'autre part et surtout le respect des droits de la personne et de sa dignité. A dire vrai, il n'y a pas de philosophie selon Hountondji à exhumer du fond des âges ou même à retrouver dans la poussière de traditions enfouies. Mais ceci ne veut pas non plus dire qu'il n'y avait jamais eu de pensée authentiquement africaine. Bien plus, s'il faut en croire Towa, il y a lieu de reconnaître l'existence en Afrique d'une tradition philosophique profonde qui remonte à la plus haute antiquité.

En effet, le débat sur le problème philosophique en Afrique noire doit pour être fécond être largement ouvert. Son enjeu est trop important pour être laissé aux seuls philosophes de métier. Car cette problématique incombe à tous les africains même si ce sont des penseurs philosophes qui ont pris le devant. Néanmoins, il consacre la déroute de l'ethnophilosophie à la suite des combats de Hountondji et Towa qui plongent sur le plan philosophique la juste critique effectuée par Aimé Césaire contre la philosophie bantoue du révérend père Placide Tempels. Ce débat a deux attitudes qui se complètent : d'une part une attitude défensive qui cherche à fonder l'ethnophilosophie en se réfugiant dans l'herméneutique. Ce courant de pensée est soutenu par bien des africains et des européens tels que: Tempels lui-même, Alexis Kagamé, Alassane Ndaw, d'autre part, à traiter les adversaires de l'ethnophilosophie de faux combattants ou d'euro philosophes. Nous pensons ici à Hountondji, Towa, Eboussi Boulaga pour ne citer ceux-là. Prendre conscience de l'orientation particulière prise par la philosophie telle qu'elle se constitue en occident est une nécessité impérieuse pour amener les africains à mieux se situer par rapport au grand problème philosophique de notre monde contemporain. Ce qui est en cause aujourd'hui, dans la critique de l'unanimisme, c'est d'une part, la possibilité pour nos peuples d'évoluer, de se transformer en surmontant par un mouvement autonome de dépassement, les faiblesses multiples qui ont rendu possible, à un moment donné, leur défaite devant l'occident. C'est aussi, d'autre part, le statut de l'individu dans la société africaine moderne. La question de la liberté démocratique et en particulier de la liberté d'expression. L'enjeu politique comme l'a relevé Aimé Césaire, aujourd'hui, c'est le destin de

nos peuples surtout à l'ère de la mondialisation où les Etats cherchent le positionnement. L'ethnophilosophie se présente à nous comme une limitation grave de la philosophie ; car le vitalisme quelle que soit sa forme ethno philosophique, est une herméneutique insuffisante de la pensée ancestrale, une simple approximation. Aussi se contenter de l'héritage négro africain et de ses problèmes est également une limitation. Le philosophe africain rivé au particulier risque de ne faire qu'une philosophie particulière c'est-à-dire provisoire à valeur régionale, ethnique. On ne peut pas réduire la philosophie à sa fonction idéologique, pratique, instrumentale, ni se contenter de lui reconnaître le pouvoir du savoir mais sans jamais l'exercer. Sa fonction théorico cognitive est prioritaire, absolue. Mais comme philosophie pratique et engagée, l'école idéologique constitue pour le moment du moins l'honneur et la gloire de la philosophie en Afrique noire, tout autant que de l'Afrique noire dans la tradition philosophique.

Autrement dit, la philosophie n'a de sens que lorsqu'elle appartient à une institution organisée qui reconnaît sa valeur. Une institution traditionnelle philosophique n'a de sens que lorsqu'elle s'inscrit dans le grand champ de la philosophie universelle. Ainsi s'impose la nécessité future d'une philosophie africaine apatriote (sans patrie) à valeur intemporelle, multi continentale. La philosophie devient dès lors un savoir méthodique qui, même dans l'analyse des problèmes particuliers ne doit pas rester un discours purement particulier. Une philosophie ne vaut que par son pouvoir expansionniste dans l'espace et par sa résistance à l'usure du temps que si elle vise l'universalité et l'éternité en tant que « *philosophia pérénis* » Les philosophes et les autres spécialistes des sciences sociales ont pour tâche d'établir des relations correctes entre la philosophie et la science, ensuite les exigences de l'interdisciplinarité qui pourront contribuer au développement de la philosophie et de la science en général et plus de l'Afrique à l'aune de la mondialisation. Au delà de tout ce vient d'être rappelé, la critique que Hountondji et son école ont adressé à l'ethnophilosophie de Tempels et ses adeptes, est dans le sens de créer des conditions d'un développement d'une philosophie moderne, susceptible de favoriser l'émancipation des peuples d'Afrique noire car il existe une production philosophique africaine exprimée dans les langues européennes. Pour ce faire Kagamé a le mérite de dire que la philosophie bantoue est une philosophie africaine et il suffit simplement de la transcrire dans un langage africain local. Il est bon d'en évaluer la portée sociale et de réfléchir sur la nécessité de promouvoir les langues africaines pour en faire des langues d'expression scientifique et philosophique. C'est ce qui ressort de la thèse de Hountondji selon laquelle l'écriture est un avantage pour la pérennisation de la philosophie

car l'évolution de cette dernière n'est pas dans les langues africaines tant qu'elles ne se transforment pas en langue de l'écriture. Cependant, il faut noter que l'écriture dont parle Hountondji n'est pas toute forme graphique que l'on rencontre dans certains peuples. C'est une écriture qui a la capacité de recueillir, de systématiser et d'éprouver le savoir qu'elle veut conserver. Pour ce faire, rendre nos langues scientifiques est une tâche énorme à laquelle la génération des philosophes africains contemporains ne peut échapper si en dernière analyse l'Afrique veut se hisser dans le monde scientifique avec ses savoirs. Toutefois, il faut le dire malgré la critique que Hountondji réserve à l'ethnophilosophie d'une manière générale, il ne méconnaît pas à l'Afrique l'existence profonde d'une écriture ou d'une philosophie. Mais son souci était de creuser et d'aller plus loin pour brandir sur le plan scientifique universel un savoir digne de ce nom.

En effet, pour dépasser la conception européenne selon laquelle le savoir est occidental telle que soutenue par Levy Brühl et son école, Ptahhotep savant de l'antiquité égyptienne affirme contre cette propension péremptoire à l'assurance dogmatique en ces termes :

« Ne soit pas imbu de ton savoir, consulte l'ignorant et le savant, car les limites du savoir ne sont jamais atteintes, nul savant ne parvient à la perfection, et la vérité est plus cachée qu'une pierre précieuse. Cependant elle peut être trouvée Chez d'humbles pileuses »⁵³¹.

En réalité ce que veut dire ce savant contrairement à la pensée occidentale ethnocentriste, c'est que le savoir au plan scientifique ne réside pas dans un peuple donné ni moins encore dans une contrée préétablie. Par conséquent, la philosophie qu'ils expriment dans leurs langues est également exprimée dans la langue africaine. Ceci pour dire que la connaissance de manière générale est partout il suffit d'avoir la méthode pour entrer en sa possession. De même, il faut noter que ce n'est pas parce que le savoir se trouverait partout qu'il faut interpréter des coutumes, des proverbes, des contes, des légendes... Pour de la philosophie. Sur ce, Hountondji est le garant et le dépositaire de la pensée scientifique. Mais s'il faut en croire Hebga et Hubert Mono Ndjana, la philosophie est ethnophilosophie en ce sens qu'elle ne naît pas ex-nihilo. Elle prend ses sources dans et par ses éléments culturels. S'il est admis également que les philosophes ne naissent pas de terre comme des champignons selon Marx, ils sont des fruits de leurs sociétés, alors la philosophie ne peut échapper à l'analyse ethnologique car la culture forme la trame intrinsèque de tout individu. Aussi, en ce

⁵³¹Ptahhotep : Savant de l'Antiquité égyptienne

qui concerne l'éloge de l'écriture faite par Hountondji et ses alliés, nous pouvons dire que l'écriture n'est qu'une matérialisation, une concrétisation de l'oralité.

De ce fait l'oralité est première, et c'est dans l'oralité même que le savoir est conservé en intégralité. Mais néanmoins l'écriture demeure le seul moyen par excellence de la pérennisation, de la conservation le plus sûr et le plus fiable car la mémoire que utilise l'oralité est appelée à disparaître avec des phénomènes comme la mort. Par conséquent s'il faut s'arrêter à ce premier stade oral nous ne pouvons pas aujourd'hui connaître l'histoire de nos ancêtres et même l'histoire de la philosophie. C'est grâce à cet élément graphique que de nos jours la connaissance du passé, du présent et du futur est rendue possible. Hountondji a le mérite car il ramène au centre la question de la continuité et de l'oubli de la science. En effet, l'activité philosophique aujourd'hui doit sortir des querelles idéologiques d'autrefois pour enfin être un vecteur d'émancipation et de libération, un facteur de progrès et du développement. En fait, il s'agit pour nous de transcender la crise actuelle pour aboutir à une tension créatrice nouvelle, dans ce cas la philosophie deviendra non seulement une nécessité pour les africains, mais aussi et surtout une urgence parce que les défis de nos jours pour la philosophie africaine sont nombreux. Elle est cette philosophie qui aujourd'hui doit libérer ce continent du joug de la nouvelle forme de colonisation conceptuelle, politique, économique et culturelle qu'on appelle aujourd'hui « *la mondialisation* ». A ce titre la philosophie en Afrique est un présent et surtout un avenir nullement un passé. Quant à l'épineuse question de l'écriture formulée par Hountondji, nous disons que l'écriture n'est pas un facteur déterminant de la pensée philosophique. Puisque de par l'histoire, la pensée philosophique a toujours transité le temps et l'espace au travers de la parole, le « logos ». Par conséquent, les contes de l'Afrique regorgent des significations hautement philosophiques qu'il faut scruter afin de mettre au jour le contenu philosophique de ces éléments de l'oralité tant méprisés par Hountondji. De ce fait, que ce soit de l'écriture ou de l'oralité, leur importance n'est plus à démontrer car, les deux constituent eu égard leurs différences, un moyen d'expression de la philosophie. Il est donc nécessaire de faire la promotion des deux puisqu'elles se complètent et que chacune à des mécanismes qui lui sont propres à la production, la transmission et à l'archivage.

BIBLIOGRAPHIE

I- PUBLICATIONS DE PAULIN JIDENNU HOUNTONDI

HOUNTONDI, PAULIN JIDENNU., Sur la « *philosophie africaine* ». Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 1976.

- « Un philosophe dans l'Allemagne du XVIIIe siècle : Antoine- Guillaume Amo », dans Les études philosophiques, Paris, 1970.
- *African Philosophy: Myth and Reality* (1983: Bloomington, Indiana University Press)
- « Histoire d'un mythe », dans *Présence Africaine*, n° 91, 1974.
- « Que peut la philosophie » dans Revue Présence Africaine n° 119 Paris, 3^e trimestre 1981
- « table ronde sur la philosophie africaine » in *Recherche, Pédagogie et culture*, N°56, Janvier-Mars 1982.
- « L'effet Tempels », in Encyclopédie Philosophique *Universelle*. L'Univers Philosophique, Paris, PUF, 1989.
- *Les savoirs endogènes*, Paris, Karthala, 1994.
- *Combats pour le sens*, Paris, éd. Du Flamboyant, 1997.
- « cultures africaine et mondialisation, un appel à la résistance » alternatives Sud, vol VII 3, 2000, pp 47-55.

II. AUTRES OUVRAGES

ADOTEVI KODJO SPERO, S., *Négritude et Négreloues*, Paris, union générale d'édition 1972.

ALTHUSSER.L., *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1972.

AMIN, SAMIR., *l'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris édition Antropos 1970.

- *l'Afrique se développe-t-elle?* Paris société-Edition 1967.
- *le développement inégal*, Paris édition minuit 1973.

AZOMBO.M. S., et. ENOBO. K. M., *Les philosophes africains Par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1978.

BAH, AMADOU HAMPATE., *Aspect de la civilisation Africaine*, présence africaine 1972.

BIDIMA. Jean Godfrey., *La Philosophie négro-africain*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? » N°2985, 1995.

- *Théorie critique et modernité négro-africaine* : « de l'école de francfort à la doctas Africanas ». Paris, publication de la Sorbonne.
 - *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Ifan-Karthala.
- BIYOGO. Grégoire.**, *La Philosophie africaine, bilan et perspectives*, Paris, l'Harmattan collection « recherche et pédagogie », 2005.
- *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I *Le berceau égyptien de la philosophie*, Livre II *Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Livre III *Les courants de pensée et les livres de synthèse*, Livre IV *Entre la post-modernité et le néo-pragmatisme*, Paris : L'Harmattan, 2006.
- BRAGUE. Roger.**, *Introduction au monde grec. Etude d'histoire de la philosophie*. Edition 2008.
- BUAKASA .G.**, *Réinventer l'Afrique. De la modernité à la tradition au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- CESAIRE. Aime.**, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris présence Africain 1956.
- *Discours sur le colonialisme*, Paris présence Africain 1972.
- CROISSET.M.**, *La civilisation de la Grèce antique*. Payot, Paris 1956.
- DERRIDA. Jacques.**, *De la grammatologie*, Edition de Minuit, Paris, 1967.
- *L'écriture et la différence*. Edition du Seuil 1967.
- DESCARTES, René.**, *Discours de la méthode*, Paris, Seuil, 1992.
- DIAKITE.T.**, *L'Afrique est malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1999.
- DIENG. A. A.**, *Contribution à l'étude des problématiques philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983.
- DIOP, CHEIK. ANTA.**, *Civilisation ou barbarie ? Anthropologie sans complaisance*,
- *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, présence africaine 1960.
 - *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin 1968.
 - *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, 1970, tomes I&II.
 - *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* , Paris, Présence Africaine, 1980.
 - *Entre oralité et écriture*, Paris PUF, 1994.
- DUMONT, René.**, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris le seuil, 1962.
- EBOUSSI. BOULAGA. Fabien.**, *La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- EDGAR Morin.**, *Science avec conscience*, Paris, seuil, 1990.

ELA, J.M., *La recherche africaine face aux défis de l'excellence scientifique*, livre III, Paris, l'Harmattan 2007.

- *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique* livre II. L'harmattan, 2007.
- *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire*, Paris, l'Harmattan 1994.

ELUNGU P.E.A., *Eveil philosophique africaine*, Paris, l'Harmattan 1985.

- *Philosophie, condition de développement en Afrique aujourd'hui*. Paris, Présence africaine, 1977.
- *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, l'Harmattan 1987.
- *Eveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984.

FABIAN .J., « Philosophie bantoue : Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », Bruxelles, Centre de recherches et d'information sociologique, 1970.

FANON. Franz., *Peau noire, masque blancs*, Paris Maspero, 1952.

- *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspero, 1969.

FERRARI .O., *Philosophie ou barbarie, l'Europe de la raison (logos) et l'Europe de la trahison*, Paris, l'Harmattan 2003.

FRIDMAN Thomson., *La puce et l'olivier. Comprendre la mondialisation*, Paris 2001.

FOLSCHEID. D., *Les grandes philosophies*, Paris, PUF, 1988, Paris, PUF, 1988.

GOODY. Jack., *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris, 1986.

- *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*. Trad. de l'anglais par Claire Maniez ; coordination par Jean-Marie Privat, Paris, La Dispute, 2007.
- *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press 196 livre II, Paris, l'Harmattan, 2007.

HANNAH. Arendt., *La crise de la culture*, traduction de Jacques Bontemps et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1999.

HEBGA. Meinrad Pierre., *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.

- *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes Paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

HEGEL .G. W. F., *La Raison dans l'histoire*, traduction Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'édition, Coll.10/18, 1985.

- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction J. Gibelin, Tome I, Paris, Gallimard, 1954.
- HENRI. L. B.**, *La barbarie à visage humain*, Paris, Grasset& Fasquelle, 1977.
- HENRI. S. P.**, *L'esprit et l'histoire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- HOWLET. P.**, « *Philosophie africaine en question* », Paris, Présence Africaine, n° 91, 1974.
- HANS Jonas.**, *Le principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, traduction de Jean Greich, Paris cerf, 1991.
- KABOU. Axel.**, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, l'Harmattan 1991.
- KAGAME. Alexis.**, « L'ethnophilosophie des Bantu », dans A.J. Smet : *La philosophie africaine*, Textes choisis I, Kinshasa, 1975.
- KAMBA. V.**, *Cours de philosophie pour littéraires et scientifiques*, CEPER, 1979.
- KANE .CHEIK. AMIDOU.**, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard 1961.
- KIVI .M.**, *Discours à ma génération. La destinée de l'Afrique*, Paris, l'Harmattan, collection. Ecrire l'Afrique, 2005.
- KI-ZERBO. Joseph.**, *A quand l'Afrique ?* Édition de l'aube / éditions d'en bas, 2003.
- KOUAM. Michel** et **MOFOR.C.**, *Philosophie et cultures Africaines à l'heure de l'interculturclité*, préface de Fabien Eboussi B, 2 vol ; Paris, l'Harmattan, 2011.
- LALOUETTE Claire.**, *Texte sacrés et texte profanes de l'ancienne Egypte* (les Pharaons et les hommes) publié sous les auspices de l'UNESCO avec la coopération des experts du conseil international de la philosophie et des sciences humaines et de M. Etienne représentant les éditions Gallimard. 1984.
- NKRUMAH. KWAME**, *Consciencism, Philosophy and Ideology for Decolonization and development, with particular reference to the Africa Revolution* (1964), traduit de l'Anglais par L. Jospin, Paris, Payot 1965.
- *L'Afrique doit s'unir*, traduit de l'Anglais par L. Jospin, Paris, payot, 1964.
- *Le consciencisme*, Payot, 1964.
- MALENGE.KALUNZU.J.B.**, *philosophie africaine, philosophie de la communication. L'universel au cœur du particulier*, Kinshasa : Baobab, 2011.
- MAMOUSSE. DIAGNE.**, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. Edition Karthala, 2005.
- *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, IFAN KARTHALA, 2006.

- MARX, ENGELS.**, *L'idéologie allemande*, éditions sociales, Paris, 1975.
- MBEMBE Achille**, *Critique de la raison nègre*, Paris la Découverte 2013, p 263.
- MBONDA. Ernest. Marie.**, *la philosophie africaine hier et aujourd'hui*, l'harmattan 2013.
- MEISTER. A.**, *L'Afrique peut-elle partir ?*, Paris, Seuil, 1966.
- MERLIN. P.**, *Espoir pour l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine/ACCT, 1991.
- MONO NDJANA. Hubert.**, *Histoire de la philosophie africaine*, L'harmattan, 2009
- A la tombée du jour: problématique, théorie et pratique de la philosophie africaine, Yaoundé carrefour / Minesup 2001.
- MUBABINGE BILOLO.**, *Contribution à l'histoire de la reconnaissance de Philosophie en Afrique Noire Traditionnelle*, (1978 : Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, Licence en Philosophie et Religions Africaines)
- *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte Antique. Problématiques, Prémises herméneutiques et problèmes majeurs (Academy of African Thought, Sect. I, vol. 1)*, (1986 : Kinshasa-Munich-Libreville, African University Studies)
- NGAL. G.**, *Une saison de symphonie*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- NJOH. MOUELLE. Ebénézer.**, *Jalons II, L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975.
- NKOLO, FOE**, *Le post-modernisme et nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale, d'Empire*, Dakar, CODESIRIA 2008.
- OBENGA. Theophile.**, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris : Khepera/L'Harmattan, 2005.
- *La philosophie Africaine de la période pharaonique 780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan 1990.
- ONDOUA. Pius.**, *La raison unique du « village planétaire » mythes et réalité de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan 2010.
- PIRENNE.J.**, *Les grands courants de l'histoire universelle I Des origines à l'islam*. Edition de la Baconnière-Neuchâtel 1959.
- PLATON.**, *Le Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989.
- « Le Théétète ou le savoir », in œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1979.
- SMET. A. J.**, *Philosophie africaine (textes choisis II et bibliographie sélective)*, Kinshasa, PUZ, 1975.
- *Philosophie africaine, (textes choisis I)*, (Kinshasa, P.U.Z, 1975.
- SYLLA.A.**, *La philosophie morale des Wolofs*, Dakar, Sankoré, 1978.

TEMPELS, Placide., *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.

THUILLIER, P., *Jeux et enjeux de la science*, Paris, Robert Laffont, 1972.

TOWA. Marcien., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1981.

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

- *Histoire de la pensée africaine* Edition Clé Yaoundé, 2015

VERNANT.J.T. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1979.

III. REVUES ET ARTICLES

AMIN, SAMIR « L'Afrique et le développement », in *jeune Afrique économie*, 3 février 1997. N° 234, pp 36-43.

AYISSI. Lucien., « Descartes et l'esprit de libre entreprise : une interprétation économique de la pensée de Descartes », in *Annales de la FL et SH de l'université de Douala*, vol 3 N° 6 et 7, 2005, pp 229-241.

BRENNAN. T., « Du développement à la mondialisation : les études post coloniales et théorie de la mondialisation », in Neil Lararus (direction.), *penser le post colonial une introduction critique*, traduit de l'Anglais par Marianne Groulez, Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Amsterdam, 2006, pp 203-227.

EBOUSSI BOULAGA. Fabien., « le Bantou problématique, une surprenante alliance de mots », in *présence africaine* » N° 66, 1968, pp 5-40.

- « l'identité négro-africaine », in *présence africaine* N° 99/100, 1976, pp 3-18.

LALEYE, ISSIAKA. P., « la philosophie : pourquoi en Afrique ?

Une phénoménologie de la question », in *cahiers philosophiques africaines*, 1973 N° 3-4 pp 77-114.

NJOH MOUELLE. Ebenezer., « Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique » in *Abbia* N° 22, 1969, pp 41-56.

NKOLO FOE., « mondialisation post modernisme et fragmentation culturelle du monde » ; in *thérèse belle wangué* (direction), *l'individuel et le collectif*, chènevières-sur marne, Dianioia, 2004, pp 147-166.

- « choc des civilisations, choc biologique et gestion capitaliste du monde », in *Ethiopiennes*, N° 74, 1^{er} trimestre 2005 pp 197-213.

- « Pour Marcien Towa ou l'éloge de la raison vivante », in Ebenezer Njoh Mouelle et Emile Kemmogne (éditions) philosophes du Cameroun.

NKOLO FOE., N. M. TOWA, Eboussi B. Hebga Conférences-débats du cercle Camerounais de philosophie au centre culturel français François Villon de Yaoundé (Janvier-Avril 2005), Yaoundé Press Universitaire de Yaoundé, 2006, pp 203-232.

OSSAH EBOTO. Charles., « Post modernité, mondialisation et philosophie africaine », in cahier de l'UCAC, N°6, 2002, pp 33-34.

- « L'engagement philosophique l'illusion et la vérité », in le cahier philosophique d'Afrique, Revue Internationale de philosophie de 1^{er} numéro spécial : « philosophie et engagement en Afrique », Ouagadougou, Presse Universitaire de Ouagadougou 2004, pp 163-178.

BINDA .N., « Comprendre Tempels » in *Revue Pédagogie et culture*, N°58, Paris, AUDECAM, 1982.

CRAHAY.F., *Afro centrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, sous la direction de F.-X. Fauvelle-Aymar, J.-P. Chrétien et C.-H. Perrot, Paris, Karthala, 2000.

- « Le « décollage » conceptuel : « condition d'une philosophie bantoue », dans *Diogenes*, n° 52, octobre-novembre 1965.

BOLLART. E., « La philosophie bantoue selon le R.P. Placide Tempels » in *Philosophie africaine*, Textes choisis II, Kinshasa, PUZ, 1975.

BOTOLO. M. M. D., « La philosophie en Afrique. Pour un renouvellement de la question », dans *Zaire-Afrique*, n° 85, mai 1974.

BOWAO.C et KOUNOUGOS.Yves : les approches philosophiques de la mondialisation : présentation et évolution

DIOP. C. A., *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1955.

- « Niam M'paya » dans TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965.

SOUSBERGHE., « A propos de la philosophie bantoue » in *Philosophie africaine, Textes choisis II* Kinshasa, PUZ, 1975.

- « A propos de la Philosophie bantoue », dans *Zaire*, 1951.

- EBOUSSI. BOULAGA. Fabien.**, « Le bantou problématique », Paris, Présence Africaine, 1968, N°66.
- ELUNG .P.**, « Philosophie condition du développement en Afrique » dans *Présence Africaine*, n°103, Paris, 1977.
- FABIAN .J.**, « Philosophie bantoue : Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », Bruxelles, Centre de recherches et d'information sociologique, 1970.
- HEBGA. M.**, ; « Eloge de l'ethnophilosophie » Revue *Présence Africaine* n°123, 3e trimestre 1982.
- JAFFRE, J.P.**, « *La littéracie : histoire d'un mot, effets d'un concept* », in Christine Barré-de Miniac, Catherine Brissaud & Marielle Rispaïl, éd, *La Littéracie. Conceptions théoriques et pratiques d'enseignement de la lecture-écriture*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- HOWLET. P.**, « Philosophie africaine en question », Paris, Présence Africaine, n° 91, 1974.
- KAGAME. A.**, « L'ethnophilosophie des Bantu », dans A.J. Smet : *La philosophie africaine, Textes choisis I*, Kinshasa, 1975.
- MERLIN. P.**, *Espoir pour l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine/ACCT, 1991.
- MONO NDJANA H.**, « Philosophie africaine et formes symboliques », 1983, cité par Moussa Diagne., *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, IFAN KARTHALA, 2006.
- MAMOUSSE. DIAGNE.**, « la Raison unique du village planétaire » *Mythe et réalités de la mondialisation*
- NJOH MOUELLE. E.**, *la philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*
- SMET. A. J.**, *Philosophie africaine, (textes choisis I)*, (Kinshasa, P.U.Z, 1975.
- *Philosophie africaine (textes choisis II et bibliographie sélective)*, Kinshasa, PUZ, 1975.
- TOWA. Marcien.**, « Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude », Yaoundé, Clé, coll. Points de vue, 1971.
- « Les conflits entre traditionalismes : recherche d'une solution » in *Recherche, pédagogie et culture*, n°56, Paris, AUDECAM, 1982.
- VYGOTSKI.**; *Langage et Pensée* (chap. 7 1997)
- YAI. O. B.**, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative » (critique de P. Hountondji, Marcien Towa et autres), dans *Présence africaine*, n° 108, p.76. 91

IV. MEMOIRES ET THESES CONSULTES

- **Mémoires :**

AKONO Albert., Paulin Hountondji et la critique de l'ethnophilosophie : une lecture de sur « *la philosophie africaine.* », mémoire de Maitrise.

BIAKOLO KOMO Louis Dominique., L'éthique Egyptienne : dissertation doctorale pour l'obtention du DEA en philosophie 2004-2005

NOUKAGUE Ehonti Innocent., Platon et Hountondji sur la question de l'écriture : une lecture du *Phèdre* et sur « *la philosophie africaine* », mémoire de Maitrise.

SINGOUM Marius., Ecriture et philosophie dans sur la philosophie africaine de Hountondji., mémoire de Maitrise.

TCHAPNDA Alain Vincent., La problématique du développement de l'Afrique face au processus de la mondialisation : une réactualisation de la pensée de E. N M., mémoire de Maitrise.

- **Thèses :**

- **AMADOU NSANGO.**, la problématique du développement de l'Afrique dans le conflit des paradigmes. Thèse de doctorat. ph/D en philosophie soutenue à l'Université de Yaoundé 1 en septembre 2015.

V. USUELS

- **LALANDE André.**, vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris PUF, 1900.
- **MORFAUX, Lours-Marie.**, vocabulaire de la philosophie et de sciences humaines, Paris Armand Collin 2002.

VI. WEBOGRAPHIE

- **Site web**

<http://david-leloup.Blogspot.com/2007002/technoscience.html>

<http://sciencescitoiennes.org>.

<http://fr.wikipedia.org/wiki/positisme>.

- **Document en ligne.**

ASSAOBA YAO., Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire. Le défi éthique du développement et la renaissance de l'Afrique noire, Québec, les classiques des sciences sociales, 17/01/2012.

Disponible à l'adresse <http://classique.uqac.ca/> consulté le 17 Juillet 2015.

KA MANA., « Repenser la culture africaine et ses valeurs de civilisation », in www.congoscopie.be consulté le 05 Avril 2009.

Science et philosophie, [http // : www.universalis](http://www.universalis).

Examen critique du rôle de la philosophie, [http// : www. centralpanafri.onle.fr](http://www.centralpanafri.onle.fr).

Rapport science et philosophie, [http// : www.blogg.org](http://www.blogg.org).

Discussion sur de l'oralité à l'écriture dans les langues africaines, [http// :](http://www.pakejean.16.spaces.lives.com)
www.pakejean.16.spaces.lives.com

INDEX DES NOMS

- A. Sylla, 194, 206
Adotevi Kodjo Spero, 302
Aimé Césaire, 97, 98, 99, 100, 116, 298
Alassane N'daw, 4
Althusser, 123, 124, 192, 208, 312
Amadou Hampate, 303
André Lalande, 160
Assaoba Yao, 311
Biyogo, 195, 210
Brennan, 307
Bwelé, 272
Cheikh Anta Diop, 179, 180, 185, 211, 212, 219, 257
David. Hume, 1
Derrida, 6, 174, 196, 205, 206, 207, 212, 250, 258, 268, 271, 272, 312
Dumont, René, 303
Ebenezer Njoh Mouelle, 308
Eboussi Boulaga, 4, 116, 120, 134, 194, 298
Edgar Morin, 304
Elungu P.E.A, 304
Engels, 306
Fanon, 304
Ferrari, 304
François Kolman, 191
Guernier, 3
Hegel, 305
Heidegger, 2, 85, 101, 102, 213, 218
Hélène Quiniou, 307
Hobbes, 270, 275
Issiaka, 307
Jack Goody, iv, 1, 140, 141, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 168, 268
Jacques Bontemps, 304
Jacques Chevrier, 269
Jean Baptiste Bainey, 157, 197
Jean Baudrillard, 291, 292
Jean Calvin Bahoken, 4
Jean Greich, 305
KA MANA, 311
KANE, 305
KIVI .M, 305
KI-ZERBO, 305
KOUAM. M, 305
Kwame Gyekye, 219
Kwasi Wiredu, 116, 120, 219
Laleye, 307
Lénine, 124, 302
Lévi-Strauss, 158, 197, 270, 271
Lévy-Bruhl, 1, 2, 95, 143
Mamoussé Diagne, 119
Manon, 263
Marcien Towa, 4, 114, 116, 120, 183, 293, 294, 308, 310
Marx, 6, 102, 146, 148, 194, 195, 300
Meinrad Hebga, 114, 192
Mono Ndjana, 6, 144, 151, 194, 195, 258, 260, 261, 262, 273, 300
Morfaux, 311
Ngal, 192, 195
Njoh-Mouelle Ébénézer, 125
Nkolo. Foé, 267
Olabiyi. Babalola, 206
Ondoua. P, 306
Ossah Eboto, 308
Patrick Lévy, 304
Paulin J. Hountondji, 312
Placide Tempels, 4, 9, 10, 60, 61, 116, 171, 214, 298, 304, 308, 309
Platon, iv, 5, 6, 109, 110, 112, 119, 123, 139, 159, 173, 180, 192, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 217, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 295, 296, 310
Popper, 102
Ptahhotep, 186, 300
Rachel Bidja, 264
René Descartes, 1, 109, 192
Robert Laffont, 307
Rousseau, 197, 206, 213, 257, 276
Russ, 262, 263, 265, 266
Samir, 302, 307
scriptophilie, 191
Seydou Badian, 251
Tchapnda Alain Vincent, 310
Théophile Obenga, 257
Thomas Samuel Kuhn, 127
Tshiamalenga Ntumba, 193
Walter, 248

INDEX DES NOTIONS

- contes, 9, 12, 14, 82, 83, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 130, 132, 160, 161, 179, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 227, 228, 231, 246, 247, 252, 268, 270, 271, 273, 276, 277
- cosmologie, 50
- écriture, 3, 6, 7, 10, 11, 75, 83, 84, 98, 100, 101, 102, 103, 109, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 139, 146, 147, 148, 150, 158, 162, 181, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 273, 275, 276, 279, 285, 286, 287, 296, 297, 299, 300, 301
- ethnophilosophie, 9, 10, 11, 14, 67, 76, 77, 80, 81, 83, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 125, 126, 136, 140, 143, 147, 152, 155, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 187, 190, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 274, 275, 276, 278, 281, 285, 286, 288
- fétichisation, 109, 296
- force vitale, 9, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 37, 42, 43, 44, 46, 48, 55, 64, 177, 185, 189, 191, 294
- globalisation, 138
- littérature*, 213, 218, 219, 221, 300
- logos, 3, 123, 125, 131, 229, 244, 246, 249, 277, 280
- mondialisation, 4, 12, 153, 217, 261, 265, 274, 275, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 301
- négritude, 9, 76, 176, 183, 285, 299
- oralité, 3, 6, 7, 10, 11, 79, 83, 86, 102, 109, 114, 115, 116, 118, 121, 123, 124, 129, 130, 146, 147, 162, 176, 181, 183, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 210, 212, 213, 223, 227, 229, 231, 232, 236, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 268, 273, 276, 279, 287, 297, 299, 300
- philosophie africaine, 4, 7, 11, 14, 15, 16, 64, 65, 67, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 102, 103, 110, 111, 112, 114, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 146, 147, 150, 152, 175, 176, 178, 181, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 206, 207, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 239, 252, 253, 269, 273, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 296, 299, 301
- proverbes, 9, 12, 14, 59, 83, 108, 132, 160, 161, 179, 181, 182, 188, 191, 192, 193, 227, 231, 252, 268, 271, 273, 276
- scriptophilie, 109, 110, 296
- sophisme, 240
- universalité, 74, 129, 179, 227, 228, 275, 297
- verbophilie, 203, 236

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	Erreur ! Signet non défini.
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : L'ETHNOPHILOSOPHIE ET SA CRITIQUE	8
CHAPITRE I : LA PHILOSOPHIE BANTOUE DE TEMPELS	9
I. LE PROJET DE TEMPELS	9
1. L'objectif de Tempels.....	9
2. La méthode de Tempels.....	10
3. Les résultats de Tempels : « la philosophie bantoue » proprement dite.....	12
II. L'ONTOLOGIE DES BANTOUS OU L'ESSENCE DE LEUR PHILOSOPHIE	19
1. La force vitale ou vitalisme comme centre de la conception de la vie.....	19
2. Influence mutuelle des forces	23
3. L'homme comme centre de la création	26
III. LA SAGESSE ET LA SCIENCE DE LA CONNAISSANCE CHEZ LES BANTOUS	26
1. La théorie du « muntu » ou psychologie des Bantous.....	34
2. Ethique bantoue et restauration de vie.....	37
3. La philosophie bantoue et la mission civilisatrice.....	43
CHAPITRE II : LA PHILOSOPHIE AFRICAINE CHEZ KAGAME	49
I. LA SIGNIFICATION REELLE DES TERMES CIVILISATION ET CULTURE	49
1. Contenu de l'entité civilisation.....	50
2. Le sens du terme bantou	52
3. La logique formelle chez les bantous	53
II. L'ONTOLOGIE BANTOUE	56
1. L'existant dans la philosophie bantoue	56
2. La cause des causes	58
3. La religion des bantous.....	59
III. LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION BANTOUE FACE A LA COLONISATION ET AU CHRISTIANISME	64

1. Deux philosophies et deux religions.....	64
2. Le christianisme face à la religion traditionnelle des Bantous	64
3. La langue comme principe d'expression philosophique chez Kagame.....	66
CHAPITRE III : CRITIQUE HOUNTONDJIENNE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE ..	77
I. L'ETHNOPHILOSOPHIE COMME IDEOLOGIE	77
1. Une philosophie collective et unanimiste	79
2. Une philosophie inconsciente sans méthode	80
3. Un élément de l'oralité	82
II. L'ETHNOPHILOSOPHIE COMME DISCOURS DE L'AMALGAME	88
1. Philosophie et culture	88
2. Philosophie et négritude	89
3. L'ethnophilosophie comme discours aliéné	90
III. LA CONCEPTION KAGAMIENNE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	95
1. Les insuffisances de Kagame.	95
2. L'intérêt de Kagame	98
3. la philosophie bantoue comparée comme apport de Kagame	99
DEUXIEME PARTIE : L'IDEE DE PHILOSOPHIE CHEZ HOUNTONDJI.....	105
CHAPITRE IV : DE L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE	106
I. CONCEPTION HOUNTONDJIENNE DE LA PHILOSOPHIE	106
1. La philosophique comme histoire.....	107
2. La science comme condition de la philosophie	110
3. La cohabitation des méthodes philosophiques et scientifiques	111
II. L'ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE	114
1. Promouvoir l'esprit critique et libre.....	114
2. Philosophie comme mode de vie	118
3. Rupture d'avec la philosophie traditionnelle.....	123
III. LE SENS DU CONCEPT « PHILOSOPHIE AFRICAINE ».....	125
1. Réorientation du concept	125
2. De la nécessité de l'ouverture à l'universel	127
3. La philosophie africaine un mouvement vers l'avenir	132
CHAPITRE V : PHILOSOPHIE ET SCIENCE	137
I. PREEMINENCE DE LA SCIENCE SUR LA PHILOSOPHIE CHEZ	
HOUNTONDJI.....	137
1. la révolution chez Hountondji	137

2. Philosophie et révolution chez Kuhn.....	143
3. La conception bachelardienne de la révolution en science.....	145
II. SCIENCE, PHILOSOPHIE ET LIBERTE DE PENSEE.....	146
1. Définition.....	146
2. La liberté de pensée en philosophie.....	149
3. la liberté de penser : une illusion.....	152
III. LA REORIENTATION DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE.....	155
1. L'optimisme hountondjien.....	156
2. Révolution de la pensée philosophique en Afrique.....	156
3. Promouvoir une science ouverte : la philosophie et la science.....	158
CHAPITRE VI : PHILOSOPHIE ET ECRITURE.....	168
I. L'ECRITURE COMME CONDITION DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE.....	168
1. L'écriture et savoirs scientifiques chez Hountondji.....	169
2. La nécessité de l'écriture dans la philosophie africaine.....	174
3. Ecriture et idéologie en Afrique noire.....	175
II. ECRITURE ET DISCUSSION.....	181
1. Procédure de détermination du savoir africain et du savoir occidental.....	183
2. Les différentes fonctions de l'écriture chez Hountondji.....	186
3. Ecriture comme moyen de contrôle.....	188
III. L'INSCRIPTION SOCIALE DE CETTE TECHNOLOGIE INTELLECTUELLE.....	189
1. La société comme produit de l'écriture.....	189
2. La littératie comme produit de la société.....	190
3. Impact culturel de l'écriture.....	191
TROISIEME PARTIE : APORIES, ENJEUX DE L'ECRITURE ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE.....	196
CHAPITRE VII : DE L'ECRITURE COMME CONDITION NECESSAIRE DE LA PHILOSOPHIE : LA THESE DE HOUNTONDJI EN DEBAT.....	197
I. LA PLACE DE L'ECRITURE DANS LA PHILOSOPHIE EGYPTIENNE ET GRECQUE.....	197
1. Historicité de l'apparition de la philosophie dans les berceaux égyptien et grec.....	197
2. L'Egypte.....	198
3. La Grèce.....	208
II. DELIT HOUNTONDJIE DE L'ECRITURE.....	216
1. L'idolâtrerie de l'écriture.....	216

2. La scriptophilie	217
3. L'écriture une idéologie de domination.....	219
III. PRIMAUTE DE LA PAROLE SUR L'ÉCRITURE.....	225
1. La conception antique de l'oralité et de l'écriture dans la transmission du savoir philosophique.....	225
2. L'oralité, source des échanges et des progrès.....	226
3. La préséance de l'oralité sur l'écriture selon J. Derrida	232
CHAPITRE VIII : DU FETICHISME DE L'ÉCRITURE	244
I- LA SOPHISTIQUE ET LA LOGOGRAPHIE : ERREUR DE TRANSMISSION DU LOGOS CHEZ PLATON.....	244
1. La sophistique	244
2. L'inhumain caractère de l'écriture	245
3. La logographie	246
II. L'ÉCRITURE COMME LA MORT DU LOGOS	250
1. Logocidité.....	250
2. L'écriture comme poison du logos	251
3. L'écriture comme obstacle à la pensée	253
III. LE STATUT DU DISCOURS ORAL	254
1. L'oral comme méthode de discussion	254
2. Le discours oral comme méthode dialectique.....	255
3. Les insuffisances de l'écriture dans la transmission de la pensée	256
CHAPITRE IX : ORALITE, ÉCRITURE ET AVENIR DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE	276
I. LES MERITES DE HOUNTONDI ET SES PARTISANS.....	276
1. L'épistémologie de l'écriture.....	277
2. Un remède à l'oubli	283
3. Philosophie et écriture, quel rapport : analyse de Hountondji et Mono Ndjana.....	292
II. L'ENJEU ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA CRITIQUE DE L'ÉCRITURE	295
1. Le discours des Sophistes, un discours manipulateur.....	295
2. L'exigence méthodologique selon Platon.....	298
3. L'écriture et l'éducation chez Platon	301
III. PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉCRITURE ET ORALITE : QUEL AVENIR POUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ?.....	303
1. Mondialisation et émergence de nouvelles formes d'écriture	305

2. Les nouvelles déclinaisons de l'orthographe numérique.....	309
3. L'oralité-écriture comme horizon de la philosophie africaine	318
CONCLUSION GENERALE	326
BIBLIOGRAPHIE	330
INDEX DES NOMS	340
INDEX DES NOTIONS.....	341