



HAL
open science

Paulin Hountondji et la critique de l'ethnophilosophie: un héritage derridien?

Mawusse Kpakpo Akue Adotevi

► To cite this version:

Mawusse Kpakpo Akue Adotevi. Paulin Hountondji et la critique de l'ethnophilosophie: un héritage derridien?. La quête du sens. Mélanges offerts à Paulin Hountondji à l'occasion de ses 80 ans, 2021. halshs-04486970

HAL Id: halshs-04486970

<https://shs.hal.science/halshs-04486970>

Submitted on 2 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paul Christian KITI
Désiré MEDEGNON et Aloyse-Raymond NDIAYE (Dir.)

LA QUÊTE DU SENS

Mélanges offerts à Paulin HOUNTONDI
à l'occasion de ses 80 ans

Préface de Michèle GENDREAU-MASSALOUX
Postface de Hervé HOUNTONDI
Mots de Wole SOYINKA et d'Ebénézer NJOH MOUELLE

Star Editions

**Ouvrage publié avec le concours
de l'Institut de Missiologie (Allemagne)**

Composition et mise en page et couverture :

Joachim V. ADJOVI (Star Editions)

Tél. +229 97 59 46 00

Email : joachimomega@yahoo.fr

© Paul Christian KITI, 2021

ISBN : 978-99982-958-5-8

EAN : 9789998295858

Star Editions, 2021

Email : star_editions@yahoo.fr

Tél. +229 97 59 46 00

PAULIN HOUNTONDJI ET LA CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE : UN HERITAGE DERRIDIEN ?

Par Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI

Université de Lomé (Togo)

akueadotevi@gmail.com

Résumé

La relation intellectuelle entre Jacques Derrida et Paulin Hountondji et l'évocation, par ce dernier, de l'écriture comme fondement de l'avènement d'une véritable philosophie africaine justifie l'idée d'un certain héritage derridien dans sa critique de l'ethnophilosophie. L'exploration d'une telle idée passe ici par la clarification du sens déconstructif de la critique de l'ethnophilosophie d'une part et, d'autre part de la question de l'écriture. Et l'on aboutit à la mise au jour des hésitations de P. Hountondji quant au sens véritablement derridien de sa critique.

Mots-clés : Derrida, écriture, ethnophilosophie, Hountondji, Philosophie.

Abstract

The intellectual relationship between Jacques Derrida and Paulin Hountondji and the latter's evocation of writing as the foundation for the advent of real African philosophy justifies the idea of a certain Derridian heritage in his critique of ethnophilosophy. The exploration of such an idea here requires, on the one hand, the clarification of the deconstructive sense of the critique of ethnophilosophy and, on the other hand, the clarification of the question of writing. And this leads to the P. Hountondji's hesitations about the real Derridian meaning of his critique of ethnophilosophy.

Keywords: Derrida, writing, ethnophilosophy, Hountondji, philosophy.

Introduction

Dans « Que peut la philosophie ? » (2002), notamment dans sa conclusion, Paulin Hountondji distingue, pour le philosophe africain d'aujourd'hui, trois tâches : la première est celle de la critique et de la clarification idéologique, la seconde celle de l'étude rigoureuse de l'héritage philosophique international, et la troisième celle de la nécessité d'ouvrir la philosophie aux véritables problèmes de nos sociétés. S'étant attelé principalement à la première tâche, P. Hountondji a consacré l'essentiel de son œuvre philosophique, au travers de sa critique de l'ethnophilosophie, à la clarification du concept de « philosophie africaine » ou de « philosophie » tout court (la philosophie africaine n'étant pas d'un autre genre que l'ajout de l'épithète « africaine » viendrait constituer ; il s'agit tout simplement d'une différence spécifique du genre philosophie). Il s'agit donc d'une entreprise de déconstruction, à la J. Derrida, de l'ethnophilosophie : « déplacer un ordre conceptuel aussi bien que l'ordre non conceptuel auquel il s'articule » (J. Derrida, 1972, p. 393). La question qui se pose alors est celle du sens véritablement derridien de la critique de l'ethnophilosophie chez P. Hountondji. Cette question trouve sa pertinence non seulement dans la nécessité toujours réaffirmée par P. Hountondji lui-même de revenir sur le sens de sa critique, mais aussi dans l'évocation de l'écriture comme essentielle à l'avènement de la philosophie africaine.

1. Du sens de la critique de l'ethnophilosophie

C'est connu, le besoin ou la nécessité de définir la philosophie paraît être l'acte fondamental de toute œuvre philosophique. Bien des philosophes, quoique leurs prédécesseurs se soient adonnés à cette tâche, reviennent toujours sur la question de la définition de la philosophie comme prémisses d'une œuvre qui en tire sa raison d'être et son orientation doctrinale propre. Mais chez P. Hountondji, la nécessité de clarifier le concept de philosophie ne se comprend pas seulement comme fondement de son œuvre philosophique. Elle est surtout posée et vécue comme celle de l'établissement du principe vital de la philosophie africaine. Car elle participe d'une conjoncture pareille à celle dans laquelle s'est retrouvé Platon contre les sophistes.

Il faut le rappeler, le sens de la philosophie de Platon participe de la critique socratique de la sophistique. Toute l'œuvre de Platon se comprend à partir du conflit entre *Alètheia* et *doxa*, entre le vrai et le vraisemblable, entre l'être et le non-être, entre le philosophe et le sophiste. Et ce conflit, Platon le situe clairement, à la suite de Parménide, dans l'ordre du discours. Il se propose alors de faire la distinction entre le philosophe et le sophiste à partir du discours : le *discours-logos* pour le philosophe et le *discours-doxa* pour le sophiste. C'est donc à cet effet qu'il définit, dans le *Cratyle*, la *doxa* comme le discours de l'apparence (Platon, 1967, p. 443). Plus précisément, la *doxa*, c'est la tension permanente vers un but que l'on n'atteint jamais ou que l'on croit atteindre sans jamais l'atteindre réellement. Elle exprime le vraisemblable, jamais le vrai. C'est en cela qu'elle est le propre du sophiste. Il faut donc, pour atteindre le vrai, prendre la voie opposée à celle de la *doxa*, renoncer à l'instabilité vertigineuse de l'opinion pour aller à l'universel.

Toutefois, dans le *Cratyle*, Platon ne propose qu'une ébauche de sa théorie du discours. Comme le note si bien M. Fattal (2009, p. 14) « c'est dans le *Sophiste* que Platon achève véritablement sa théorie du discours (*logos*) ». Et que ce soit dans le *Sophiste* que Platon systématise sa théorie du discours-*logos* est suffisamment suggestif de sa démarche et de son objectif : définir le sophiste pour mieux le distinguer du philosophe. Autrement dit, définir le sophiste s'impose comme la voie la plus sûre pour sortir de l'opinion et aller à la vérité, pour s'écarter du non-être et se rapprocher de l'être. C'est ce que révèle fort bien le sous-titre *De l'être*. Il est donc question, en clarifiant ce qu'est le sophiste, de rendre compte de « l'exil du discours loin de l'être » (F. Fournier, D. Leeman, 1979, p. 80) afin de pouvoir le reconduire à son chez-soi.

Dans *Le Sophiste* en effet, la nécessité de définir le sophiste participe de la difficulté qu'il y a à distinguer le sophiste du philosophe, quand on se fie à l'apparence. Comme le dit Platon (1950, p. 279), la ressemblance est telle qu'elle est « comme entre le loup et le chien ». Et la racine des deux termes « philosophe » et « sophiste » confirme bien cette forte ressemblance : *sophos*, sage. Il y a donc une difficulté certaine à définir le sophiste et à le distinguer de ce fait du philosophe. Platon dit bien qu'il s'agit d'une « bête compliquée » (1950, p. 272) qu'il faut pister en montant « bonne garde autour des ressemblances, car il n'y a pas de genre qui soit plus propre à nous faire glisser » (1950, p. 279). Il s'ensuit que si le sophiste ressemble fort au philosophe, c'est parce que son discours est

multiforme, capable de prendre l'apparence de celui du philosophe, en laissant croire à ceux qui l'écoutent qu'il est l'expression d'un savoir universel (M. K. Akue Adotevi, 2012). Or, pour Platon (1950, p. 283), « c'est d'une connaissance universelle par opinion que le sophiste est [...] possesseur, mais non pas d'une connaissance véritable ». Le sophiste n'est donc pas un savant ; c'est un joueur, un illusionniste, un maître de l'« art de l'apparence illusoire » (Platon, 1950, p. 287). Aussi ressemble-t-il au philosophe sans être véritablement philosophe. Il est une contrefaçon du philosophe.

Ce rapide rappel du cas platonicien permet de mieux saisir l'enjeu de la critique de l'ethnophilosophie chez P. Hountondji. A y bien regarder, l'ethnophilosophie est perçue et décrite par P. Hountondji comme l'exil du discours philosophique loin de la philosophie. Voici ce qu'il en dit :

C'est en effet, dans un article rédigé en 1969, et paru dans *Diogène* au premier trimestre 1970, que j'ai lancé à la cantonade le mot « ethnophilosophie ». Je voulais ainsi exprimer une déception. Je désignais par ce mot une certaine pratique de la philosophie qui se donnait pour tâche de décrire des visions du monde collectives, pratique qui, à mes yeux, trahissait la vocation première de la philosophie qui est non de décrire, mais de démontrer...

Et dans *Sur la philosophie africaine*, il affirme qu'il en est de l'ethnophilosophie comme d'une « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains » (P. Hountondji, 1977, p. 21). Ce qui est tout simplement un mythe dont « il importe de ruiner théoriquement [le caractère] envahissant, en le faisant apparaître, par-delà ses aspects flatteurs, pour ce qu'il est en réalité : un mythe démagogique à usage externe » (P. Hountondji, 1974, p. 4). Ainsi, l'ethnophilosophie est un mythe consistant à faire croire abusivement que la philosophie africaine consisterait dans « une vision du monde collective et inconsciente, une sagesse informulée, sous-jacente à nos coutumes, à notre organisation sociale, à nos contes et légendes, voire aux structures de nos langues » (P. Hountondji, 1974, p. 3). Pour P. Hountondji (*idem*), il y a là un usage incongru ou un « sens étrangement vulgaire du mot "philosophie" ».

Dès lors, le discours ethnophilosophique trahit la philosophie ; il est un discours « exilé » qui n'est chez soi nulle part, ni en philosophie ni en ethnologie. C'est un discours aliéné ou « une littérature aliénée » (P. Hountondji, 1977) ; une littérature altérée dans son être même. Le préfixe « ethno » est justement le signe de cette altération qui trahit la

philosophie. On peut le dire, pour P. Hountondji, l'ethnophilosophie est un discours vraisemblablement philosophique ; il ressemble à un discours philosophique sans être véritablement philosophique. Et ce faisant, il entretient une confusion, une « impasse théorique », pareille à celle que Platon notait entre le sophiste et le philosophe, qu'il n'est pas facile de démêler. P. Hountondji (1974, p. 11) l'affirme clairement :

C'est ainsi qu'on en vient à confondre deux discours essentiellement distincts : le discours ethnographique (dont il resterait d'ailleurs à interroger le statut scientifique, au regard, notamment, de la sociologie), et le discours philosophique. C'est ainsi que notre littérature philosophique ne cesse de s'enliser [...] dans les sentiers bourbeux d'une ethno-philosophie douteuse, d'une discipline hybride, idéologique, sans statut assignable dans l'univers de la théorie.

2. De l'écriture comme fondement de la philosophie africaine

La clarification de ce qu'est l'ethnophilosophie, mais aussi de ce qu'elle n'est pas, permet alors à P. Hountondji d'indiquer la voie du retour de la philosophie africaine à la philosophie : « J'appelle *philosophie africaine*, affirme-t-il, un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, de textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques" » (P. Hountondji, 1977, p. 11). Cette affirmation, on le sait, est devenue célèbre non seulement par la nouvelle perspective qu'elle augure, mais surtout par le vif débat qu'elle a provoqué entre P. Hountondji et les défenseurs de l'ethnophilosophie (Koffi Niamkey, Abdou Touré, Pathé Diagne, Olabiyi J. Yaï, François C. Dossou).

Il n'est nullement nécessaire de rappeler ici les détails de ce débat. L'on peut cependant noter qu'il n'aurait pas eu lieu, ou tout au moins aurait été de moindre effet si l'affirmation de P. Hountondji s'était arrêtée sur la première phrase, sans l'ajout de la partie explicative. Mais « aurais-je dû m'en tenir là ? » se demande P. Hountondji, dans une conférence sur « l'ethnophilosophie : le mot et la chose ». Et il ajoute : « j'ai voulu être plus clair, et en voulant expliquer j'ai, sans le vouloir, suscité la polémique ».

Ainsi, ce qui a donné lieu au débat, c'est moins la différence de perspective que revendiquait P. Hountondji que l'évocation de l'écriture (*textes écrits*) comme régime ou modalité de déploiement de la pensée

philosophique. P. Hountondji (2016, p. 162) le reconnaît lui-même : « symptomatique de cette différence de perspective est la rude discussion sur la question de l'écriture ». Plus précisément, dit-il :

On a cru lire dans cette explication le signe d'une exclusion des textes oraux, et comme l'indice d'une fétichisation de l'écriture. [...] A vrai dire, cependant, la question de l'écriture n'était pas directement posée dans cette phrase. On pouvait y remplacer 'écrire' par 'produire' et lire simplement : « l'ensemble des textes produits par des Africains », qu'il s'agisse de textes écrits ou oraux. [Mais] L'oralité ne saurait à elle seule instituer une tradition et donner corps à une discipline au sens strict du mot. Les dizaines, les centaines, les milliers de Socrate, tous ces penseurs sans œuvres qui se sont succédé dans notre histoire ne pouvaient à eux seuls, sans un effort résolu de translittération, donner naissance à une philosophie africaine : à un corpus philosophique africain. On peut donc élargir autant qu'on voudra la notion de littérature pour faire droit à la littérature orale africaine. On devra toujours, malgré tout, reconnaître les limites de l'oralité et le rôle incontournable de l'écrit comme condition de la formation et de la consolidation d'une tradition critique. Le dire, ce n'est pas céder à un quelconque fétichisme. C'est prendre acte des modes de fonctionnement respectifs de l'écriture et de l'oralité et prendre la mesure de nos tâches actuelles.

A y bien regarder, que l'on remplace « écrire » par « produire » ne change en rien le statut que P. Hountondji reconnaît à l'écriture. Certes, il n'y a pas du fétichisme de l'écrit. Mais il y a l'affirmation claire à la J. Goody, à qui se réfère d'ailleurs P. Hountondji (2016), d'une différence qualitative, dans le sens du progrès, entre oralité et écriture. Car, la reconnaissance de la valeur de la littérature orale doit conduire, selon lui, à sa capitalisation « grâce à l'écriture [...] : le passage à l'écriture [est] une mutation culturelle sans précédent » (P. Hountondji, 2016, p. 163).

La clarification du rapport entre écriture et oralité apparaît alors, chez P. Hountondji comme nécessaire à la saisie de ce qu'est ou devrait être la philosophie africaine. Et un tel rapport, d'après lui, est celui que J. Goody « a bien perçu et minutieusement décrit » (*idem*). Pour J. Goody (2007) en effet, l'oralité se caractérise par l'éphémère et le difficile archivage. Elle requiert comme nécessaire le vis-à-vis effectif des interlocuteurs. Et l'absence de l'un entraîne la rupture ou la fin de l'interaction communicationnelle. En conséquence, « dans les sociétés orales, toute réalisation personnelle – une chanson, un rite... – tend à passer, à être rejetée dans l'anonymat. [...] la signature personnelle est toujours progressivement effacée au long d'une transmission qui ne cesse d'être créatrice » (Goody, 1979 : 73). L'oralité apparaît ainsi comme le régime de la victoire sans fin du

temps sur la mémoire (M. K. Akue Adotevi (2015). Telle est la logique de l'oralité. La logique de l'écriture est tout autre. Elle soustrait l'interaction communicationnelle à la circonstance éphémère du vis-à-vis des interlocuteurs et à la fragilité subjective de la mémoire, pour *l'inscrire* résolument dans une permanence objective et intemporelle (J. Goody, 1979, p. 97). Le passage suivant de *La raison graphique* résume bien les caractéristiques et possibilités que Goody reconnaît à l'écriture, et qui font défaut à l'oralité :

[...] l'écriture, surtout l'écriture alphabétique, [...] permit d'accroître le champ de l'activité critique, favorisa la rationalité, l'attitude sceptique, la pensée logique. Les possibilités de l'esprit critique s'accrurent du fait que le discours se trouvait ainsi déployé devant les yeux ; 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, libéré des entraves propres aux conditions dynamiques de l'« énonciation », 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 » (J. Goody, 1979, p. 86-87).

Ainsi oralité et écriture ne sont pas de même nature. La différence entre elles est essentielle. Il ne s'agit donc pas de deux modalités accidentelles de l'acte de communication. « L'écriture n'est pas un simple enregistrement phonographique de la parole » (J. Goody, 1979, p. 267). Pour Goody, l'écriture est un instrument de « domestication de la pensée sauvage » et, en tant que telle, elle met en œuvre une logique autre de reconstruction de la pensée. L'on ne peut donc communiquer le même message (le même sens) indifféremment au travers de l'écriture ou de l'oralité : « le médium est le message » pour parler comme M. McLuhan (1967).

Il faut, soit dit en passant, noter qu'en pensant le rapport entre écriture et oralité au travers de la catégorie de « domestication », J. Goody s'inscrit dans une approche chronologique et linéaire où l'écriture apparaît, au regard de l'oralité, comme une nouvelle « technologie intellectuelle » (J. Goody, 1979). Cette nouvelle technologie intellectuelle ne supprime pas l'ancienne façon de faire. L'oralité demeure telle qu'elle est. Mais face à elle, l'écriture intervient comme une façon de procéder *in melius* (en mieux) et non seulement *in aliud* (autrement), pour parler comme F. Bacon. À la différence de l'oralité qui fait recours à la fragilité subjective de

la mémoire, l'écriture archive efficacement le sens et permet ainsi sa communication dans des espaces-temps différés.

Ainsi, la référence à J. Goody permet de saisir le statut de l'écriture chez P. Hountondji. Car, même quand il reconnaît les valeurs indéniables de l'oralité et de l'« oralité secondaire » (W. Ong, 1982), P. Hountondji pense que « le passage préalable à l'écriture et [...] la mutation profonde qu'il suppose dans notre civilisation de l'oralité » constituent la condition d'avènement effectif de la philosophie africaine. C'est ce qu'il réaffirme dans une interview qu'il a accordée, en 2014, au journal *Le Point* : « L'écriture est essentielle. La pensée africaine est aussi vieille que les peuples africains eux-mêmes. Mais une histoire de la philosophie africaine est une partie de l'histoire de l'écriture ».

3. P. Hountondji derridien ?

« Jacques Derrida, l'Afrique et le colloque de Cotonou » (2011), un hommage à J. Derrida ? P. Hountondji (2011) y écrit ce qui suit :

Rue d'Ulm, 1963-1967. J'aimais beaucoup son cours : précis, clair, basé sur les grands textes classiques qu'il essayait de nous faire découvrir ou redécouvrir. [...] Ma promotion à l'École normale supérieure (1963) a vu paraître coup sur coup *De la grammatologie, L'Écriture et la Différence, La Voix et le Phénomène*. [...] Derrida n'a jamais répondu à mes cartes de vœux¹. Je me suis avisé, finalement, qu'il avait bien raison, car nous devions être nombreux, parmi ses élèves et admirateurs, à lui en adresser toutes les fins d'année. Quelle corvée, s'il devait répondre à chacun ! [...]

¹ Il y a là une preuve de la dérive essentielle constitutive de l'écriture. J. Derrida n'a pas répondu aux cartes de vœux de P. Hountondji. Mais il les a jalousement gardées et léguées, dans ses archives, à l'Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine (IMEC Abbaye d'Ardenne, Saint-Germain-La-Blanche-Herbe, France). Les cartes de vœux de P. Hountondji sont précisément archivées dans le dossier 219 DRR/56/4 dénommé « Lettres de Paulin Hountondji à Jacques Derrida ». J'ai eu le réel plaisir de les lire, en l'absence des deux (auteur et destinataire), lors d'une résidence de recherche et d'écriture à l'IMEC, du 5 septembre au 30 octobre 2018, dans le cadre du programme « Odyssée », financé par le Ministère français de la Culture et de la Communication, et géré par l'Association des centres culturels de rencontre (ACCR).

Après l'École, j'ai gardé avec Derrida des rapports toujours cordiaux. [...] De loin, je suivais les activités du maître. [...]

Le colloque de décembre 1978 à Cotonou sur « *La philosophie et le développement des sciences en Afrique* » était organisé [...]. Jacques Derrida était l'un de nos invités de marque.

Et J. Derrida y a prononcé la conférence inaugurale sur « La crise de l'enseignement philosophique ».

Autant de raisons qui justifient ici l'idée, un peu osée pourrait-on dire, d'un héritage derridien chez P. Hountondji quand il évoque la notion d'écriture. Y aurait-il dans l'œuvre de P. Hountondji, notamment dans sa critique de l'ethnophilosophie, des éléments qu'on pourrait qualifier de derridiens ?

Avant de répondre à cette question, il importe de noter que l'on trouve chez Derrida lui-même, notamment dans sa conférence inaugurale au Colloque de Cotonou, bien des éléments qui confortent la critique de l'ethnophilosophie par P. Hountondji. Tout d'abord, J. Derrida admet non seulement la légitimité de la critique de l'ethnophilosophie, mais aussi la nécessité de sa radicalisation : « si la critique de l'“ethnophilosophie” me paraît aussi légitime pour l'Europe que pour l'Afrique [...], je crois que sa radicalisation est nécessaire et elle ne peut alors laisser intact aucun critère d'unification et d'identification essentielle, surtout pas le géographique » (J. Derrida, 1990, p. 168).

La légitimité de la critique de l'ethnophilosophie participe de ce que J. Derrida appelle « la synchronie paradoxale » qui caractérise le monde des années 1970. Cette synchronie paradoxale s'est traduite par un mouvement généralisé d'aspiration des peuples à des repères nouveaux qui donnent sens au présent et augurent l'avenir. Alors qu'en occident, on notait d'une « façon sans doute très diverse, très inégale et inégalement thématifiée, [que] les différentes traditions philosophiques européennes sont travaillées par [des] ébranlements déconstructifs », en Afrique, « des peuples, des nations et des Etats [avaient) à définir *pratiquement* [...] un nouveau rapport au philosophique » (J. Derrida, 1990, p. 160).

Définir un nouveau rapport au philosophique, c'est ce qui justifie, d'après J. Derrida, la nécessaire radicalisation de la critique de l'ethnophilosophie. Car si elle fait l'économie de la radicalisation, elle tombera, à coup sûr, dans le piège de l'existence présumée du « proprement africain » et de son unité philosophique. Certes le nouveau rapport au

philosophique ne réside point dans l'importation ou la répétition des modèles philosophiques occidentaux. Mais il ne doit pas non plus être fondé sur l'affirmation du refus de la non-importation. « L'idée même d'importation ou le motif opposé de non-importation appartiennent à la même logique » (*ibid.*). Autrement dit, la décolonisation, qu'elle soit politique ou intellectuelle, « ne peut être effective ni sur le simple mode de la réappropriation ni sur le simple mode de l'opposition ou du renversement » (J. Derrida, 1990, p. 161). Dès lors le défi du nouveau rapport au philosophique se comprend précisément comme un mouvement de déconstruction visant à « faire plus et autre chose que renverser et (donc) réapproprier » (*ibid.*).

Cette position de J. Derrida nous apporte quelque lumière : la critique de l'ethnophilosophie chez P. Hountondji s'est déployée au travers d'une approche qui, consciemment ou non, participe de ou s'apparente fort à celle de la déconstruction. Il ne serait donc pas inexact de dire que l'œuvre philosophique de P. Hountondji est une déconstruction de l'ethnophilosophie. Mais devrait-on, pour autant en retenir que P. Hountondji est derridien ?

L'intérêt de cette question réside dans l'évocation de la notion d'écriture. On le sait, et J. Derrida aime à le dire lui-même, toute sa philosophie est travaillée par la question de l'écriture. Si donc l'on considère l'allure derridienne de sa critique de l'ethnophilosophie, l'on devrait ou pourrait s'attendre à voir chez P. Hountondji, une caractérisation derridienne de l'écriture. Toutefois, quand il évoque l'écriture, P. Hountondji se réfère plutôt à J. Goody.

En se référant à J. Goody, P. Hountondji souscrit à l'existence d'une logique de l'oralité différente et opposée à la logique de l'écriture. Comme nous l'avons souligné plus haut, d'après J. Goody, l'oralité requiert la présence effective et actuelle des interlocuteurs comme condition nécessaire de la réalisation de l'acte de communication ; l'écriture, quant à elle, même si elle peut se déployer en présence des lecteurs, se caractérise plutôt par la possibilité de l'absence des lecteurs. Goody affirme bien que l'écriture « permet de communiquer non seulement en face-à-face, mais également à des temporalités et dans des endroits différents » (J. Goody, 2007, p. 7). Car, le discours, dès lors qu'il est écrit, « il n'est plus solidaire d'une personne ; mis sur papier, il devient plus abstrait, plus dépersonnalisé » (J. Goody, 1979, p. 97). Il s'ensuit, comme nous

l'avons établi (M. K. Akue Adotevi, 2015) que, d'après Goody, l'on peut retenir respectivement l'absence et la présence comme les deux caractéristiques contraires de l'écriture et de l'oralité. J. Goody reconnaît bien à l'écriture une valeur d'absence. Mais une telle valeur d'absence, parce qu'elle paraît évidente, Goody n'en fait pas une analyse approfondie. Chez lui, elle révèle tout simplement le caractère objectif du discours écrit.

Chez J. Derrida par contre, il y a une spécification de cette valeur d'absence comme constitutive de la nature de l'écriture. Il y voit non seulement le propre de l'écriture, mais également la caractéristique essentielle du signe linguistique, qu'il soit écrit ou oral.

Dans « Signature, événement, contexte » (Sec), pour clarifier la notion d'écriture et en révéler la valeur d'absence essentielle, J. Derrida commence d'abord à en déconstruire la conception philosophique courante. D'après lui, c'est l'idée de communication qui voile la véritable nature de l'écriture. Le pouvoir de communiquer vient, en réalité, de l'absence qui intervient « de manière spécifique dans le fonctionnement de l'écriture » (J. Derrida, 1972, p. 374), non pas comme modification de la présence, mais bien comme « rupture de présence » (J. Derrida, 1972, p. 375).

Ainsi, l'absence est d'abord celle du destinataire. Si l'on écrit pour communiquer ou pour pouvoir communiquer sa pensée aux absents, c'est que ce pouvoir de communiquer aux absents est inhérent à l'écrit comme ce qui le constitue. L'absence constitutive de l'écriture se donne alors à lire dans sa lisibilité. Un écrit n'est tel que s'il peut être lu par les absents. C'est là une potentialité essentielle que J. Derrida appelle *l'itérabilité*. « Cette itérabilité, dit-il, structure la marque d'écriture elle-même » ; car « une écriture qui ne serait pas structurellement lisible – itérable – par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture » (J. Derrida, 1972, p. 375).

Toute écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la « mort » ou la possibilité de la « mort » du destinataire inscrite dans la structure de la marque (*ibid.*).

Cette rupture de présence n'est pas seulement celle du destinataire. Elle est surtout celle de l'émetteur ou du producteur. La potentialité essentielle de tout écrit d'être lu, par ceux qui sont absents au moment de

sa production, introduit, du coup, une coupure entre le producteur et son écrit. Car, de même qu'au moment de la production d'un écrit, la présence du producteur coïncide, en principe, avec l'absence du lecteur, de même au moment de la lecture, la présence du lecteur coïncide avec l'absence principielle du producteur. La lisibilité d'un écrit ne dépend pas de la présence de son auteur. Elle ne dépend même pas de la présence de l'intention ou du vouloir-dire initial de l'auteur, ni du contexte de sa production. J. Derrida l'affirme clairement :

pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à « agir » et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort [...] La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, foncièrement la même que celle du lecteur. [...] Il appartient au signe d'être en droit lisible même si le moment de sa production est irrémédiablement perdu et même si je ne sais pas ce que son prétendu auteur-scripteur a voulu dire en conscience et en intention au moment où il l'a écrit, c'est-à-dire abandonné à sa dérive essentielle (J. Derrida, 1972, p. 376-377).

Ainsi, l'avènement d'un écrit est une rupture de présence non seulement du destinataire, mais aussi de son auteur et de son contexte de production. Cette rupture de présence, qui en constitue la valeur d'absence essentielle, atteste de sa *restance* et de son itérabilité infinie et indéfinie. Et une telle itérabilité n'est pas sans affecter résolument le sens du message écrit. En conséquence, contrairement à J. Goody qui pense que l'écriture atteste de la stabilité du sens, l'on doit admettre que, loin de prévenir la création sans cesse du sens, l'écriture est plutôt ce qui la fonde et la justifie.

Cette caractérisation de l'écriture, J. Derrida l'étend à l'oralité. Il affirme précisément que la « possibilité structurelle d'être sevrée du référent ou du signifié » fait « de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, [...] la *restance* non présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue « production » ou origine » (J. Derrida, 1972, p. 378). Aussi le discours oral est-il autant itérable que le discours écrit.

Conclusion

On peut retenir que l'œuvre philosophique de P. Hountondji est une entreprise de déconstruction, à la Derrida, de l'ethnophilosophie. Et nous

avons comparé cette entreprise de déconstruction à la critique platonicienne contre les sophistes. Il a été question pour P. Hountondji, non seulement de remettre en cause l'ethnophilosophie, mais surtout d'indiquer la voie du retour à la philosophie : l'écriture, passage incontournable pour l'avènement de la philosophie africaine. Assurément, cette position garde toute sa pertinence. Toutefois, P. Hountondji en a fait, volontairement peut-être, un traitement insuffisamment derridien, et donc aussi platonicien, préférant se référer à J. Goody. Tout se passe, en réalité, comme si P. Hountondji, malgré sa posture platonicienne vis-à-vis de l'ethnophilosophie, se refuse, ou tout au moins hésite d'entrer, avec J. Derrida, son maître, dans « La pharmacie de Platon » (1968). Une question demeure, à notre avis : qu'aurait été la critique de l'ethnophilosophie si P. Hountondji, en évoquant l'écriture, l'avait caractérisée, sur le mode de la différance, comme un « *pharmakon* » ? Car, dans *la pharmacie de Platon*,

La parole emmurée se heurte aux encoignures, des mots se détachent, les bribes de phrases se séparent, des membres désarticulés circulent entre les couloirs, se fixent le temps d'un trajet, s'y traduisent, se réarticulent, se répercutent, se contredisent, font des histoires, reviennent comme des réponses, organisent leurs échanges, se protègent, instituent un commerce intérieur, se prennent pour un dialogue. Plein de sens. Toute une histoire. Toute la philosophie (J. Derrida, 1968, p. 386).

Références bibliographiques

Akue Adotevi M. K., 2012, « La vérité dans la doxa », *Particip'Action*, Vol. 4, N°1, p. 319-341.

Akue Adotevi M. K., 2015, « De l'archivage du sens : entre écriture et oralité », *Les Cahiers du CELHTO*, n° 1, décembre, p. 121-138.

Derrida J., 1972, « La pharmacie de Platon », in *La Dissémination*, Paris, Seuil, p. 255-403.

Derrida, 1990, « La crise de l'enseignement philosophique », in *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, p. 155-179.

Derrida, J., 1972, « Signature événement contexte », dans *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit.

Fattal M., 2009, *Le langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, L'Harmattan.

Fournier F., Leeman D., « Questions sur la grammaire traditionnelle : le profil grec », *Langue française*, n°41, 1979, pp. 77-104.

Goody, J., 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.

Goody, J., 2007, « L'oralité et l'écriture », *Communication et langage*, n° 154, pp. 3-10.

Hountondji P., 1974, « Histoire d'un mythe », *Présence africaine*, N° 91, p. 3-13.

Hountondji P., 1977, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Paris. Maspero.

Hountondji P., 2002, « Que peut la philosophie », *Présence africaine, Nouvelle série*, N° 165, p. 183-203.

Hountondji P., 2011, « Jacques Derrida, l'Afrique et le colloque de Cotonou », *Critique*, N° 771-772, p. 726-735.

Hountondji P., 2014, « Non à l'ethnophilosophie comme philosophie africaine », *Le Point*, Hors-série consacré aux textes fondamentaux de la pensée noire.

Hountondji P., 2016, « Construire l'universel, un défi transculturel », *Method(e)s : African Review of Social Sciences Methodology*, 2 :1-2, p. 155-168.

Platon, 1950, *Le sophiste*, in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. L. Robin, Paris, Gallimard.

Platon, 1950, *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. L. Robin, Paris, Gallimard.

Platon, 1967, *Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

TABLE DES MATIERES

COMITE SCIENTIFIQUE	5
DEDICACE	6
REMERCIEMENTS	9
PREFACE : DE LA TRANSMISSION par Michèle GENDREAU- MASSALOUX	11
LES MOTS DE WOLE SOYINKA ET D'EBENEZER NJOH MOUELLE . .	15
WHEN PHILOSOPHY FAILED PAULIN par Wole SOYINKA.	16
PAULIN LUI-MÊME, SANS SON MANTEAU DE PHILOSOPHE par Wole SOYINKA (Traduction Paul C. KITI revue par Paulin Hountondji)	20
LE MOT DU PHILOSOPHE CAMEROUNAIS EBENEZER NJOH MOUELLE	24
PREMIERE PARTIE : SCIENCE, METHODE ET ETHIQUE	29
LES CHEMINS DE RENCONTRE COSMIQUE, PSYCHOLOGIQUE ET INTELLECTUELLE AVEC HOUNTONDJI par Thiémélé L. Ramsès BOA	30
Résumé	30
Abstract	30
Introduction	31
1. Les concordances cosmiques, psychologiques et la résilience	31
2. Les chemins intellectuels et concrets de rencontre	33
3. La terreur sorcellaire et l'humanisme de Hountondji	40
Conclusion	42
Références bibliographiques	42

LOGIC, METHOD AND THE TRAPPINGS OF A PHILOSOPHICAL TRADITION: BEYOND THE HOUNTONDI'S MYTH AND REALITY par Jonathan O. CHIMAKONAM 44

Abstract 44

Introduction 45

1- African Philosophy: Myth and Reality 48

2- Logic, Method and Tradition: Beyond Hountondji's Myth and Reality 53

Conclusion. 58

References 59

LA METHODE PHILOSOPHIQUE EN « PHILOSOPHIE AFRICAINE » :
ENJEUX LOGIQUES ET ETHIQUES par Pierre Dominique NZINZI 66

Résumé. 66

Abstract 66

Introduction 67

1. Le sens de la « rupture » 68

2. Les enjeux logiques et éthiques 70

3. L'universel des anthropologues 73

4. La méthode philosophique en « philosophie africaine » 74

Conclusion 77

Références bibliographiques 78

PAULIN HOUNTONDI ET LA CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE : UN HERITAGE DERRIDIEN ? par Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI 80

Résumé 80

Abstract 80

Introduction 81

1. Du sens de la critique de l'ethnophilosophie 81

2. De l'écriture comme fondement de la philosophie africaine 84

3. P. Hountondji derridien ? 87

Conclusion 91

Références bibliographiques 92

PAULIN HOUNTONDI OU QUAND LA SCIENCE FAIT SENS
par Désiré MEDEGNON 94

Résumé 94

Abstract 94

Introduction 94

1. « Philosophie africaine » et tradition scientifique	95
2. Science et puissance	98
3. Science et réalisation de l'humain	102
Conclusion	106
Références bibliographiques	106

PAULIN HOUNTONDJI OU LE COMBAT POUR UNE JUSTICE

EPISTEMIQUE par Mike MOUKALA NDOUMOU	108
Résumé	108
Abstract	108
Introduction	109
1- A l'origine du combat : la rémanence d'une injustice épistémique	109
2- Portée d'un combat pour la justice épistémique	114
3- De l'alternative à l'ethnoscience et de la justice épistémique	120
Conclusion	124
Références bibliographiques	125

PAULIN HOUNTONDJI ET LA PHENOMENOLOGIE DU TOURNANT

CONCEPTUEL DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE A L'EMERGENCE DE LA PHILOSOPHIE DU SENS , par Roland TECHOU	126
Résumé	126
Abstract	127
Introduction	127
1. Paulin Hountondji et les <i>Recherches Logiques</i> de Husserl	128
2. De la philosophie comme « science rigoureuse » au tournant conceptuel de la pensée africaine	131
3. Pour une Philosophie du Sens propre à la réalité du réel en l'Afrique	133
Conclusion	137
Bibliographie	139

DE LA CRITIQUE DE L'EXTRAVERSION CHEZ PAULIN

HOUNTONDJI : PLAIDOYER POUR UN DÉVELOPPEMENT ENDOGENE EN AFRIQUE , par Kouamé Hyacinthe KOUAKOU	141
Résumé	141
Abstract	141
Introduction	142
1. De la critique de l'extraversion	143
2. De l'extraversion à la démarginalisation	146
3. Pour un développement endogène en Afrique	149

Conclusion.....	153
Références bibliographiques.....	154

HOUNTONDJI ET LE CHEMIN D'UN PARCOURS VERS L'UNIVERSEL	
par Rodrigue MAKAYA MAKAYA.....	158
Résumé.....	158
Introduction.....	158
Le précurseur de l'universel et ses <i>ennemis</i>	160
1. Le « complexe du colonisé ».....	165
2. La philosophie : un idéal unique, une foi publique.....	167
Conclusion.....	170
Bibliographie.....	171

LE PARTICULIER ET L'UNIVERSEL : PAULIN HOUNTONDJI	
FACE A LA QUESTION DU RELATIVISME par Coovi Clément	
BAH & Béatrice Afiavi AGBO.....	173
Résumé.....	173
Abstract.....	173
Introduction.....	174
1. Le relativisme aux prises avec la trajectoire historique des peuples ...	175
2. L'universalisme en question : les partisans de Protagoras.....	180
Conclusion.....	186
Références bibliographiques.....	186

HUSSERL AND ALTHUSSER IN AFRICA: KNOWLEDGE AND	
SCIENCE IN HOUNTONDJI par M. John LAMOLA.....	188
Abstract.....	188
Introduction.....	189
1. From Science to Ethno-philosophy.....	192
2. The Unscientificity of Ethno-philosophical Practice.....	196
3. Science in Hountondji.....	199
Concluding reflections.....	202
References.....	202

LE « MOMENT KANTIEN » ENTRE MÉTAPHYSIQUE ET MORALE	
par Kléber Auguste Sèdjro BONON.....	206
Résumé.....	206
THE "KANTIAN MOMENT" BETWEEN METAPHYSICS AND	
MORALITY.....	206

Abstract	206
Introduction	207
1. Empirisme et moralité : la morale comme servante de la philosophie de la nature et de la science de l'homme	209
2. Rationalisme et moralité : la morale comme servante de la métaphysique	210
3. De la philosophie moderne par la prééminence de la morale	212
4. D'une fracture au cœur du rationalisme : unicité et authenticité de la thèse de Kant	215
Conclusion	216
Références bibliographiques	217

QU'EST-CE QU'UNE BONNE DECISION EN ETHIQUE APPLIQUEE ? LE RAISONNABLE A L'EPREUVE DU PLURALISME

par Dany RONDEAU	219
Résumé	219
Abstract	219
Introduction	220
1. La compétence éthique des acteurs moraux : prendre de bonnes décisions	222
2. La rationalité ordinaire et le concept de « bonnes raisons »	225
3. Le raisonnable et la justification délibérative	231
4. L'épreuve du pluralisme	237
Bibliographie	242

DEUXIEME PARTIE : SOCIETE, CULTURE ET POLITIQUE 245

REPENSER L'EDUCATION AUJOURD'HUI EN AFRIQUE APRES

LE CHOC DU COVID-19 par Bonaventure MVE ONDO	246
Introduction	246
1. Pourquoi repenser l'éducation en Afrique ?	246
2. Comment faire ?	249
3. En quel sens ?	251
Conclusion	253
Références bibliographiques	254

LE PHILOSOPHE AFRICAIN DANS LES MEANDRES DE LA COVID 19 : SENS ET FRAGILITE DE L'EXISTENCE HUMAINE : LE CAS DE LA REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO	
par Léon MATANGILA MUSADILA	255
Résumé	255
Introduction	256
1. La Covid 19 : une pandémie planétaire ou l'universalité d'un désarroi	260
2. La République Démocratique du Congo, la Covid 19 et les défis : dans les méandres du sous-développement et de la jungle urbaine. .	265
Conclusion	274
Références bibliographiques	276
PEER MEDIATION PROGRAMS IN AFRICAN SCHOOLS	
par Jacques L. KOKO	277
Abstract	277
Résumé	277
Introduction	278
1. A Psychology of Peer Mediation	279
2. Peer mediation programs in the schools as a need in Africa	286
Conclusion	293
Bibliography	294
ANTHROPOLOGIE DU GESTE OU ANTHROPOLOGIE ÉPISTÉMIQUE ? par Willy BONGO-PASI MOKE SANGOL	297
Résumé	297
Abstract	297
Introduction	297
1. Qu'est-ce que l'anthropologie du geste ?	300
2. L'anthropologie du geste	302
3. Qu'est-ce que l'anthropologie épistémique ?	304
4. Le lieu théorique de l'anthropologie épistémique	310
Conclusion	316
Références bibliographiques	317
DU MULTICULTURALISME A L'INTERCULTURALITE par Aristide JULES-DAUSSOUS	320
Résumé	320
Abstract	320

Introduction	321
1. Essai d'explication et de compréhension de la revendication de l'identité culturelle	322
2. De la transformation de l'égalité humaine en identité à la suite de Jean-Jacques Rousseau et de philosophes contemporains	323
3. Différentes approches philosophiques de la question de l'identité constitutive à partir des notions de dignité, d'authenticité et d'unicité	327
4. L'interculturalité	333
Conclusion	341
Bibliographie	343

ESQUISSE D'UNE EPISTEMOLOGIE DE L'INTERCULTURE

COMME SCIENCE par Antoine Marie Guy d'OLIVEIRA et Paul Christian KITI	345
Résumé	345
Abstract	345
Introduction	346
1. Autour de l'interculturalité	347
2. L'interculture comme science : prémices et fondement	355
Conclusion	365
Bibliographie	366

« A QUAND LA FIN DE L'INDEPENDANCE ? » NOTICE SUR LES ARENES MEMORIELLES SENEGALAISES

par Mouhamed Abdallah LY et Ibrahima THIAW	369
Résumé	369
Introduction	370
1. « A son gouverneur, L. Faidherbe, le Sénégal reconnaissant », avez-vous dit ?	372
2. Gorée : la valse des odonymes d'une place	383
Conclusion	386
Bibliographie	388

MEDITATIONS ESTHETIQUES : LA MUSIQUE ENTRE TRANSCENDANCE, CORPOREITE ET POLITIQUE

par Michel KOUAM	392
Introduction	392
1. Transcendantalite du « grand style » nietzscheen	393

2. Musique et métaphysique chez jankélévitch	397
3. Corperite : corps-dansant et esthétique africaine de la rencontre	399
Conclusion : ouverture de la musique au politique	406
Annexe	408
Bibliographie	409

LAÏCITE ET LIBERTE RELIGIEUSE : CULTURE DE RAISON ET

CULTURE DE TRADITION par Aloyse-Raymond NDIAYE	411
Résumé	411
Introduction	411
1. Laïcité et liberté religieuse : définition	413
2. Laïcité : culture de raison et culture de tradition	418
3. La laïcité et les réalités africaines	420
Conclusion : pluralisme et civilisation de l'unité	426
Références bibliographiques	428

HOUNTONDI ET L'IDEE DE LA REPUBLIQUE par Dègbédji

Gad Abel DIDEH	430
Résumé	430
Abstract	430
Introduction	431
1. De la pensée républicaine de Hountondji	432
2. De l'engagement républicain du philosophe	439
Conclusion	444
Bibliographie	445

LE XXI^e SIECLE OU L'ERE DE L'APOLOGIE DE LA RAISON D'ETAT : UNE SOCIOLOGIE DE LA VIOLENCE D'ETAT A L'ENCONTRE DE L'AUTRE MONDE par Eustache Roger Koffi

ADANHOUNME et Lassidou MAMA BORO-OROU	447
Résumé	447
Summary	448
Introduction	448
1. La raison d'Etat : profil et histoire d'une notion	451
2. L'épopée de la raison d'Etat à l'époque contemporaine	458
3. De l'inquiétude planétaire à l'apogée de la raison d'Etat	465
Conclusion	471
Références bibliographiques	472

DEMOCRATIE ET SOCIETE OUVERTE par Souleymane Bachir	
DIAGNE	474
1- L'illusion lyrique	475
2- Le retour de l'apartheid	477
3- Ubuntu pour la société ouverte	479
POSTFACE : « JE VEUX BEGAYER COMME PAPA » de Nùnayon	
Hervé HOUNTONDI	481
BRÈVE PRESENTATION DES CONTRIBUTEURS	484
TABLE DES MATIERES	493

Achévé d'imprimer en novembre 2021
Dépôt légal N° 13441 du 25/10/2021 (4^e trimestre)
Bibliothèque Nationale du Bénin