

Oralité griotique vs dialectique socratique : pour une transmission philosophique décolonisée

TCHIATTI Hospice

Université d'Abomey-Calavi (UAC)/Bénin

Enseignant-chercheur au Département de Philosophie

Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FASHS)

hospicetchatti@gmail.com

+229 0164046380/+229 0196644911

Résumé

L'association de la philosophie à l'écriture a longtemps conduit à marginaliser les traditions orales africaines. En prenant pour point de comparaison la dialectique socratique et l'oralité griotique, cet article interroge la validité de cette hiérarchie et ses implications pour la décolonisation des savoirs. Fondée sur une approche comparative, analytique, herméneutique et critique, l'étude mobilise les dialogues de Platon ainsi que les travaux de Hampâté Bâ, Hountondji, Wiredu, Ong, Vansina, Mudimbe et Diagne. Les résultats montrent que l'oralité constitue un mode légitime de production, de conservation et de transmission des savoirs, reposant sur des pratiques de dialogue, de mémoire et d'argumentation. L'analyse met en évidence que la rationalité philosophique ne dépend pas du support écrit, mais de l'exercice critique de la pensée. Elle plaide ainsi pour une conception pluraliste du philosophique, fondée sur la complémentarité entre oralité et écriture.

Mots-clés : *oralité ; griot ; dialectique socratique ; rationalité ; décolonisation.*

Abstract

The longstanding association of philosophy with writing has contributed to the marginalization of African oral traditions. By comparing Socratic dialectics with griot orality, this article examines the validity of this hierarchy and its implications for the decolonization of knowledge. Based on

a comparative, analytical, hermeneutic, and critical approach, the study draws on Plato's dialogues and the works of Hampâté Bâ, Hountondji, Wiredu, Ong, Vansina, Mudimbe, and Diagne. The findings show that orality constitutes a legitimate mode of producing, preserving, and transmitting knowledge through dialogue, memory, and argumentation. The analysis demonstrates that philosophical rationality depends not on writing itself but on the critical exercise of thought. The article therefore advocates a pluralistic conception of philosophy grounded in the complementarity of orality and writing.

Keywords: orality; griot; Socratic dialectics; rationality; decolonization.

Introduction

Les rapports entre oralité et écriture constituent un enjeu majeur de l'histoire de la philosophie, dans la mesure où ils interrogent les critères de légitimation du savoir ainsi que les modalités de sa production et de sa transmission. Depuis l'Antiquité grecque, la tradition philosophique occidentale a progressivement fait de l'écriture le support privilégié de la rationalité, de l'abstraction conceptuelle et de la conservation des connaissances. J. Goody (1979, pp. 87-102) montre à cet effet que l'invention de l'écriture a profondément transformé les opérations intellectuelles en favorisant la classification, l'analyse logique et la systématisation des savoirs. Toutefois, comme le souligne W. J. Ong (2014, pp. 49-58), cette évolution ne signifie nullement que les sociétés de tradition orale seraient dépourvues de rationalité ; elles développent au contraire des formes spécifiques de mémorisation, d'argumentation et d'organisation de la pensée.

Dans le contexte africain, la valorisation exclusive de l'écriture a largement contribué à marginaliser les traditions orales en les présentant comme incapables de produire une philosophie

authentique. Cette représentation est indissociable de ce que V.-Y. Mudimbe (1988, pp. XI-XVIII) appelle la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire un ensemble de catégories élaborées durant la période coloniale qui ont construit l'Afrique comme objet de savoir plutôt que comme sujet producteur de pensée. Cette critique invite à reconsidérer les critères mêmes à partir desquels une tradition intellectuelle est reconnue comme philosophique.

Le cas de Socrate apparaît particulièrement éclairant. Considéré comme le fondateur de la philosophie occidentale, il n'a pourtant laissé aucun écrit. Son enseignement reposait essentiellement sur le dialogue, la maïeutique et l'examen critique des opinions. Platon (1993, 275a) rapporte même la méfiance de Socrate à l'égard d'une confiance excessive accordée à l'écriture, susceptible de produire « l'oubli dans les âmes ». P. Hadot (1995, pp. 15-22) rappelle d'ailleurs que, dans l'Antiquité, la philosophie était avant tout une manière de vivre et un exercice spirituel plutôt qu'un simple ensemble de doctrines consignées dans des textes.

Cette réflexion trouve un écho particulier dans les sociétés africaines de tradition orale, où le griot assume les fonctions de gardien de la mémoire collective, d'éducateur, de médiateur social et de transmetteur des savoirs. Comme l'affirme A. Hampâté Bâ (1960, p. 14) : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. De son côté, J. Vansina (1965, pp. 27-32) démontre que les traditions orales reposent sur des procédés rigoureux de mémorisation et de validation historique. Toutefois, comme le rappelle P. J. Hountondji (1977, pp. 33-54), la reconnaissance des savoirs oraux ne saurait conduire à leur idéalisation ; la

philosophie exige toujours une activité critique, argumentée et consciente d'elle-même.

À partir de ces constats, plusieurs interrogations orientent cette recherche : l'oralité constitue-t-elle réellement un obstacle à l'émergence d'une pensée philosophique ? L'absence d'écriture suffit-elle à exclure une tradition intellectuelle du champ de la philosophie ? En quoi la confrontation entre la dialectique socratique et la tradition griotique permet-elle de repenser les critères du philosophique dans une perspective décoloniale ?

L'hypothèse défendue est que la séparation rigide entre oralité et écriture relève davantage d'une construction historiographique que d'une nécessité philosophique. La rationalité ne dépend pas exclusivement du support écrit ; elle peut également se déployer dans des pratiques orales fondées sur le dialogue, la mémoire critique, l'argumentation et la transmission réfléchie des savoirs.

Pour vérifier cette hypothèse, cette étude adopte une démarche qualitative fondée sur une approche comparative, analytique, herméneutique et critique. Elle procède à une lecture croisée des dialogues de Platon consacrés à Socrate et des principaux travaux d'Amadou Hampâté Bâ, Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu, Jack Goody, Walter Ong, Jan Vansina, Valentin-Yves Mudimbe et Souleymane Bachir Diagne. Cette comparaison ne vise pas à établir une identité entre la dialectique socratique et la tradition griotique, mais à mettre en évidence leurs convergences, leurs spécificités et leur contribution respective à une

compréhension pluraliste de la rationalité philosophique.

L'article est organisé en trois parties. La première met en évidence le paradoxe de l'oralité à partir de la figure de Socrate et de la critique platonicienne de l'écriture. La deuxième analyse la rationalité propre aux traditions orales africaines à travers la figure du griot et les principaux débats de la philosophie africaine contemporaine. Enfin, la troisième montre que le dépassement de l'opposition entre oralité et écriture constitue une condition essentielle pour penser une philosophie véritablement décolonisée, interculturelle et universelle.

1. Socrate et le paradoxe de l'oralité philosophique

L'histoire de la philosophie occidentale présente un paradoxe remarquable : elle fait remonter l'origine de la rationalité philosophique à un penseur qui n'a laissé aucun écrit. La pensée de Socrate ne nous est connue qu'à travers les témoignages de ses disciples, principalement Platon et Xénophon. Cette situation invite à reconsidérer les rapports entre oralité et philosophie.

1.1. Socrate : un philosophe sans écrits

Chez Socrate, philosopher ne consiste pas à transmettre un système doctrinal achevé, mais à engager une recherche commune orientée vers la vérité. Sa méthode repose sur l'échange verbal, le questionnement et la réfutation (*elenchos*). À travers ses interrogations sur la justice, le courage ou la piété, il conduit ses interlocuteurs à éprouver la cohérence de leurs opinions. Platon (1993, 23b) rapporte que la sagesse humaine

consiste à reconnaître les limites de son savoir : « il se peut bien qu'aucun de nous ne sache rien de beau ni de bon ». Le dialogue devient ainsi un instrument de clarification intellectuelle. La vérité ne s'impose pas d'autorité ; elle se construit progressivement dans la confrontation des arguments. Socrate compare, en effet, son activité à celle des sages-femmes. Comme elles aident les femmes à mettre au monde leurs enfants, le philosophe aide ses interlocuteurs à faire émerger les vérités qu'ils portent en eux. A cet effet, Platon (1995, 150b) lui fait dire : « Mon art d'accoucher [...] délivre les hommes et surveille les âmes en travail. » Cette métaphore souligne que la connaissance exige une participation active du sujet. Elle ne se transmet pas comme un objet extérieur. Le dialogue oral apparaît alors comme le lieu privilégié de l'élaboration du savoir. La philosophie socratique engage donc une manière d'exister. C'est ce que rappelle P. Hadot (1995, p. 16) que la philosophie antique était d'abord un exercice de transformation de soi. Socrate affirme ainsi que « la vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » (Platon, 1993, 38a). Cette orientation éthique éclaire le caractère oral de son enseignement. Le dialogue sollicite directement les individus et favorise un engagement existentiel que la simple transmission écrite ne garantit pas.

1.2. La critique platonicienne de l'écriture

Le paradoxe de l'oralité philosophique trouve une expression particulièrement significative dans le *Phèdre*. Bien que Platon ait choisi l'écriture pour transmettre l'héritage socratique, il développe une réflexion nuancée sur les limites de ce médium. Sa critique ne vise pas à condamner l'écriture, mais à rappeler qu'elle ne saurait remplacer l'exercice vivant de la pensée. Socrate rapporte, en effet, le récit du dieu égyptien

Theuth, inventeur de l'écriture, qui présente sa découverte au roi Thamous en affirmant qu'elle renforcera la mémoire et la sagesse des hommes. Le roi répond cependant : « Cette connaissance aura pour résultat [...] de produire l'oubli dans les âmes, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire » (Platon, 1993, 275a). Ce passage met en évidence l'ambivalence de l'écriture. Si elle facilite la conservation des savoirs, elle peut aussi engendrer une dépendance excessive à des supports extérieurs. La véritable connaissance suppose une appropriation intérieure que la simple consultation de textes ne garantit pas. La critique platonicienne rappelle ainsi que le savoir ne se réduit pas à l'accumulation d'informations. Philosophier implique une activité de compréhension, de discernement et d'examen critique que l'écriture, à elle seule, ne saurait assurer. Par ailleurs, Platon souligne également certaines limites propres au discours écrit. Une fois rédigé, le texte demeure identique à lui-même ; il ne peut ni répondre aux objections ni adapter son propos aux besoins particuliers de son lecteur. Socrate observe : « Quand une fois il est écrit, chaque discours roule partout et passe indifféremment dans les mains des connaisseurs et dans celles des profanes » (Platon, 1993, 275e). À la différence du dialogue, l'écrit ne peut rectifier les malentendus ni approfondir spontanément certains aspects de son contenu. Il risque ainsi d'être mal interprété ou utilisé hors de son contexte d'origine.

Toutefois, P. Ricœur (1986, p. 101) rappelle que cette distanciation constitue aussi une richesse. En se détachant de son auteur, le texte devient disponible pour de nouvelles interprétations et ouvre un « monde du texte » à des lecteurs appartenant à des contextes différents. L'écriture apparaît donc comme une

médiation ambivalente : elle préserve le savoir tout en exposant celui-ci à la pluralité des lectures.

Même, Platon lui-même, il serait excessif de le présenter comme un adversaire de l'écriture. Car, le fait même qu'il ait choisi de rédiger des dialogues montre qu'il reconnaissait l'utilité de ce support. Sa critique porte moins sur l'écriture elle-même que sur son absolutisation. En adoptant la forme dialoguée, Platon cherche à préserver le dynamisme propre à la discussion philosophique. Ses œuvres ne livrent pas des doctrines closes ; elles invitent le lecteur à participer à la recherche en examinant les arguments mis en présence. L'écriture devient ainsi le prolongement d'une parole vivante plutôt que son substitut définitif. Cette observation est essentielle pour notre réflexion. Si l'un des plus grands représentants de la tradition écrite occidentale reconnaît les limites de l'écrit, alors la hiérarchisation rigide des modes de transmission du savoir apparaît difficilement soutenable. L'oralité et l'écriture ne doivent pas être pensées comme des réalités exclusives, mais comme des modalités complémentaires de l'activité intellectuelle.

1.3. Oralité et naissance de la philosophie grecque

L'analyse de la figure socratique conduit à reconsidérer les origines mêmes de la philosophie occidentale. Loin d'être exclusivement liée à l'écriture, celle-ci s'est développée dans des contextes où la parole occupait une place fondamentale. Avant la généralisation de l'écriture alphabétique, les sociétés grecques reposaient largement sur des pratiques orales. Les poèmes homériques, par exemple, furent longtemps transmis par récitation avant d'être fixés par écrit. Selon J.-P. Vernant

(1962, p. 44), l'émergence de la pensée grecque s'inscrit dans le cadre des transformations politiques de la cité, où le débat public jouait un rôle décisif. La persuasion, la confrontation des opinions et l'argumentation constituaient des dimensions essentielles de la vie civique. Pour sa part, W. Ong (2014, p. 52) souligne que les cultures orales développent des techniques élaborées d'organisation des connaissances et de mémorisation. L'absence d'écriture n'implique donc ni absence de réflexion ni incapacité d'abstraction. L'identification du *logos* à la seule rationalité scripturale résulte d'une simplification historique. Dans son sens originel, le *logos* désigne également la parole, le discours et la capacité d'argumenter. La pratique socratique montre précisément que la rationalité peut s'exprimer sous la forme d'une interaction verbale. La cohérence logique, la recherche de définitions rigoureuses et l'examen critique des opinions ne dépendent pas exclusivement de l'écriture. Ce qui importe avant tout est l'existence d'une attitude réflexive ouverte à la discussion. Le dialogue apparaît ainsi comme une modalité authentique d'exercice de la raison. Il ne constitue pas un stade archaïque appelé à disparaître avec le développement de l'écriture, mais une dimension essentielle de l'expérience philosophique. Le paradoxe socratique invite finalement à interroger les critères traditionnellement mobilisés pour définir la philosophie. Si l'absence d'écrits n'empêche pas Socrate d'être reconnu comme philosophe, pourquoi ce critère serait-il appliqué avec une telle rigueur aux traditions africaines ?

Cette interrogation ne conduit pas à nier l'importance de l'écriture. Celle-ci favorise la conservation des connaissances, la systématisation des idées et la constitution d'archives intellectuelles durables. Toutefois, elle ne saurait être considérée comme la

condition exclusive de la pensée philosophique. L'exemple socratique révèle au contraire que la philosophie peut émerger dans des pratiques orales fondées sur le dialogue, le questionnement critique et la recherche collective de la vérité. La parole vivante apparaît alors non comme un résidu du passé, mais comme une modalité fondamentale de l'activité philosophique. Cette relecture des origines de la philosophie occidentale prépare le terrain pour une réévaluation de la sagesse des griots et des ressources intellectuelles des traditions orales africaines. L'enjeu n'est plus d'opposer oralité et rationalité, mais d'examiner les conditions dans lesquelles différentes formes de transmission peuvent contribuer à l'exercice de la pensée critique.

2. La sagesse des griots : une rationalité africaine de l'oralité

L'association récurrente entre philosophie et culture écrite a longtemps contribué à marginaliser les traditions intellectuelles africaines fondées sur l'oralité. Pourtant, les sociétés africaines ont élaboré des mécanismes complexes de production, de conservation et de transmission des savoirs. Parmi les figures emblématiques de cette dynamique se trouve le griot, dépositaire de la mémoire collective, éducateur et médiateur social. Loin d'être un simple musicien ou conteur, il incarne une institution culturelle dont les fonctions touchent à l'histoire, à l'éthique et à la régulation des rapports sociaux. L'étude de cette figure invite à repenser les critères habituellement mobilisés pour reconnaître une activité philosophique.

2.1. Le griot comme dépositaire du savoir collectif

Le griot occupe une place importante dans plusieurs sociétés ouest-africaines, notamment chez les Mandingues, les Wolofs ou les Peuls. Son rôle dépasse largement le cadre du divertissement ; il participe activement à la préservation de la mémoire historique et à la transmission des valeurs communautaires. En effet, l'une des principales missions du griot consiste à conserver et à transmettre l'histoire du groupe. Il maîtrise les généalogies, les alliances, les migrations et les événements fondateurs qui structurent l'identité collective. Dans des contextes où l'écriture ne constitue pas le principal support d'archivage, la parole devient un véritable lieu de conservation des savoirs. À travers les récits épiques, les chants et les chroniques familiales, le griot assure la continuité entre les générations. A cet égard, J. Vansina (1965, p. 27) souligne que les traditions orales sont des « témoignages verbaux transmis d'une génération à l'autre » et qu'elles obéissent à des procédures précises de mémorisation et de validation. L'épopée de Soundjata Keïta illustre cette capacité des traditions africaines à élaborer des récits historiques complexes porteurs d'enseignements politiques et moraux. Ainsi, contrairement aux représentations qui assimilent l'oralité à l'improvisation, celle-ci repose sur des techniques rigoureuses de conservation du savoir. C'est ce que rappelle A. Hampâté Bâ (1960, p. 14) lorsqu'il affirme : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. » La mémoire collective, même non écrite, n'en demeure pas moins organisée et exigeante.

Le griot participe également à la formation morale des individus. À travers les contes, les proverbes et les récits exemplaires, il transmet les valeurs fondamentales de la communauté : courage, solidarité, justice, respect des

anciens et maîtrise de soi. Cette dimension éducative rappelle que, dans plusieurs traditions philosophiques, la réflexion ne se réduit pas à une activité spéculative. Elle vise aussi l'orientation de l'existence humaine. Dans la pensée africaine, la personne se construit au sein de la communauté. Cette idée est exprimée par J. S. Mbiti (1969, p. 108) en ces termes : « Je suis parce que nous sommes ; et puisque nous sommes, donc je suis. ». Le griot contribue ainsi à la formation du jugement moral. À certains égards, cette fonction présente des analogies avec celle de Socrate. Certes, leurs méthodes diffèrent : là où Socrate privilégie la réfutation dialectique, le griot recourt davantage à la narration et à la sagesse proverbiale. Toutefois, dans les deux cas, la parole devient un instrument d'éducation éthique.

Au-delà de ses fonctions historiques et pédagogiques, le griot intervient également dans la régulation des rapports sociaux. Il accompagne les cérémonies importantes, conseille les autorités et participe parfois à la résolution des conflits. Son autorité repose sur une connaissance approfondie des précédents historiques et des principes qui régissent la vie communautaire. Dans l'exercice de cette fonction, il ne se contente pas de reproduire mécaniquement un héritage reçu. Il interprète les situations, établit des rapprochements et propose des orientations adaptées aux circonstances. La sagesse qu'il incarne apparaît ainsi comme une intelligence pratique nourrie par l'expérience historique du groupe. Cette capacité d'adaptation montre que l'oralité n'est pas synonyme de répétition passive. Elle suppose un travail constant d'interprétation et d'actualisation des savoirs transmis.

2.2. Oralité et pensée critique dans les traditions africaines

L'un des principaux préjugés relatifs aux cultures orales consiste à les présenter comme incapables d'exercer une véritable pensée critique. Pourtant, l'examen des pratiques discursives africaines révèle l'existence de formes élaborées de délibération et d'argumentation. Le proverbe occupe une place privilégiée dans de nombreuses traditions africaines. Souvent considéré comme l'expression condensée d'une sagesse collective, il constitue un outil d'interprétation des situations humaines. Son caractère métaphorique exige un effort de contextualisation et de discernement. Le proverbe ne fournit pas des réponses automatiques ; il invite à réfléchir aux circonstances particulières auxquelles il s'applique. Son usage suppose donc une activité herméneutique qui mobilise le jugement. Loin de s'opposer à la rationalité, cette pratique témoigne d'une manière spécifique d'exercer la réflexion à partir de l'expérience vécue.

La palabre représente une autre manifestation importante de la rationalité orale africaine. Elle désigne un processus de discussion collective visant à résoudre les conflits ou à prendre des décisions engageant la communauté. Contrairement aux caricatures qui l'assimilent à une conversation interminable, la palabre répond généralement à des règles précises concernant la prise de parole, l'écoute des arguments et la recherche du consensus. Les décisions légitimes résultent alors moins de l'imposition d'une autorité que de la confrontation raisonnée des points de vue. À cet égard, la palabre présente certaines affinités avec la dialectique socratique. Dans les deux cas, le dialogue constitue un moyen privilégié d'accéder à une compréhension plus juste des problèmes rencontrés.

Par ailleurs, il faut préciser que la question de la rationalité des traditions orales a occupé une place importante dans les débats sur la philosophie africaine. Le Belge P. Tempels (1945, p. 62) soutenait l'existence d'une vision du monde cohérente propre aux peuples bantous. Cette approche a toutefois été critiquée pour sa tendance à présenter les Africains comme porteurs inconscients d'une philosophie collective. Le philosophe Béninois P. Hountondji (1977, p. 33) a dénoncé cette orientation sous le nom d'« ethnophilosophie ». Selon lui, « la philosophie africaine ne peut être une Weltanschauung collective, implicite et inconsciente ». Pour le disciple de Louis Althusser, la philosophie suppose une activité critique et réflexive menée par des sujets conscients de leur responsabilité intellectuelle. Cette critique a contribué à renouveler les études africaines en rappelant la nécessité de distinguer entre patrimoine culturel et activité philosophique proprement dite. Cependant, elle ne conduit pas à disqualifier l'oralité. Elle invite plutôt à considérer les traditions africaines comme des ressources susceptibles d'alimenter une réflexion argumentée et ouverte à la discussion.

2.3. De Hampâté Bâ à Wiredu : vers une reconnaissance philosophique de l'oralité

Les débats contemporains ont permis de dépasser l'alternative entre célébration naïve de l'oralité et rejet systématique de sa portée philosophique. Plusieurs penseurs africains ont proposé des approches plus nuancées. Amadou Hampâté Bâ a joué un rôle majeur dans la reconnaissance des savoirs oraux africains. Son œuvre a mis en lumière la richesse

des patrimoines intellectuels transmis par la parole. Au-delà de sa célèbre formule sur la « bibliothèque qui brûle » (1960, p. 14), A. Hampâté Bâ (1960, p. 20) insiste sur la rigueur des procédures de transmission. L'apprentissage auprès des maîtres exige discipline, fidélité et patience. L'oralité apparaît ainsi comme une tradition vivante capable de préserver et de renouveler des savoirs complexes. En dehors de Bâ, il faut ajouter l'apport significatif de Paulin Hountondji qui réside dans la réaffirmation du caractère critique de la philosophie. Selon lui (1977, p. 54), la philosophie africaine existe comme « production des Africains eux-mêmes ». Elle doit être comprise comme une activité explicite, soumise à la discussion et à la contestation. Cette exigence ne condamne pas l'oralité ; elle invite plutôt à créer les conditions dans lesquelles les savoirs transmis oralement peuvent entrer dans un espace de débat rationnel. Le critère déterminant devient alors la qualité de l'argumentation plutôt que le support de transmission. Le philosophe Ghanéen K. Wiredu (1980, p. 16), quant à lui, a proposé une voie originale pour penser les rapports entre philosophie et traditions africaines. Selon lui, les langues africaines renferment des ressources conceptuelles susceptibles d'enrichir la réflexion philosophique. La domination des langues coloniales risque parfois d'occulter certaines distinctions présentes dans les idiomes africains. D'où la nécessité d'une « décolonisation conceptuelle », consistant à examiner de manière critique les catégories héritées de l'histoire coloniale. Dans cette perspective, l'oralité cesse d'apparaître comme l'antithèse de la philosophie. Elle devient un lieu potentiel d'élaboration conceptuelle, à condition d'être engagée dans une démarche réflexive rigoureuse.

En définitive, les contributions de Hampâté Bâ, Hountondji et Wiredu montrent que la question pertinente n'est pas de savoir si l'oralité peut produire de la philosophie, mais dans quelles conditions les traditions orales peuvent nourrir une activité critique orientée vers la recherche de la vérité. L'étude de la sagesse des griots révèle ainsi l'existence de formes de rationalité irréductibles aux modèles scriptocentriques dominants. Sans idéaliser les traditions ni renoncer aux exigences de l'argumentation, il devient possible de reconnaître dans l'oralité africaine un espace légitime de production et de transmission du savoir philosophique.

3. Décoloniser les critères du philosophique : dépasser l'opposition entre oralité et écriture

L'analyse de la dialectique socratique et de la sagesse des griots conduit à remettre en question une représentation longtemps dominante dans l'histoire de la philosophie : celle qui fait de l'écriture la condition nécessaire de toute rationalité authentique. Une telle conception a contribué à marginaliser certaines traditions intellectuelles, notamment africaines, en les excluant du champ philosophique au motif qu'elles privilégiaient la transmission orale. Décoloniser les critères du philosophique implique dès lors un double travail : mettre au jour les présupposés historiques qui ont conduit à identifier philosophie et culture écrite, puis élaborer une conception plus ouverte de la rationalité, capable d'accueillir la pluralité des modes de transmission du savoir sans renoncer aux exigences de la critique.

3.1. Critique du scriptocentrisme philosophique

La valorisation de l'écriture dans l'histoire de la philosophie ne relève ni d'une nécessité naturelle ni d'une évidence universelle. Elle résulte d'un processus historique au cours duquel certaines formes de savoir ont été privilégiées au détriment d'autres. Les travaux de Jack Goody ont montré que l'écriture transforme profondément les modalités d'organisation de la pensée. En facilitant la conservation des informations, la classification des données et le retour réflexif sur les productions intellectuelles, elle favorise certaines formes d'abstraction et de systématisation (J. Goody, 1979, p. 87). Cependant, reconnaître les effets cognitifs de l'écriture ne revient pas à lui attribuer le monopole de la rationalité. C'est pourquoi J. Goody lui-même (1979, p. 102) souligne que les différences entre sociétés de l'oralité et sociétés de l'écriture ne doivent pas être interprétées en termes d'infériorité ou de supériorité intrinsèques. L'écriture apparaît ainsi comme une technologie intellectuelle parmi d'autres. Elle offre des avantages spécifiques, mais ne constitue pas la condition exclusive de la pensée critique. Confondre rationalité et textualité reviendrait à ériger une caractéristique historique particulière en norme universelle.

Pire, l'association entre écriture et civilisation a joué un rôle important dans les entreprises coloniales. Les sociétés africaines ont souvent été décrites comme dépourvues d'histoire, de science ou de philosophie parce que leurs traditions intellectuelles reposaient largement sur l'oralité. Mais V.-Y. Mudimbe (1988, p. xi) a montré que cette représentation procède d'un ensemble de discours qu'il désigne sous le nom de « bibliothèque coloniale ». À travers cette construction, l'Afrique a été pensée à partir de catégories élaborées

en dehors d'elle, puis évaluée selon des critères qu'elle n'avait pas contribué à définir. Dans ce contexte, l'absence relative d'écrits philosophiques comparables aux traités occidentaux fut interprétée comme la preuve d'une incapacité à philosopher. Une telle conclusion révèle moins une réalité objective qu'un rapport de pouvoir déterminant les conditions d'accès à la reconnaissance intellectuelle. La critique de Mudimbe invite ainsi à déplacer la question : il ne s'agit plus seulement d'évaluer les traditions africaines, mais aussi d'interroger les critères à partir desquels cette évaluation est opérée.

Par ailleurs, faire de l'écriture la condition nécessaire de la philosophie soulève plusieurs difficultés. D'abord, une telle position peine à rendre compte du cas socratique. Ensuite, elle tend à ignorer les pratiques délibératives présentes dans de nombreuses sociétés orales. Enfin, elle risque de reconduire des hiérarchies héritées de l'histoire coloniale. C'est pourquoi W. Ong (2014, p. 52) rappelle que les cultures orales développent des formes spécifiques d'organisation de la connaissance adaptées aux contraintes de la transmission verbale. Ces formes ne sauraient être assimilées à des déficits cognitifs. L'enjeu consiste donc à reconnaître la pluralité des modalités de la raison sans tomber dans un relativisme absolu. Toutes les productions culturelles ne sont pas philosophiques ; mais les critères permettant d'en juger ne peuvent être définis exclusivement à partir d'une seule tradition.

3.2. Vers une conception plurielle de l'universel philosophique

Décoloniser les critères du philosophique ne signifie pas renoncer à l'idée d'universalité. Il s'agit plutôt de repenser cette dernière à partir du dialogue entre différentes traditions intellectuelles.

L'universel a souvent été conçu comme l'extension à l'ensemble de l'humanité de normes élaborées dans un contexte historique particulier. Une telle conception risque de masquer la diversité des expériences humaines derrière l'apparente neutralité de certaines catégories philosophiques. Souleymane Bachir Diagne propose une autre approche. Selon lui, l'universel ne doit pas être pensé comme une essence déjà constituée, mais comme une tâche à construire dans la rencontre des cultures (S. B. Diagne, 2016, p. 214). Aucune tradition ne peut ainsi prétendre épuiser à elle seule les possibilités de la raison. Chacune apporte des ressources conceptuelles susceptibles d'enrichir la compréhension commune des problèmes philosophiques. L'universel apparaît alors moins comme une identité que comme une conversation ininterrompue entre des voix diverses.

Par ailleurs, la notion de traduction occupe une place importante dans la réflexion de Diagne. Traduire, selon lui, ne consiste pas seulement à transposer des mots d'une langue à une autre ; c'est entrer dans un processus d'interprétation réciproque favorisant l'enrichissement mutuel des traditions. Cette perspective présente un intérêt particulier pour la question de l'oralité. Les savoirs transmis par la parole ne deviennent pas philosophiquement pertinents

uniquement lorsqu'ils sont fixés par écrit. Ils peuvent nourrir la réflexion contemporaine dès lors qu'ils sont engagés dans un dialogue critique avec d'autres formes de pensée. La traduction favorise ainsi la circulation des concepts sans exiger l'effacement des différences culturelles. Elle ouvre la possibilité d'une philosophie mondiale fondée sur la pluralité plutôt que sur l'uniformité (S. B. Diagne, 2016, p. 221).

Au demeurant, reconnaître la pluralité des rationalités ne revient pas à considérer que toutes les affirmations se valent. Les traditions intellectuelles doivent demeurer ouvertes à l'examen argumentatif et à la confrontation des points de vue. C'est dans cette perspective que K. Wiredu (1980, p. 16) insiste sur la nécessité d'une « décolonisation conceptuelle » permettant d'identifier les présupposés hérités de l'histoire coloniale. Une telle démarche ne vise pas à substituer un particularisme à un autre, mais à créer les conditions d'un dialogue plus équitable. L'universalité philosophique suppose ainsi une double exigence : l'ouverture à la diversité des expériences humaines et le maintien des critères de cohérence, de justification et de discussion rationnelle

3.3. Pour une écologie des modes de transmission philosophique

Le dépassement de l'opposition entre oralité et écriture conduit finalement à promouvoir une approche plus inclusive des pratiques intellectuelles. L'oralité et l'écriture ne doivent pas être envisagées comme des réalités mutuellement exclusives. Dans les sociétés contemporaines, les traditions orales font fréquemment l'objet d'enregistrements, de

transcriptions et d'études universitaires. Inversement, les textes écrits continuent d'être interprétés et transmis à travers des pratiques orales telles que l'enseignement, la conférence ou le débat. Cette complémentarité invite à abandonner les schémas évolutionnistes opposant un âge de l'oralité à un âge de l'écriture. Chacune possède des ressources spécifiques : l'écriture favorise la conservation à long terme et l'analyse détaillée ; l'oralité entretient l'interaction, l'adaptation contextuelle et la participation communautaire. L'enjeu n'est donc pas de choisir entre ces deux modalités, mais de reconnaître leur contribution respective à l'activité philosophique.

Reconnaître la valeur philosophique de l'oralité ne revient pas à sacraliser toutes les traditions. Comme toute production humaine, celles-ci doivent demeurer ouvertes à la critique. La mise en garde de Hountondji contre les dérives de l'ethnophilosophie conserve ici toute sa pertinence. La philosophie exige un travail réflexif explicite et une confrontation des arguments (P. Hountondji, 1977, p. 54). Toutefois, cette exigence ne justifie nullement l'exclusion a priori des traditions orales. Les récits, les proverbes, les pratiques de palabre et les enseignements des griots témoignent d'une réflexion sur la justice, le pouvoir, la responsabilité ou la condition humaine. Le défi méthodologique consiste à élaborer des outils d'analyse adaptés à ces formes de savoir sans chercher à les réduire entièrement aux catégories conçues pour l'étude des textes écrits.

L'enjeu ultime de cette réflexion réside dans la possibilité d'une philosophie véritablement mondiale. Une telle philosophie ne saurait être la simple extension géographique d'un modèle particulier ; elle exige la

participation effective de multiples traditions intellectuelles. L'historien et philosophe Sénégalais C. A. Diop (1981, p. 9) rappelait déjà la nécessité de dépasser les hiérarchies culturelles héritées des idéologies colonialistes afin de reconnaître la contribution de toutes les civilisations à l'histoire de l'humanité. De son côté, son confrère L. S. Senghor (1964, p. 358) appelait à un « rendez-vous du donner et du recevoir » entre les cultures, fondé sur la réciprocité et l'enrichissement mutuel. La sagesse des griots et la dialectique socratique montrent, chacune à leur manière, que philosopher consiste moins à posséder des réponses définitives qu'à entretenir le désir de comprendre. Toutes deux rappellent que la quête de la vérité naît de la rencontre des paroles, de la confrontation des arguments et de la disponibilité à apprendre des autres. Dans cette perspective, la décolonisation des critères du philosophique apparaît comme une exigence à la fois épistémologique et éthique. Elle invite à reconnaître que l'universel ne se construit ni dans l'homogénéisation des modes de pensée ni dans leur isolement, mais dans leur mise en dialogue. Le dépassement de l'opposition entre oralité et écriture ouvre ainsi la voie à une conception plus hospitalière de la philosophie, attentive à la diversité des expériences humaines sans renoncer aux exigences de la raison critique. Une telle orientation permet non seulement de revaloriser les patrimoines intellectuels africains, mais également d'enrichir la compréhension que la philosophie a d'elle-même et de sa vocation universelle.

Conclusion

Cette étude avait pour objectif d'examiner la pertinence de l'opposition traditionnellement établie entre oralité et écriture à partir d'une confrontation entre la dialectique socratique et la sagesse des griots. L'analyse a montré que cette opposition repose moins sur une nécessité philosophique que sur une construction historique ayant progressivement assimilé la rationalité à la culture écrite. Le paradoxe socratique rappelle en effet que l'un des fondateurs de la philosophie occidentale n'a laissé aucun écrit et que sa pratique philosophique se déployait essentiellement dans le dialogue, la maïeutique et l'examen critique des opinions (Platon, 1993, 275a). Comme le souligne P. Hadot (1995, p. 16), la philosophie est d'abord un exercice vivant de transformation de soi avant d'être une production textuelle.

L'étude de la tradition griotique a permis, quant à elle, de mettre en évidence l'existence de formes élaborées de transmission, de conservation et d'interprétation des savoirs. Les travaux d'A. Hampâté Bâ (1960), de J. Vansina (1965), de W. Ong (2014) et de K. Wiredu (1980) montrent que les cultures de l'oralité développent des mécanismes rigoureux de production et de diffusion des connaissances. La critique formulée par P. J. Hountondji (1977, p. 54) rappelle cependant que ces traditions n'accèdent pleinement au statut philosophique qu'à la condition d'être soumises à une démarche critique, argumentative et réflexive.

L'apport scientifique majeur de cette recherche consiste ainsi à proposer une lecture comparative originale entre deux traditions philosophiques généralement étudiées séparément. En montrant que la rationalité ne dépend pas exclusivement du support écrit, cette étude contribue à renouveler les débats

contemporains sur la décolonisation des savoirs et sur la pluralité des formes de production du philosophique. Elle rejoint ainsi les perspectives ouvertes par V.-Y. Mudimbe (1988, p. xi) sur la critique de la « bibliothèque coloniale » ainsi que par S. B. Diagne (2016, p. 214) sur la construction dialogique de l'universel.

La portée utilitaire de cette recherche est également importante. Sur le plan pédagogique, elle plaide pour une meilleure prise en compte des traditions orales africaines dans l'enseignement de la philosophie et dans la formation des enseignants. Sur le plan scientifique, elle invite à développer des méthodes d'analyse mieux adaptées aux savoirs issus de l'oralité. Sur le plan culturel, elle participe à la valorisation du patrimoine intellectuel africain en démontrant que les traditions griotiques constituent des ressources pertinentes pour la réflexion philosophique contemporaine. Enfin, sur le plan social, elle encourage un dialogue interculturel fondé sur la reconnaissance mutuelle des différentes traditions de pensée, condition essentielle d'une philosophie véritablement universelle.

Cette étude n'épuise évidemment pas la question. Elle ouvre des perspectives de recherche portant notamment sur la comparaison entre d'autres traditions orales et les grandes écoles philosophiques, ainsi que sur les modalités d'intégration des patrimoines oraux africains dans les programmes universitaires et les politiques de production des savoirs. Dans un contexte où les débats sur la décolonisation des connaissances occupent une place croissante, la réhabilitation critique de l'oralité apparaît non seulement comme une exigence épistémologique, mais également comme une contribution concrète à la construction d'une philosophie plus inclusive, plus dialogique et plus authentiquement universelle.

Bibliographie

- DIAGNE Souleymane Bachir, 2016. *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Albin Michel, Paris.
- DIOP Cheikh Anta, 1981. *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris.
- GOODY Jack, 1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions de Minuit, Paris.
- HADOT Pierre, 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1960, « La tradition vivante », dans Joseph Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaine*, pp. 191-230, UNESCO, Paris.
- HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1977. *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*, François Maspero, Paris.
- JAHN Janheinz, 1961. *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Seuil, Paris.
- MBITI John S., 1969. *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London.
- MUDIMBE Valentin-Yves, 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- ONG Walter J., 2014. *Oralité et écriture. La technologie de la parole*, traduction de Hervé Hiessler, Les Belles Lettres, Paris.
- PLATON, 1993. *Apologie de Socrate*, traduction de Luc Brisson, Flammarion, Paris.
- PLATON, 1993. *Phèdre*, traduction de Luc Brisson, Flammarion, Paris.
- PLATON, 1995. *Théétète*, traduction de Michel Narcy, Flammarion, Paris.

RICŒUR Paul, 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964. *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris.

TEMPELS Placide, 1945. *La Philosophie bantoue*, Lovania, Élisabethville.

VANSINA Jan, 1965. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Aldine Publishing Company, Chicago.

VERNANT Jean-Pierre, 1962. *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris.

WIREDU Kwasi, 1980. *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.