

<http://editionsoudjat.org/index.html/spip.php?article64>



La philosophie. Ecriture ou pensée ?

- PUBLICATIONS - ANCIENS NUMEROS - Questions autour de quelques paradigmes africains. Philosophie, Economie et Communication,
numéro 1, volume 3, janvier 2018 - Articles de ce numéro -

Publication date: vendredi 23 février 2018

Copyright © Editions Oudjat - Tous droits réservés

[Lire le résumé](#)

Dès la première page de son ouvrage majeur, Paulin Hountondji propose une définition de la philosophie africaine dont il s'est souvent vanté : « *un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques"* » (P. Hountondji, 1977, 11) [1]. Autrement dit, et comme il le précise plus loin, « *La philosophie africaine est donc pour nous une certaine littérature* » (*op. cit.*, p. 12) [2]. En insistant dès les premières lignes de son ouvrage sur cette coïncidence entre la *littérature* qu'il comprend comme ensemble de textes, c'est-à-dire ensemble d'*écrits*, et la philosophie, Hountondji lie de manière consubstantielle la philosophie à l'écriture, de telle sorte qu'on peut soutenir que pour lui, la *philosophie s'écrit*, la preuve manifeste de l'activité philosophique étant la production de livres, de discours écrits, dont la nature est philosophique, ou tout au moins dont l'« *intention* » (*idem*, p. 33 ; note) est philosophique [3]. Qu'en serait-il alors d'une philosophie qui ne s'écrirait pas ? Pour répondre à cette question, l'auteur s'applique à dégager les conditions théoriques et pratiques qui président à la production de la philosophie. On y voit se dessiner un schéma dont la pierre angulaire est l'écriture. C'est cette construction qu'il nous faut d'abord présenter avant d'en montrer les limites en ce qui concerne la critique que l'auteur adresse à la « *philosophie africaine* ».

1. Hountondji et les conditions de production d'un discours philosophique

1.1. L'argument par la science

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 démythification 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 (*ibidem*, p. 36, 37, etc.). 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* » (*ibidem*, p. 72), 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* » (*idem*, nous soulignons). 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 [4]. 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* » (*ibidem*, p. 121), c'est-à-dire que la philosophie ne peut qu'accuser un « *"retard" historique* » (*ibidem*, p. 122) [5] par rapport à la science. Au rebours de Marcien Towa (1997, 12) [6] et de Meinrad Hebga (1998, 26) 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.

1.2. L'argument par l'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* » (P. Hountondji, *ibidem*,

p. 36, note) qui « *naît de la discussion, et en vit* » (ibidem). 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* » (ibidem, p. 82).

« *Cela suppose, on le voit, la liberté d'expression* » (ibidem, p. 36) 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 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* » (ibidem, p. 124-125) [7]. 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, c'est-à-dire un tissu de Conjectures et de Réfutations pour reprendre le titre d'un livre de Popper (1962).

2. Centralité de l'écriture dans la critique hountondjienne de l'ethnophilosophie

2.1. « Philosophes africains » et « Philosophie africaine »

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 pic dans une distinction au cœur de l'ouvrage, au moment où l'auteur écrit qu'« *Il peut... y avoir à la limite des philosophes africains sans une philosophie africaine (bien que l'inverse... soit rigoureusement impossible)* » (ibidem, p. 135) [8]. Que signifie cette distinction ? Fondamentalement que la production isolée de philosophes est tout à fait possible, mais elle ne s'insère dans le tissu philosophique (l'histoire) que quand elle se nourrit des acquis précédents de cette discipline (ce sont 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 d'une histoire - de cette histoire philosophique précisément -. Il n'est rien d'autre qu'un spécimen unique d'un 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 de facto 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* » pour la simple raison qu'ils auraient été des « philosophes sans oeuvre », et que ce manque de littérature les aurait empêché d'entrer dans « *l'histoire théorique de la Grèce* », sentence à laquelle échappe 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 dans laquelle sombre Kagamé, incapable de « *fournir des textes philosophiques de sages africains, ou à transcrire leurs paroles* ». 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 de littérature à caractère philosophique. C'est pourquoi la philosophie véritable ne commence qu'avec un déplacement du verbe vers l'écrit. Mais ce n'est là que le versant dogmatique de ce mouvement.

2.1. Hountondji et la fonction critique du recours à l'écriture

Le second versant est critique et c'est lui qui inaugure « *la philosophie proprement dite* » (*ibidem*, p. 135). 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* » (*ibidem*). 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* » (*ibidem*, p. 132), 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* » (*ibidem*), la fonction critique étant, dans une telle optique, grandement annihilée, phagocytée par la « *peur de l'oubli* » (*ibidem*, p. 131) [9], c'est-à-dire la « *peur des défaillances de la mémoire* ». Dans une « *civilisation de l'écriture* » (*ibidem*, p. 125), 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* » (*ibidem*, p. 131). 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 civilisation de l'écriture* » (*ibidem*, p. 132) [10], 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* » (*ibidem*, p. 127). 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 [11]. Ici, l'argumentaire, au départ simplement théorique, rejoint des considérations géographiques et historiques que nous ne voulons ni ne pouvons soulever ici [12]. Néanmoins, ce que 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 [13]. Il était pourtant au fait de cette remarque presque anodine de Nkrumah : « *L'important, ce n'est pas le papier, c'est la pensée* » (1964, 93). Malheureusement, il la prend à la légère. Tâchons de ne pas le suivre dans cette erreur.

3. La philosophie, par-delà littérature et écriture, vers la pensée

3.1. Fonction pratique de l'écriture et supériorité philosophique de l'oralité

3.1.1. Réponse hégélienne à la critique de logocentrisme et supériorité à la parole

historique de l'écriture par rapport

Pour réfuter l'idée que la philosophie est d'abord parole, deux pages de Sur la « *philosophie africaine* » (p. 129-130) convoquent l'autorité de Jacques Derrida, et notamment le concept de logocentrisme, dont le contenu renvoie à une fixation sur le « à » à travers l'idée que son expression exemplaire est la $\text{ÆÉ}\frac{1}{2}\text{®}$, et qu'en tant que telle, elle est supérieure en signification à tout $\text{³Á}\rightarrow\frac{1}{4}\frac{1}{4}\pm$ (1967). Cette idée que Derrida fait remonter à Aristote est aussi visible chez Hegel, mais de manière différente. En effet, pour la philosophie de l'histoire de l'Esprit du Maître d'Iéna, la parole est davantage proche de la pensée, c'est-à-dire de la nature propre de l'Esprit que l'écrit, car ce dernier nécessite encore l'élément opposé au concept qu'il veut signifier. Pour atteindre la plénitude de son expression, l'écrit doit devenir à l'image de l'Esprit, reposer en lui-même, redevenir verbe. C'est pourquoi sur l'échelle artistique, la poésie supplante la musique et tous les autres beaux-arts [14], tandis que sur une échelle encore plus générale, l'art lui-même doit laisser la place - c'est-à-dire la responsabilité de rendre compte de l'Esprit - à la religion d'abord, puis à la philosophie, expression parfaite de cette rencontre de l'Esprit avec soi-même. Derrida s'arrête à une lecture superficielle de cette situation quand il écrit que « *Ce que trahit l'écriture elle-même, dans son moment non phonétique, c'est la vie. Elle menace du même coup le souffle, l'esprit, l'histoire comme rapport à soi de l'esprit* » (J.

Derrida, *op. cit.*, p. 41). [15]. En effet, il se serait rendu compte que chez Hegel la vérité [16] ne se situe pas dans le moment de l'immédiateté, mais dans le dépassement de cette situation par une médiation elle-même surmontée. L'écriture impose à la parole de revenir sur elle-même, et ce n'est que dans ce retour dialectique qu'elle dépasse sa situation originelle en l'enrichissant. Par cette projection hors de lui-même, le »*ἴσχυς*» atteint et dévoile l'essence de son concept au lieu de le travestir : c'est la supériorité historique de l'écriture sur la parole, sans qu'il n'y ait, fondamentalement, entre les deux, une opposition, mais une continuité dialectique. On peut expliquer cela par le fait que la parole et l'écriture sont les deux faces d'une même réalité qu'est la pensée. Opposées dans leurs déploiements respectifs, l'écriture et la parole ne le sont aucunement dans leur essence, car l'écriture n'est ni une altération de la vie ni une altération de la vivacité de l'esprit, mais l'expression réfléchie du verbe qui repose encore en lui-même dans la parole. Cette *Entfremdung* nécessaire par laquelle le »*ἴσχυς*» sort de son immédiateté n'a pas un sens négatif. Au contraire, elle est la condition de l'histoire elle-même, c'est-à-dire non du simple rapport de soi à soi-même, mais de ce rapport en tant qu'il est médiatisé. La pensée et précisément la philosophie, prend corps dans cette conjonction en tant qu'un déploiement continu de l'expérience d'elle-même. C'est pourquoi ce qui s'écrit et ce qui se parle ne sont jamais autre chose que la pensée elle-même. Et ce n'est absolument pas de façon hasardeuse que Hegel définit la philosophie en mettant l'accent sur la pensée plutôt que sur l'écriture ou la parole (G.W.F. Hegel : 1986). Mais la supériorité historique de l'écriture ne répond pas seulement à ce besoin théorique de dévoilement de la parole ; elle répond aussi à un besoin pratique qui tend très souvent à réduire le premier au silence.

3.1.2. Fonction pratique de l'écriture et fonction philosophique de l'oralité

Du point de vue pratique, la nécessité historique de l'écriture est la continuité de la vie sociale considérée en tant que somme d'expériences continuellement renouvelées. Elle est commandée par la complexification sans cesse croissante du contenu de cette expérience [17]. Or, ce sont d'une part cette complexification, et d'autre part la nécessité de cette continuité, qui orientent la fonction *pratique* de l'écriture : la *conservation*, dont le corollaire est l'établissement d'une culture de type cumulatif avec pour caractéristique principale le *culte de la référence*. Le « grammatocentrisme » - on pourrait aussi dire « bibliocentrisme » - qui s'en suit est très souvent une entrave à la pensée.

Contrairement à ce qu'imagine Hountondji, la possibilité de retourner aux sources, de vérifier l'information, de la mobiliser pour l'argumentation, ne libère pas l'imagination : elle l'inhibe au profit de la « référence ». Feyerabend ne s'y trompe pas quand il écrit - même s'il s'agit du traitement d'une autre question - que « *La philosophie, et particulièrement l'épistémologie, a tenté pendant les 2 000 ans passés, d'assujettir l'essor de l'imagination en se référant aux "sources" de la connaissance* » (P. K. Feyerabend : 1961) [18]. Dans le monde occidental, le point culminant de ce mouvement grammatocentrique est la scolastique et la dogmatisation qu'a subie l'oeuvre d'Aristote. C'est fondamentalement contre cette façon de procéder dont la base est l'écriture et la conséquence le livre, considéré comme « dépôt », et aussi comme « fait », que s'insurge Descartes dans le *Discours de la méthode*. L'appel au doute est aussi un appel à se départir du livre, des écrits vidés de toute substance, pour se rapprocher de la vie, du monde [19]. Dans la philosophie grecque antique, les sophistes évoluent dans une telle optique en tant que rhéteurs, mais la tradition philosophique francophone préfère l'accablant et unilatéral témoignage de Platon - qui, comme on le sait, ne les tenait pas en haute estime - à leur importance réelle et historique dans le développement occidental de la philosophie [20]. En effet, si le recours presque exclusif au verbe ne favorise guère l'établissement d'une histoire pérenne, il favorise deux autres conditions essentielles pour l'apparition de la philosophie : l'imagination et le débat.

En l'absence de référence pour établir l'« *objectivité* » d'une situation, la priorité est naturellement donnée à l'argumentation, c'est-à-dire au discours cohérent et logique grâce auquel la philosophie s'est historiquement séparée de la mythologie. Pour les mêmes raisons, le débat doit être alors la seule manière de trancher lors de litiges de nature argumentative, comme cela est encore le cas aujourd'hui. Dans une « *tradition de l'oralité* », l'ingéniosité est donc de mise, et il ne s'agit pas que de l'ingéniosité mnémonique, puisque se souvenir n'est pas la plus grande préoccupation, l'essentiel étant de reconstruire l'information de manière à ce qu'elle apparaisse comme plausible dans l'optique de convaincre l'auditoire ou le rival. Ainsi, la préoccupation première d'une telle tradition ne

peut guère être de type *cumulatif* comme le croit Hountondji, mais bien plutôt *argumentatif*, car c'est l'apparition de l'écriture, puis le rétrécissement continu de la sphère de la pensée à cette seule expression, qui érige la *référence* en qualité scientifique - et aujourd'hui en exigence universitaire [21]. Ici aussi, c'est le Moyen-âge qui sert d'exemple exemplaire de cette situation, quand toute affirmation devait être justifiée par une « autorité », et où l'autorité du philosophe - et/ou de l'Église, puisqu'il s'agissait alors là de la même chose - servait à mettre fin aux débats. Le dogmatisme a toujours eu pour véhicule le livre, lequel n'est que trop souvent la pensée vidée de son dynamisme. La critique, préalable indispensable ainsi que moteur immortel de la philosophie, procède depuis l'autre source qu'est l'imagination. Elle consiste, soit à se libérer de l'emprise du livre, soit à renouer avec la vigueur originelle de la parole-écrit que la tradition de référence finit souvent par faire oublier. Dans cette optique, il est clair que l'oralité possède une avance certaine sur l'écriture, mais seulement une avance philosophique et non historique comme nous l'avons déjà précisé. Cela, Hountondji ne pouvait le percevoir à cause d'une définition non conséquente de la philosophie.

3.2. Vers une définition conséquente de la philosophie pour une évaluation conséquente de la philosophie africaine

3.2.1. Dépasser le formalisme d'Hountondji

Marcien Towa a remarqué le formalisme de l'approche définitionnelle d'Hountondji, mais n'a insisté que sur un seul de ses aspects, celui particulier du rapport à la science [22]. Il faut pourtant remonter au formalisme général par lequel Hountondji réduit la philosophie à être une littérature, c'est-à-dire une simple forme dont le contenu est une « *intention* ». Cette définition aurait pu être corrigée grâce au recours à l'histoire, mais Hountondji échoue à cette tâche puisqu'il s'empêche d'envisager l'histoire de manière concrète. Ainsi que nous l'avons vu, il la réduit à une forme, un processus dont le contenu est l'autre forme qu'est la littérature, elle-même envisagée de manière formelle à partir de ses éléments constitutifs, les livres, qui entretiennent entre eux le rapport formel qu'est la critique. Cette circularité du formalisme enferme Hountondji dans un cercle vicieux qui le conduit à considérer le phénomène de l'être philosophie comme l'être dudit phénomène. L'approche inverse pour laquelle opte Marcien Towa nous paraît plus féconde.

Comme Hountondji, le philosophe d'Endama identifie que la forme de la philosophie est ce mot de « philosophie » dont le déploiement historique s'observe à partir et au travers d'une littérature dont l'origine est occidentale. Cette idée qui traverse implicitement *L'Essai...* est rendue explicite en ouverture du deuxième chapitre de *L'idée...* Mais à la différence de son homologue béninois, Towa ne se limite pas à la forme historique de ce déploiement et interroge la force qui le meut et qui reste constante malgré son aspect contradictoire. Il interroge l'essence de cette forme : ce qu'il appelle la « *réalité* » (*L'idée...*, *op. cit.*, p. 16) du mot « philosophie ». Cette « *réalité* » est, pour la philosophie, le fait de se poser comme pensée absolue, c'est-à-dire illimitée dans son déploiement. Or cette forme lui impose de se poser comme essentiellement critique, iconoclaste et sacrilège (*Essai...*, *op. cit.*, p. 30-31, 62, 70 ; *L'idée...*, *ibidem*, p. 7-13, etc.). Autrement dit, la philosophie n'est pas une pensée vide, mais concrète, qui s'incarne dans la pratique quotidienne et se pose comme autorité en ce qui concerne les questions essentielles que sont « *l'absolu, la réalité, les valeurs et les normes suprêmes* » (*L'idée...*, *ibidem*, p. 16). C'est sur cette « *réalité* » de la forme « philosophie » que le philosophe d'Endama insiste, et c'est armé de cette définition conséquente - parce que fonctionnelle - qu'il scrute la réalité africaine afin de répondre à la question qui ouvre l'essai de 1971 et qui structure la réflexion de celui de 1979. Les résultats d'une telle démarche sont sensiblement différents de ceux d'Hountondji, mais mentionnons seulement celui qui est le plus directement en rapport avec notre présent propos : l'inclusion de la littérature orale dans *L'histoire générale de la philosophie* (*ibidem*, p. 32 et sq) [23]. Il s'en suit une conséquence fondamentale par rapport aux buts de l'entreprise principale des deux philosophes : une meilleure critique de l'ethnophilosophie, et donc une meilleure approche de ce qui était alors considéré comme la question de la « philosophie africaine ».

3.2.2. Pour une critique plus conséquente de l'ethnophilosophie

Une critique plus conséquente de l'ethnophilosophie va de pair avec un meilleur examen de la question de la « philosophie africaine », et c'est ici que l'analyse d'Hountondji révèle son principal défaut : elle est une critique

hyperbolique qui déborde le cadre de l'ethnophilosophie pour se poser comme une critique générale de la philosophie africaine. Nous avons déjà fait remarquer qu'à cause de sa définition de la philosophie, Hountondji s'interdit de remonter plus loin que 1960 en ce qui concerne l'existence de la philosophie africaine. Et s'il semble admettre timidement l'existence d'une « *pensée* » dans l'Afrique précoloniale, il s'agit davantage de « *schèmes pratico-théoriques* » [24] que de philosophie. Pourtant, par l'extrême formalisme de sa définition, Hountondji trahit - parce qu'il le manque - le concept de philosophie. De même, en appliquant un tel concept à la situation africaine, il trahit la réalité de la philosophie sur le continent. En outre, si par impossible sa définition de la philosophie avait un quelconque intérêt pratique [25], alors tout le chapitre de son livre consacré à Amo - depuis son titre jusqu'à sa dernière ligne - est hors de propos, car ainsi qu'il le reconnaît lui-même sans pourtant en tirer toutes les conséquences qui s'imposent, la réflexion philosophique d'Amo s'intègre exclusivement dans une histoire - c'est-à-dire une littérature - qui est occidentale (P. Hountondji, *op. cit.*, p. 168 sq). Une critique plus conséquente de l'ethnophilosophie doit donc procéder depuis une définition conceptuelle de la philosophie plutôt qu'une définition formelle, car la forme n'est que le concept s'exprimant d'une manière particulière. C'est une telle approche qui est à l'oeuvre chez Marcien Towa, même si, pour des raisons structurelles, nous n'avons pu la présenter que de façon extrêmement sommaire. Il se dégage néanmoins une conclusion de cette brève comparaison et Hountondji la remarque sans en saisir le sens véritable : la portée de la critique que Marcien Towa adresse à l'ethnophilosophie est mesurée et limitée aux défauts de cette entreprise malheureuse de la pensée africaine. Jamais elle ne déborde ce cadre pour ériger frauduleusement les défauts de l'ethnophilosophie en défaut de la philosophie africaine tout court. Cette retenue, Hountondji la comprend comme une des « *limites du livre* » (*ibidem*, p. 242 sq) de 1971, alors qu'elle est en fait sa principale force. En effet, si selon Hountondji, Towa n'est pas allé aussi loin, sinon plus loin que lui, ce n'est aucunement par manque de force ou d'ambition, c'est simplement pour la bonne raison qu'il s'empêchait par là-même, d'aller trop loin.

Il s'agissait pour nous d'examiner l'argument d'Hountondji selon lequel pour être « *philosophie* », la philosophie doit s'écrire. Nous pensons être en droit de répondre que cette condition n'est nécessaire qu'*historiquement*, et non *philosophiquement*, car la philosophie se pense avant de s'écrire et elle ne s'écrit qu'en se pensant. Cela n'entraîne pas, comme on l'a cru, une supériorité de la parole sur l'écriture, mais un accomplissement du premier concept dans le second sans lequel le « *ἄλογον* » est condamné à demeurer dans son intériorité. On nous répondra alors que la philosophie est histoire et qu'en vertu de cette caractéristique, on doit maintenir l'argumentaire d'Hountondji. Une telle critique procède du mépris de la distinction que nous avons tentée d'établir entre le concept de philosophie et ses déterminations particulières. Le déploiement historique de la philosophie est une détermination particulière de son existence car ce n'est pas dans ce déploiement qu'elle apparaît comme philosophie, mais par-delà ce dernier soit comme point commun entre toutes ses manifestations particulières soit comme détermination transcendant ces dernières et orientant leurs différents développements. La définition de la philosophie comme histoire ne vaut donc que pour soi et non en soi. Hountondji semble comprendre ce fait lorsqu'il écrit que « *L'absence de transcription n'enlève certes rien à la valeur intrinsèque d'un discours philosophique* » (*ibidem*, p. 135)¹, mais il renie immédiatement cette affirmation en écrivant tout à fait paradoxalement que « *de philosophie authentique tout commence au moment précis de cette transcription* » (*ibidem*). Cette fixation sur la transcription du discours philosophique en écriture ; cette attitude qui consiste à prendre la philosophie « *à la lettre* » relève d'un grammatocentrisme qui dégénère même en vulgaire graphocentrisme à la lumière des passages que nous venons de convoquer. Il importe de retenir qu'il n'a nullement été question pour nous d'exposer une défense logocentrique de la philosophie. Au contraire, nous avons essayé de montrer comment une conception de la philosophie fixée sur « *la lettre* » peut empêcher d'en saisir le sens véritable qui fait de cette discipline le domaine par excellence de l'expression de la pensée. Nous espérons ainsi avoir montré que la philosophie est « *noocentrique* » plutôt que *logo-* ou *grammatocentrique*, c'est-à-dire que l'activité spécifique du philosophe n'est ni d'écrire ni de parler, mais de penser.

Références bibliographiques

Bidima Jean-Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta spes*

Africana », Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.

Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

Dewey John, *Démocratie et Éducation. Introduction à la philosophie de l'éducation*, trad. franç. G. Deledalle, Paris, Editions Internationales, « Tendances actuelles », [1916] 1975.

Feyerabend Paul Karl, *Une connaissance sans fondements*, trad. franç. E. Malolo Dissakè, Chennevières-sur-Marne, Dianoïa, « Fondements de la philosophie des sciences », [1961] 1999.

Guthrie William Keith Chambers, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971.

Hebga Meinrad, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, trad. franç. Ch. Bénard, revue et complétée par B. Timmermans, P. Zaccaria, tome 1 & 2, Librairie Générale Française, [1835] 1997.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke, Band 18*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, , 1986.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. franç. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Hountondji Paulin, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1980.

« Textes à l'appui », Yaoundé, Clé, 1977.

Hountondji Paulin, « « Ethnophilosophie » : Le mot et la chose », *Exchorexis*, Revue Africaine de Philosophie, n° 7, Novembre 2008. Url : [http://exchorexis.refer.ga/IMG/pdf/P.J. Hountondji.pdf](http://exchorexis.refer.ga/IMG/pdf/P.J._Hountondji.pdf). Consulté le 30 juin 2011.

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] 1964.

Njoh-Mouelle Ebénézer, « Sagesse des proverbes et développement », *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE, 1975.

Njoh-Mouelle Ebénézer, « La philosophie d'abord... (Autobiographie intellectuelle) », *L'aspiration à être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh-Mouelle*, E. Malolo Dissakè (ed.), Chennevières-sur-Marne, Dianoïa, 2002.

Njoh-Mouelle Ebénézer, « « Pensée » et « Philosophie » », Ernest-Marie Mbonda (ed.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Njoh-Mouelle Ebénézer, « L'utilité de la pensée dans le devenir des sociétés », *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, CLE, 2002, p. 87-102.

Nsame Mbongo, *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, tome 1, 2013.

Popper Karl, *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*, New York/London, Basic Books, 1962.

Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, [1971] 2007.

Towa Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, [1979] 1997.

Towa Marcien, « La philosophie, entre le mythe et les sciences (La méthode en philosophie) », *Actes du colloque de philosophie* de l'Ecole Normale Supérieure, Yaoundé, 4-8 avril, 1983.

Publication originale de cet article :

Controverses. Revue spécialisée de Philosophie, « Ecrire la Philosophie », Revue de l'Ecole Normale Supérieure de Libreville, numéro 1, 2017, 101-120.

Pour citer article à partir de la présente publication :

Jean Eric Bitang, « La philosophie. Ecriture ou pensée ? Pour une relecture critique de Paulin Hountondji », *Revue Oudjat en Ligne*, numéro 1, volume 3, Hors-série, janvier 2018.

ISBN : 978-2-912603-96-8.

[1] Les petits guillemets ainsi que le soulignement sont de l'auteur.

[2] Nous soulignons

[3] La « bibliographie minimale » qui couvre les pages 12 et 13 de son livre s'inscrit dans cette volonté de montrer l'effectivité d'un discours philosophique africain. Mais Hountondji relève déjà à ce niveau un problème - conformément à sa définition inaugurale - qu'il esquive lorsqu'il inclut dans sa « bibliographie minimale » les noms de Césaire et Fanon dont il reconnaît « qu'ils ne [sont] pas (ou ne se prétendent pas eux-mêmes) philosophes ».

[4] Voir à cet effet (*ibidem*, p. 100) la différence que l'auteur établit - à tort d'ail-leurs - entre la littérature scientifique et la littérature d'art.

[5] Les petits guillemets sont d'Hountondji

[6] Ci-après L'idée...

[7] Nous soulignons.

[8] C'est l'auteur qui souligne ici et dans les citations suivantes. Jusqu'à la prochaine note, celles-ci renvoient à la page ci-dessus.

[9] Cette citation et la suivante sont déjà soulignées dans le texte.

[10] Les petits guillemets sont de l'auteur.

[11] A l'évidence, Hountondji n'était pas au fait de cette remarque d'Adorno et Horkheimer selon laquelle « Dès que le langage entre dans l'histoire, ses maîtres sont des prêtres et des sorciers » (*La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. franç. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 37).

[12] Remarquons seulement que pour Hountondji, la civilisation occidentale est une civilisation de l'écriture, tandis que les civilisations africaines sont largement enlisées dans l'oralité. Si la philosophie africaine existe, elle ne peut se dire qu'au présent (la « *bibliographie minimale* » de philosophie africaine d'Hountondji [*op. cit.*, p. 12-13] ne remontant pas plus loin de 1960. Plus loin, Hountondji y intègre paradoxalement les œuvres d'Amo [*ibidem*, p. 139 sq.]), et plus exactement au futur, puisque « *la philosophie africaine... ne saurait être derrière nous mais devant nous, dans le geste décisif par lequel nous entreprenons, aujourd'hui, de la créer* » (*ibidem*, p. 48) ; ce geste n'étant rendu possible que grâce à la « *mutation profonde* » (*ibidem*, p. 125) à nous infligée par l'Occident, et par laquelle, « *les travaillant de l'intérieur* » (*ibidem*), nos civilisations se transforment, « *petit à petit* » (*ibidem*), en « *civilisations de l'écrit* » (*ibidem*)... Cela rappelle l'enjeu réel du « *problème de la délimitation du domaine de la philosophie* » selon Marcien Towa (*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, « Point de vue », 2007 (1971), p. 19 sq.). Pour une lecture critique des implications de cette argumentation d'Hountondji en ce qui concerne la situation historique de la philosophie du continent, on lira avec intérêt Nsame Mbongo, *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, L'Harmattan, « *Problématiques africaines* », 2013, p. 53-62.

[13] Cela est encore visible dans un article ancien dans lequel Hountondji revient sans vraiment le faire, sur sa définition de 1969 dans le but d'inclure la production orale africaine. Mais en maintenant les catégories fondamentales de sa réflexion de 1969, à savoir la littérature et l'histoire, on voit mal comment la « *littérature orale* » pourrait s'inscrire dans son projet. Lire à cet effet : P. Hountondji, « *Ethnophilosophie* : Le mot et la chose », *Exchoreisis*, Revue Africaine de Philosophie, n° 7, Novembre 2008. Url : <http://exchoreisis.refer.ga/IMG/pdf/...>, consulté le 30 juin 2011.

[14] Voir G. W. F. Hegel, *Esthétique* (1835), trad. franç. Ch. Bénard, revue et complétée par B. Timmermans et P. Zaccaria, 2 tomes, Librairie Générale Française, « *Classiques de la philosophie* », 1997, et précisément le troisième chapitre de la troisième section de la troisième partie, portant sur la « *Poésie* » (p. 399 sq. du tome 2).

[15] Cette phrase de l'Encyclopédie qu'il reprend aurait dû le mettre sur la bonne voie, s'il l'avait lue à la lumière de la Phénoménologie de l'esprit : « *l'intelligence s'exprime de manière immédiate et inconditionnée par la parole* » Hegel cité par Derrida, *ibidem*. Nous soulignons.

[16] Puisque l'autre critique que Derrida adresse à la pensée occidentale essentiellement logocentrique, est celle de relier le « *l'écriture à la parole* ».

[17] Voir à cet effet les lumineuses explications de John Dewey dans *Démocratie et Education. Introduction à la philosophie de l'éducation* (1916), trad. franç. G. Deledalle, Paris, Editions Inter-nationales, « *Tendances actuelles* », 1975, p. 36 sq.

[18] Trad. franç. E. Malolo Dissakè, Chennevières-sur-Marne, Dianoià, 1999, p. 107. Les petits guillemets sont de l'auteur.

[19] Chez Descartes, comme aussi chez la majeure partie des philosophes occidentaux s'abreuvant à sa source, s'opère la collusion entre parole, monde et vérité que critique Derrida.

[20] Pour une approche différente, on consultera avec intérêt : W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

[21] D'où par exemple la critique qu'adresse Jean-Godefroy Bidima à Eboussi Boulaga dans *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta spes Africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 209 sq.

[22] M. Towa, « *La philosophie, entre le mythe et les sciences (La méthode en philosophie)* », *Actes du colloque de philosophie de l'École Normale Supérieure*, Yaoundé, 4-8 avril 1983, p. 189. Il écrit précisément qu'Hountondji a réduit la philosophie à être « *la théorie de la théorie* », ce qu'il appelle « *épistémologisme* » et qu'il considère comme « *variante tropicale du néo-positivisme* ».

[23] Cette idée avait déjà été émise à demi-mot à la fin de *l'Essai...*, p. 69 jusqu'à 73, quand Towa souligne l'existence d'un « *Conte philosophique Bété* ».

[24] P. Hountondji, *op. cit.*, p. 250. Plus loin Hountondji écrit que « *Nous n'avons donc pas voulu nier l'existence d'une pensée africaine* » (p. 252), mais dans son esprit, comme dans celui de Njoh-Mouelle, il y a une différence nette entre « *pensée* » et « *philosophie* ». Voir à ce sujet, du second auteur : « *Sagesse des proverbes et développement* », *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE, « *Point de vue* », 1975, p. 38-52. Un premier éclaircissement sur les problèmes engendrés par les idées développées dans ce texte figure dans « *La philosophie d'abord...* (Autobiographie intellectuelle) », *L'aspiration à être. Autour du philosophe Ébénézer Njoh-Mouelle*, E. Malolo Dissakè (ed), Chennevières-sur-Marne, Dianoiā, 2002, p. 31-34. Une autre figure dans le livre d'Ernest-Marie Mbonda (ed.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, « *Pensée africaine* », 2013, sous le titre « « *Pensée* » et « *Philosophie* » » (p. 137-151. Le reste de l'article étant une discussion). Mais l'explication la plus complète que donne l'auteur demeure celle contenue dans la dernière conférence de *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, CLE, « *Point de vue* », 2002, p. 87-102.

[25] Elle a indéniablement un intérêt théorique.