

1 2



9 0

FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE  
**COIMBRA**

LIPEM FOUDA Marie Cécile Vera

**REGARD CRITIQUE SUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINE  
À LA LUMIÈRE DE LA PENSÉE DE JEAN-GODEFROY  
BIDIMA**

Dissertação de Mestrado em Master Erasmus Mundus-EuroPhilosophie, orientada  
pelo/a Professor/a Doutor/a Diogo FERRER, apresentada ao Departamento de  
Filosofia, Comunicação et Informação da Faculdade de Letras da Universidade de  
Coimbra

Dezembro de 2021

## FACULDADE DE LETRAS

# REGARD CRITIQUE SUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINA À LA LUMIÈRE DE LA PENSÉE DE JEAN GODEFROY BIDIMA

### Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação
Título	Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA
Autor/a	LIPEM FOU DA Marie Cécile Vera
Orientador/a(s)	Doutor Diogo Ferrer, Doutor Jean-Christophe Goddard
Júri	Presidente: Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino
Vogais	Doutor Bruno Sena Martins (Arguente) Doutor Diogo Falcão Ferrer (Orientador)
Identificação do Curso	2 ° Ciclo em Filosofia
Área científica	
Especialidade/Ramo	Philosophies allemandes et française : enjeux contemporains
Data da defesa	20-12-2021
Classificação	18 valores

## **REMERCIEMENTS**

Nos remerciements vont à l'endroit de l'Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès et de Universidade de Coimbra pour la qualité de la formation reçue tout au long de notre parcours.

A l'endroit du professeur Diogo Ferrer pour l'attention et la bienveillance avec laquelle il a dirigé ce travail de recherche.

A l'endroit du professeur Jean-Christophe Goddard pour sa disponibilité, sa bienveillance et pour tous les moyens mis à notre disposition pour le bon déroulement de notre formation.

A l'ensemble du corps enseignant et administratif de l'Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès et de l'Université de Coimbra pour la qualité des enseignements dispensés et du suivi dont nous avons bénéficié;

Et à toutes les personnes qui de près ou de loin ont contribué à l'élaboration de ce travail.

## RESUMO

Perspectiva Crítica sobre a Filosofia Africana à Luz do Pensamento de Jean-Godefroy Bidima

Filósofo da contestação e do questionamento, Jean-Godefroy Bidima insere-se tão profundamente na crítica da filosofia africana que se encontra ele próprio, em um jogo de reações, incluído nos debates dessa filosofia. Ao falar sobre o estatuto próprio da filosofia africana, Bidima redefine o seu conteúdo e estabelece as bases para o seu discurso filosófico. Bidima substitui a afirmação de um africano colonizado por um africano que assume a responsabilidade. Um ser que, pela "*travessia*", logra descobrir um mundo que se revela pela experiência e que deve poder ser interpretado. Jean-Godefroy Bidima não poderia alcançar unanimidade nas posições. As críticas que lhe foram dirigidas, ora sobre a relevância das suas análises num contexto fora do continente africano, e sobre o aprofundamento da história da filosofia africana, ora sobre a facilidade com que parece apresentar a necessidade de aceitar o passado desse continente, um passado de escravidão, colonial e doloroso, ou ainda pelo desafio da originalidade da ideia de *travessia*; Jean-Godefroy Bidima, no entanto, não deixa de merecer o respeito devido ao interesse filosófico das teses que defende. As possibilidades abertas pela sua filosofia e a sua concepção de história mostram-nos suficientemente o impacto destas possibilidades e dos seus escritos sobre o homem hoje e no futuro. Pelas reações suscitadas aos seus escritos, Bidima ajuda a construir a filosofia africana.

**Palavras-Chave:** filosofia contemporânea - filosofia negro-africana - travessia - África - Tempels

## RESUME

Philosophe de la contestation et de la remise en cause, Jean-Godefroy Bidima s'insère si profondément dans la critique de la philosophie africaine qu'il se trouve par un jeu de réaction inclus lui-même dans les débats de cette philosophie. Se prononçant sur le statut même de la *philosophie africaine*, il en redéfinit les contenus et pose les jalons de son discours philosophique. À l'affirmation d'un Africain colonisé, Bidima supplée un Africain qui s'assume. Un être qui, par le biais de *la Traversée*, parvient à découvrir un monde qui se révèle à l'expérience et qu'il faut pouvoir interpréter. Jean-Godefroy Bidima ne saurait faire l'unanimité quant à ses positions. Des critiques qui lui ont été adressées, tantôt sur la pertinence de ses analyses dans un contexte extérieur au continent africain, et sur l'étude en profondeur de l'histoire de la philosophie africaine, tantôt sur la facilité avec laquelle il semble présenter la nécessité d'accepter son passé, un passé d'esclavage, coloniale, douloureux et sur la contestation de l'originalité de l'idée de *traversée*; Jean-Godefroy Bidima ne démérite cependant pas quand à l'intérêt philosophique des thèses qu'il défend. Le possible qu'il offre à travers sa philosophie et sa conception de l'histoire, nous montre à suffisance l'impact de ce dernier et de ses écrits sur l'homme d'aujourd'hui et de demain. De plus, suscitant par ses écrits des réactions il aide à construire la philosophie africaine.

**Mots clés** : philosophie contemporaine – philosophie négro-africaine – traversée – Afrique – Tempels

## ABSTRACT

Philosopher of contestation and questioning, Jean-Godefroy Bidima inserts himself so deeply into the critique of African philosophy that he finds himself through a game of reaction included himself in the debates of this philosophy. Pronouncing on the very status of African philosophy, he redefined its contents and laid the stage for his philosophical discourse. To the affirmation of a colonized African, Bidima replaces an African who assumes himself. A bieng who, through the *Traversée*, manages to discover a world that reveals itself to experience and that must be able to be interpreted. Jean-Godefroy Bidima cannot be unanimous about his positions. Criticisms that have been addressed to him, sometimes on the relevance of his analyses in a context outside the African continent, and on the in-depth study of the history of African philosophy, sometimes on the ease with which he seems to present the need to accept his past, a past of slavery, colonial, painful and on the contestation of the originality of the idea of *Traversée* ; Jean-Godefroy Bidima does not, however, demerit the philosophical interest of the theses he defends. The possibility that he offers through his philosophy and his conception of history, shows us sufficiently the impact of the latter and his writings on the man of today and tomorrow. In addition, provoking reactions through his writings, he helped to build African philosophy.

**Keywords :** philosophy contemporary– Negro-African – philosophy – *Traversée* – Africa - Tempels

## INTRODUCTION

La philosophie africaine contemporaine s'est constituée à travers la tradition de débats née autour du livre du Père Placide Tempels s'intitulant, *La Philosophie bantoue* (1945). Explorer la philosophie africaine aujourd'hui nécessite une entrée herméneutique dans cette tradition épistémologique afin d'en appréhender la teneur, la centralité et les enjeux véritables. Ainsi, dans notre cheminement nous allons la visiter. Cependant, au-delà de cette tradition de pensée murie au 20<sup>e</sup> siècle, il est impérieux de noter que, en tant que telle, la philosophie africaine possède ce que Hubert Mono Ndjana désigne comme un « autrefois, un avant-hier et un hier »<sup>1</sup>. Aussi, pour avoir une vue kaléidoscopique de cette philosophie africaine, autrement dit, une vue qui englobe l'ensemble de son mouvement historico-temporel, il nous faut revenir sur cet autrefois, cet avant-hier et cet hier. Dans cet ordre, nous pourrions mieux pointer sur l'aujourd'hui et le demain de la philosophie africaine.

A ce niveau, on conviendra que la tâche de compréhension de la philosophie africaine en général se veut lourde et exigeante. Cette exigence se densifie en considérant l'ensemble des interrogations qui surgissent dans le procès de constitution d'un « concept opératoire de philosophie africaine »<sup>2</sup>. Ainsi, nous nous concentrerons sur la philosophie africaine dans le contexte contemporain. Ce qui nous demandera de relire Tempels et son ouvrage, *La Philosophie bantoue*, œuvre sujette à controverse, tantôt rejetée, tantôt approuvée ainsi que réinterprétée. Certains l'ont taxés d'ethnophilosophie, d'autres ont remis en cause son origine, le lieu de son émergence, d'autre plus radicaux, sont allés jusqu'à nié son existence. Un philosophe cependant, africain de surcroît, semble s'inscrire dans ces débats de façon toute particulière. En effet, Jean-Godefroy Bidima, pose un regard critique face à la philosophie africaine à la suite de quoi il propose une théorie appelée à changer le *statu quo* de la philosophie africaine. Que peut-on dire de l'ensemble de ces débats? Comment s'articulent-ils dans l'histoire? Quelle est la position de Jean-Godefroy Bidima? En quoi réside la particularité de sa théorie? Quelle critique peut-on lui apporter?

Nous tenterons ici une relecture critique de la philosophie africaine à la lumière de la pensée philosophique de Jean-Godefroy Bidima. Analysant le parcours historique de celle-ci, nous visiterons les principaux axes de la philosophie africaine en convoquant d'autres éléments

---

<sup>1</sup> Hubert Mono Ndjana, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.249

<sup>2</sup> L.R.B ATTOLODE, *Le concept opératoire de philosophie africaine*, Dakar, Centre Saint Augustin, 1999

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

théorico-pratiques ayant contribué à son émergence actuelle. Nous poserons notre auteur au cœur de ces débats afin de dégager la moelle substantielle de sa pensée philosophique.



## CHAPITRE I : HISTORIQUE ET CONTROVERSES DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE.

Depuis plus d'une dizaine d'années, on note le retour de la philosophie sur les rives et rivages des savoirs africains. Un auteur comme Grégoire Biyogo soulève explicitement cette problématique de la réémergence contemporaine de la philosophie en Afrique : « [...] pourquoi après tant de siècles, se demande-t-il, l'Afrique a soudain recommencé l'activité philosophique ? »<sup>3</sup>. Plusieurs réponses peuvent être données à cette interrogation. Dans la plupart des cas, l'explication de la remontée contemporaine de la philosophie africaine met en exergue le fait tempelsien, l'évènement et l'avènement du Père Placide Tempels, qui serait l'authentique élément fondateur et fédérateur, le véritable catalyseur et l'agent vecteur. La production et la publication de son maître ouvrage, *La Philosophie bantoue*, est considérée comme le *topos* originel de la réémergence de la philosophie africaine dans l'ordre actuel. Le fait tempelsien est globalement surdéterminé dans le procès de re-initiation de la philosophie au sein du continent. Cependant, certains auteurs ne veulent pas séparer l'évènement tempelsien d'autres réalités vécues par les Africains et les Afro-américains dans les mêmes périodes. Tout en ne minimisant pas le fait tempelsien ou en ne négligeant pas l'avènement de *La Philosophie bantoue*, ils invoquent d'autres raisons, notamment le dépassement du préjugé raciste<sup>4</sup>, la quête d'autodétermination des nations africaines et le combat en vue de l'affirmation identitaire des peuples noirs. Nous nous concentrerons plutôt et principalement sur le fait tempelsien comme point focal et horizon décisif de la montée actuelle de la philosophie en Afrique.

### I- Des ruses du colonialisme à l'affirmation de Tempels.

Le débat sur la philosophie africaine a fait couler beaucoup d'encre sur le continent. Il est né à la suite de l'œuvre de Tempels, *La Philosophie bantoue*, qui y découvre une vision du monde, une métaphysique de l'être qui ne le laissa pas sans voix. A la publication de son œuvre, le père Placide Tempels ouvre la porte à l'affirmation et à la défense d'une philosophie africaine. De ce fait, son œuvre ne fera pas l'unanimité au sein du continent. C'est ainsi que Bidima qualifiera cet avènement de ruse coloniale. Afin de mieux cerner cet avènement, nous analyserons tour à tour le cheminement pré-tempelsien et l'effet Tempels dans le procès d'émergence de la philosophie africaine contemporaine.

<sup>3</sup> Grégoire Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine*. Livre II : Introduction à la philosophie moderne et contemporaine, Paris, L'Harmattan, 2006, p.39

<sup>4</sup> L.R.B. ATTOLODE, *op.cit.*

## **1- Cheminement pré-tempelsiens.**

La philosophie africaine a pris sens et consistance dans la ligne des différentes luttes pour la reconnaissance de l'identité du Négro-africain mise en *epochè* (suspension) par la Tradition philosophico-scientifique eurocentriste. Elle a émergé dans la dynamique des mouvements d'affirmation théorique et de réhabilitation historique, politique et culturel de l'être-nègre annihilé par les entreprises de réduction ontologique, épistémologique et anthropologique opérées par divers penseurs occidentaux. Les luttes idéologico-politiques et culturelles pour l'affirmation et l'autodétermination des peuples noirs, luttes animées par divers mouvements contestataires et révolutionnaires, ont contribué à la prise de conscience globale de ceux-ci quant à leurs droits et à leur dignité humaine. Elles ont permis de détrôner le préjugé raciste et participé à l'invention de la liberté en contexte local.

Entre autres mouvements, il faut signaler la *Négritude*, initiée par Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, qui se consacre à l'expression autonome des valeurs culturelles du monde noir ainsi que le *Panafricanisme*, qui veut construire la grande unité entre les Noirs de la diaspora et ceux du continent africain. Le Panafricanisme assume diverses formes. Il opère aussi en tant que mouvement et figure de la Négro-renaissance et de ses diverses constellations idéologiques, poétiques, artistiques, musicales.

L'ensemble de ces mouvements va durablement marquer la conscience sociopolitique et culturelle noire, dans sa quête d'autodétermination historique et sa volonté d'affirmation authentique dans l'espace-monde. Parallèlement à ces mouvements idéologico-politiques et culturels, une œuvre surgit dans l'histoire des savoirs en Afrique. L'auteur de celle-ci est Placide Tempels. Cette œuvre représentera l'aboutissement théorique d'un long processus d'engagement pour la liberté réelle des hommes et des femmes au sein du continent ; des êtres historiquement capturés et broyés par la Traite négrière puis le colonialisme. Elle portera concrètement à l'émergence d'une tradition de philosophie en Afrique au XX<sup>ème</sup> siècle.

## **2- L'effet Tempels dans l'émergence de la philosophie africaine contemporaine.**

Parler d'effet Tempels c'est évoquer l'apparition du livre-clou du Père Placide Tempels, *La Philosophie bantoue* (1945), et l'affirmation de son personnage sur la scène philosophique africaine ainsi que l'impact multiforme immanent à cet ordre de choses.

En tant que tel, l'effet Tempels correspond à la publication et à la large diffusion du livre de Tempels, *La philosophie bantoue* (1945). Ce livre connaît un succès exceptionnel auprès des intellectuels dans les Colonies malgré son interdiction par la Métropole. Dans le cadre de sa

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

traduction française (en 1949), Alioune Diop, le fondateur et directeur de la *Revue Présence Africaine*, en exalte la grandeur, la profondeur et la valeur heuristique<sup>5</sup>. L'effet Tempels comprend également l'ensemble des réactions idéologiques, politiques, philosophiques, critiques, suscitées par l'avènement de *La Philosophie bantoue*. Au niveau académique, elle concerne la tradition de débats instaurée dans la dynamique de l'attestation, de la réfutation et de la contre-réfutation de l'œuvre tempelsienne. Ce que Paulin Hountondji exprime en ces termes :

« Aussi curieux que cela puisse paraître, le long débat sur la philosophie africaine qui dure maintenant plus de quarante ans, se rattache, directement ou indirectement, à un petit livre publié en 1945 par un missionnaire belge, alors totalement inconnu dans les milieux philosophiques, et presque aussi inconnu dans le monde des Africanistes, le Père Placide Tempels. Le destin de cet opuscule intitulé, un peu par manière de provocation, *La philosophie bantoue*, a quelque chose d'étrange qui mérite qu'on s'y arrête. »<sup>6</sup>

En réalité, plusieurs publications et divers travaux scientifiques en philosophie africaine se rattachent de près ou de loin à l'œuvre de Tempels. Ils sont produits soit pour confirmer et compléter celle-ci. D'autres recherches vont être faites pour la corriger et même pour la remettre fondamentalement en cause ainsi que l'infirmier. Des auteurs africains et africanistes comme Marcel Griaule, Dieterlen, Alexis Kagamé produisent une pensée dans le mouvement de l'œuvre tempelsienne. Ils seront sévèrement critiqués par d'autres qui récusent à cette réflexion le statut de philosophie, notamment Paulin Hountondji et Marcien Towa.

*La Philosophie bantoue* apparaît ainsi comme une œuvre nodale pour comprendre le surgissement de la philosophie africaine contemporaine dans sa forme académique aujourd'hui sur l'échiquier continental. A partir de cet ouvrage, les recherches vont atteindre une dimension herméneutique et une profondeur épistémologique qu'elle n'aurait peut-être pas acquis autrement. Dans cette ligne, avec Ngoma-Binda, nous convenons que :

« L'avènement de *La philosophie bantoue* est, de toute évidence, un réel événement en Afrique noire contemporaine. Cet ouvrage, qui y marque le début de la production philosophique écrite d'après-guerre, a été et, à en croire Mudimbe, est encore au cœur d'une large part de la pensée africaine d'aujourd'hui. C'est de lui par conséquent que nous faisons partir l'histoire récente de la philosophie africaine..., parce que, on ne peut le nier, il est un repère capital, sinon le repère le plus important. Il a fortement inspiré les philosophies idéologiques – notamment la théorie senghorienne de la Négritude -, et il

---

<sup>5</sup> Alioune Diop, Niam M'paya ou de la fin que dévorent les moyens, Préface à *La Philosophie bantoue* de P. Tempels, Paris, Présence Africaine, 1949, troisième édition, 1995, p.7

<sup>6</sup> Paulin Hountondji, « L'effet Tempels » in *Encyclopédie philosophique universelle, Vol. I: L'univers philosophique*, André Jacob, Paris, PUF, 1989, p.1472

est au point de départ d'une production philosophique herméneutique des cultures africaines. »<sup>7</sup>

Nous savons que Tempels veut réhabiliter les Bantu en présentant la spécificité de leur être-homme et l'originalité de leur pensée : une pensée qui est différente de la pensée occidentale. Il recherche alors une pédagogie nouvelle capable de faire enraciner en profondeur le message évangélique dans l'univers bantu. Dans cette perspective, il développe une philosophie de la force vitale : l'ontologie bantu, dont l'élément fondamental n'est pas l'« être en tant qu'être » mais la « force de la vie ». En effet selon lui, la vie demeure le grand motif de tout agir essentiel des Bantu. La plus grande préoccupation reste chez eux la préservation et la conservation de cette vie. De cette façon précise, l'être est force. Les êtres sont des forces et sont hiérarchisés selon la puissance de vie et d'action.

Dans son ouvrage, *La Philosophie bantoue*, Tempels présente globalement ce que l'on peut désigner comme l'*Ontologie Bantu*. En fait, il part de notions empruntées à la philosophie occidentale pour opérer à la systématisation de la vision du monde implicite de la population Luba du Shaba auprès de laquelle il exerce la fonction de missionnaire. Il veut prouver l'existence d'une vraie philosophie dans les façons d'être, de dire et de faire des Bantu. La philosophie des bantus correspond à une ontologie. Cette ontologie demeure foncièrement différente de l'ontologie occidentale qui est statique. L'ontologie bantu est dynamique. Elle se trouve condensée dans la notion de force vitale.

En fait, selon Tempels, chez les Bantu, la notion fondamentale du concept de l'être est pensée et peut être thématisée à travers la catégorie des forces. La force est dans la pensée bantu un élément nécessaire de l'être et le concept de force reste intimement uni à la détermination structurelle de l'être. Il n'y a pas, pour les bantus, une idée de l'être séparée de l'idée de force ; et sans cet élément de force, aucun être ne peut être conçu en mode apodictique. Ici, le concept « force » est inhérent au concept « être » jusque dans la pensée la plus abstraite de la notion de l'être : l'être représente ce qui possède la force (ou mieux ce qui est déterminé par la force / ce qui se détermine en tant que force). La force n'équivaut pas à un attribut nécessaire, irréductible de l'être ; c'est la notion même de force qui substitue la notion d'être comme conçue au niveau de la philosophie occidentale. En réalité, la force ne correspond pas à une réalité adventice, accidentelle ; la force est même plus qu'un attribut nécessaire de l'être. La force c'est l'être, l'être est la force. C'est parce que tout être est force et n'est qu'en tant que force, que cette

---

<sup>7</sup> Phambu Ngoma-Binda, *La Philosophie africaine contemporaine : analyse historico-critique*, Facultés catholiques de Kinshasa ( F.C.K), R.P.A. n°21, 1994, p.43

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

catégorie de force embrasse nécessairement la totalité des êtres ou l'être en ses diverses réalisations ou manifestations : Dieu, les esprits tutélaires, les trépassés, les hommes vivants, les animaux, les plantes, les minéraux... L'être étant force, tous ces êtres apparaissent aux Bantous comme des forces<sup>8</sup>.

On retiendra que chez Tempels, la force représente l'essence même des choses. Elle n'est pas un accident. L'être se déploie fondamentalement comme force et la force correspond à l'être en tant qu'être.

Cependant Bidima a toute une autre approche de cette œuvre de Tempels. En effet, pour lui Tempels à travers son œuvre a opéré une ruse coloniale. Selon Bidima, Tempels, l'auteur de l'ouvrage *La Philosophie bantoue*, rentre dans la catégorie de ceux qui se sont souciés de l'étude des systèmes de pensées trop florissants à une époque où il était question de ce qu'est l'âme nègre<sup>9</sup>. D'après lui, les ruses du colonialisme couvraient une ethnologie raciste qui méprisait le Nègre. C'est ainsi, qu'une bonne littérature militante pour une philosophie nègre a vu le jour. Il s'agit de Hountondji, Kinyongo et J.A Smet. Pour Bidima, les Africains n'ont pas attendu Tempels pour philosopher, mais dans la traversée du 20e siècle, son œuvre a produit des polémiques et des créations théoriques inestimées<sup>10</sup>.

Arrivé à ce point, il nous sied d'affirmer que si le contexte de lutte pour la reconnaissance de l'identité du Nègre et l'affirmation des valeurs culturelles noires a été un terreau favorable à l'avènement de la philosophie africaine contemporaine, la médiation ou la transition entre l'hier et l'aujourd'hui de la réflexion philosophique africaine passe par Tempels, avec son ouvrage majeur, *La Philosophie bantoue*. Il a servi de base à un ensemble de recherches locales. Le processus se constituant dans la défense et la contestation continuées des institutions centrales et des orientations fondamentales, cette œuvre contribuera au surgissement d'un véritable penser africain aux êtres et aux choses selon la normativité épistémique et la répétitivité méthodologique des disciplines scientifiques occidentales. Il va finalement permettre l'émission ainsi qu'à la propulsion d'une philosophie en train de se constituer ; une philosophie africaine contemporaine en train de se déployer sous le double mode de la différentialité / attestabilité au plan de l'être, de la pensée comme de la parole ainsi que de l'action.

Afin de toucher du doigt les critiques formulées à l'œuvre de Tempels, il nous incombe de présenter les discours sur l'ethnophilosophie et la négritude.

---

<sup>8</sup> Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949, p.31-34

<sup>9</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 1995, p.9

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.10

## II- L’ethnophilosophie et la négritude : partisans et non-partisans.

L’ethnophilosophie et la négritude sont des courants de pensées nés à la suite d’un certain nombre de revendications par les intellectuels Noirs. Ces deux courants ont émergé dans le but de défendre une vision où le Noir ne se définit plus par rapport au Blanc mais par rapport à lui-même.

### 1- L’ethnophilosophie.

Selon Odera, l’existence de l’ethnophilosophie correspond à la volonté de démontrer l’existence d’une manière de penser proprement et uniquement africaine<sup>11</sup>.

Dans son œuvre, Placide Tempels ouvre la voie à toute une série de reconstruction et d’interprétation des traditions, coutumes et représentations des cultures africaines. Il semble donner aux africains l’occasion d’affirmer l’idée d’un dépassement de la notion de *nègre* sans culture, pour atteindre la notion de *culture nègre* et même de philosophie africaine.

Son entreprise certes ne fait pas l’unanimité mais est reçu par certains sur un terreau fertile. À sa suite, apparaissent des noms comme : Alexis Kagamé, V. Mulago<sup>12</sup>, Cheik Anta Diop, Basile-Juléat Fouda<sup>13</sup>, J. Mbiti<sup>14</sup>, F-M. Lufualabo<sup>15</sup>, B. Sine<sup>16</sup>, Alassane Ndaw<sup>17</sup>, Etc. Très vite, les plébiscitaires de l’œuvre tempelsienne se voient interpellés et contestés. Taxés de pratiquer de l’ethnophilosophie, fusent aussitôt une série de critique à leur endroit.

Dans son article « Le décollage conceptuel »<sup>18</sup> (1965), Franz Crahay remet sur la sellette la problématique de l’existence ou non de la philosophie africaine, au moment où l’œuvre de Tempels séduit toute une génération d’intellectuels locaux et pose grandement question à d’autres. Crahay dénonce radicalement les erreurs et confusions de Tempels. Selon lui, ce que ce dernier se propose de présenter au public comme une philosophie ne l’est pas. Une philosophie ne saurait exister sur le mode implicite, irrationnel, comme l’est cette « philosophie » que les Bantu eux-mêmes ne savent exprimer, au dire même de Tempels. Il n’existe point de philosophie bantou au sens informé et scientifique du terme. Crahay fixe les

<sup>11</sup> Issiaka-Prosper L. Lalèyê, *20 questions sur la philosophie africaine*, Saint-Louis, Editions Xamal, 2003, p.160

<sup>12</sup> Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme. L’union vitale bantu face à l’unité ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965.

<sup>13</sup> Basile-Juléat Fouda, *La philosophie africaine de l’existence*, Thèse, Lille, 1967

<sup>14</sup> John Mbiti, *Religions et philosophie africaine*, traduit de l’anglais par C. Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972

<sup>15</sup> F-M. Lufualabo, *Vers une théodicée bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965.

<sup>16</sup> Babacar Sine, « Ethnophilosophie, philosophie et identité africaine », in : *Présence Africaine*, n° 104, 1978.

<sup>17</sup> Alassane Ndaw, « Peut-on parler d’une pensée africaine ? », in : *Présence Africaine*, 1966, n°58, pp.32-46.

<sup>18</sup> Franz Crahay, « Le décollage conceptuel : Conditions d’une philosophie bantoue » in *Diogène*, n°52, octobre-décembre, 1965, p. 61-84

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

conditions nécessaires à l’instauration d’une tradition philosophique en Afrique, notamment : la présence d’un personnel philosophique qualifié ; l’ouverture obligée à des leviers ; l’inventaire des valeurs à sauver, notamment les symboles ; l’opération de décollage conceptuel (qui correspond à l’abandon du mythe et à l’entrée dans l’âge de la rationalité critique). Cette critique systématique de Crahay sera une sorte de pont-levis philosophique pour les critiques ultérieures. Un auteur comme Eboussi-Boulaga, sans la reprendre, questionne aussi de manière radicale *La Philosophie bantoue*.

Dans son article, « Le Bantu problématique »<sup>19</sup>, Eboussi-Boulaga remet rigoureusement en cause le projet tempelsien d’une philosophie localisable dans l’aire culturelle bantou. Il récuse la méthodologie et la thématique de Tempels. Dès les premières phrases de l’article, Fabien Eboussi Boulaga donne le ton de la critique et les raisons qui, selon lui, ont poussé Tempels à écrire *La philosophie bantoue*. Il est question à la fois de briser un prétendu monopole spirituel des Occidentaux, de mener une lutte pour conquérir une place sous le soleil de la raison pour les Africains, ou tout simplement, l’enjeu est la reconnaissance efficace de l’homme par l’homme. Aussi, écrit-il ces phrases saisissantes :

« Voici vingt ans, un livre révélait au monde que le bantou était le Monsieur Jourdain de la philosophie : il en faisait sans le savoir. « Philosophie bantoue ! » Au tour de cette surprenante alliance de mots, de confuses batailles se livrèrent. A travers la défense dogmatique d’un monopole spirituel des uns et la lutte désespérée des autres pour conquérir leur place au soleil de la raison, nous discernons sans peine l’enjeu majeur de notre temps : la reconnaissance de l’homme par l’homme, le commencement de la fin des temps barbares où l’autre était nécessairement un animal étrange à face humaine, un ennemi au lieu d’un partenaire pour la même aventure. »<sup>20</sup>

Pour Eboussi, aussi bien le camp des Occidentaux que celui des partisans d’une philosophie bantoue, sont mus par un double mensonge, une équivoque qu’ils exploitent chacun pour son propre compte. C’est Tempels qui, avec la notion de force, arrache une certaine métaphysique bantou à la nuit et au silence, qui oppose l’harmonie de la hiérarchie des forces à tous les systèmes de pensée dont l’Occident s’enorgueillit, et qui présente son ouvrage comme « un brevet et une garantie d’humanité »<sup>21</sup>. D’autres ont vu dans l’œuvre de Tempels un moyen d’avoir accès à l’âme noire, à la mentalité bantoue rendue désormais accessible. La notion de force vitale a connu tellement d’avatars, selon Eboussi qu’il faut l’examiner de plus près. On a voulu voir en elle le sésame magique permettant d’avoir accès à la fabuleuse « âme africaine ». L’objectif d’Eboussi quand il écrit ce texte, est de dissiper le brouillard de l’équivoque jaillie

---

<sup>19</sup> Fabien Eboussi-Boulaga, « Le Bantu problématique », in *Présence Africaine*, n°66, Paris, 1968, pp.4-40

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 6.

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

autour de la fameuse *Philosophie bantoue*. La notion de force, comme celle de l'être est univoque chez Tempels, mais une univocité qui ne tarde pas à éclater en équivocité, en un dédoublement qui en fait une notion bâtarde, contradictoire. Eboussi note bien les difficultés liées à ce dédoublement dans lequel la force dit aussi bien Dieu que les hommes, les animaux, les végétaux et les minéraux, que les individus singuliers. La force recouvre tout, mais en même temps, elle sert de critère de distinction des êtres, les uns des autres. La substitution de la force à l'être est ambiguë et contradictoire, elle ne peut avoir un sens que si elle désigne une identité dialectique, supposant un processus d'identification. Or, note Eboussi, un tel processus n'existe pas chez Tempels, « la conséquence en est que les Bantous de Tempels en mauvais platoniciens rejettent le sensible hors de l'être. L'auteur sera en peine de rendre compte de leur connaissance de la nature ; en fait il dénierait au primitif cette science du concret qu'on lui reconnaît aujourd'hui.<sup>22</sup> Chez le primitif de Tempels, la connaissance de la nature n'est qu'approximation et supposition. »<sup>23</sup>

Quant à l'ontologie, Fabien Eboussi Boulaga critique le fait que Tempels ait fait découler l'ensemble de ce que les Bantu sont et font de leur ontologie de la force. Il écrit : « (...) il faut voir comment une ontologie de la force n'est pas simplement une contradiction formelle dans les termes, mais qu'elle est réellement impossible, et qu'en outre elle ne peut fonder immédiatement ni la morale, ni le droit. »<sup>24</sup> Et la question se pose de savoir en quoi réside l'originalité de la philosophie de la force par rapport à la philosophie grecque de l'être, alors que quand Tempels veut articuler ce qui distingue l'ontologie des bantou, il le projette sur fond d'être.

Eboussi montre, par l'absurde, la non-opérationnalité de la distinction tempelsienne de la philosophie bantou et de la philosophie non-bantou. Partant des affirmations scolastiques selon lesquelles « *Agere sequitur esse* » et « *Omnis substantia propter seipsam operatur* », qui expliquent la nature dynamique de l'être et son être acte, Eboussi spécifie ce en quoi consiste l'erreur de Tempels : « L'erreur de Tempels est d'avoir posé la convertibilité de l'être et de l'agir, d'avoir ignoré la priorité logique de l'existence qu'il présuppose, lorsqu'il affirme : 'la force, c'est l'être'. Le mystère de l'être est de pouvoir se dissocier sur fond d'existence, de devenir autre que ce qu'il est. L'illusion de la force, c'est de ne pouvoir devenir son autre : elle

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.13

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 17.



ignore la négativité. La force est refus de discours, elle est muette et brutale, elle n'articule rien. (... »<sup>25</sup>

L'œuvre ligne tracée par Crahay et Eboussi-Boulaga, des voies radicales s'élèvent contre l'œuvre tempelsienne et ses prolongements. On peut citer Paulin Hountondji<sup>26</sup> et Marcien Towa<sup>27</sup>. Ces auteurs sont très sévères face à l'entreprise d'interprétation des pensées et des formes symboliques traditionnelles locales. Ils rejettent tout discours, toute production à visée philosophique qui s'articule sur des données africaines (traditions, coutumes, littérature orale, etc.), quel que soit leur degré de conceptualisation. Ils en contestent le statut théorique et la méthodologie. Ils s'insurgent également contre la prétention de tels discours à parler au nom des Africains, en leur privant de parole et en les manipulant. Cette entreprise qu'ils considèrent comme hybride, à mi-chemin entre l'ethnologie et la philosophie, ils la qualifient d'« ethnophilosophie », pour marquer sa distance avec la philosophie authentique. A cet effet, le philosophe camerounais Marcien Towa déclare :

« Au lieu d'adopter à leur endroit l'attitude de détachement scientifique, les auteurs en quête d'une philosophie africaine spécifique leur confère une valeur normative relativement à la vérité ou à l'action. Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'Occident peut se vanter d'une brillante tradition philosophique. Mais l'occidental qui a reconnu l'existence de cette tradition et qui en a même saisi le contenu, n'a pas encore commencé à philosopher. La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seule droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu. »<sup>28</sup>

Or, selon l'auteur, les manières de présenter les pensées traditionnelles africaines ne relèvent ni de la véritable philosophie, ni de l'ethnologie pure, elles sont ethnophilosophiques. L'ethnophilosophie apparaît ainsi à Towa comme une voie de facilité qui fait l'économie à la fois des techniques et des méthodes d'enquête ethnologiques et de la discussion philosophiques des idées et des valeurs mises en avant, et tout ceci, au nom de l'africanité.<sup>29</sup> C'est pourquoi le

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>26</sup> Paulin Hountondji, *Sur la « Philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, F. Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1977

<sup>27</sup> Philosophe du Cameroun, Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, coll. « Point de vue 8 », 1971

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 29-30

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.32.

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

jugement de Towa est sans appel : l'ethnophilosophie, aboutissant à des impasses innombrables, est une activité stérile truffée de dogmatisme aux idées figées susceptibles d'aucun développement.

Pour le philosophe béninois Paulin Hountondji, l'affirmation de l'existence d'une philosophie collective tapie derrière la culture est ni plus ni moins un mythe<sup>30</sup>. Il précise que la rigueur scientifique veut qu'on ne projette pas arbitrairement un discours philosophique derrière de produits du langage qui se donnent eux-mêmes expressément pour autre chose que de la philosophie.<sup>31</sup> Dans son texte « Histoire d'un mythe », paru dans *Présence Africaine* de 1974, consacré à la critique de l'œuvre de Tempels et des tempelsiens, Paulin Hountondji rejette d'emblée toute assimilation des visions du monde à la philosophie et le danger de prendre la philosophie en une acception vulgaire<sup>32</sup>. Ce à quoi a donné naissance la littérature de Tempels et des tempelsiens, c'est un mythe, plus précisément, le mythe de la philosophie africaine.

Selon lui, *La Philosophie bantoue* de Tempels reste un discours qui met le Noir qu'il prétend défendre en marge, car il ne reconnaît en lui, ni un locuteur, ni un interlocuteur valable. Il n'a aucun moyen d'être conscient de sa philosophie présupposée. C'est pourquoi, pour lui, le livre reste hétérogène aux Noirs, il est un livre d'Européen destiné à d'autres Européens. Les Bantous de Tempels n'ont alors aucune part au débat théorique qui s'instaure sur leur dos, ils ne servent que de prétexte à ce débat de coloniaux. En outre, le livre, de son propre aveu, avait un but politique bien précis, celui de faciliter la maîtrise pratique des ressorts psychologiques du Noir et, partant, la domination coloniale elle-même.<sup>33</sup> Ainsi, *La philosophie bantoue* de Tempels ouvre un débat étranger aux Bantou et sert des intérêts étrangers aux Bantou.

D'après Hountondji, ce qu'il faut faire, tout en rendant justice aux ethnophilosophes qui voulaient lutter contre l'impérialisme occidental, c'est de renoncer à penser que la philosophie ou la science africaine sont derrière nous et prêtes à être exhumées, mais qu'elles sont devant nous et que nous devons les créer. Il déclare : La philosophie africaine, pas plus qu'aucune autre philosophie, ne saurait être une vision du monde collective. Elle n'existera comme philosophie que sous la forme d'une confrontation de pensées individuelles, d'une discussion, d'un débat.<sup>34</sup>

De ce fait, Jean-Godefroy Bidima relève que les critiques peuvent se classer en trois rubriques : l'évaluation historico-empirique, l'examen idéologique et l'analyse

<sup>30</sup> Issiaka-Prosper L. Lalèyê, *Op.cit.*, p.156.

<sup>31</sup> Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogène*, n°71, Paris, 1970, (pp.120-140), p.134

<sup>32</sup> Paulin Hountondji, « Histoire d'un mythe », in *Présence africaine*, n° 91 (1974), p. 3.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 12.

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

méthodologique<sup>35</sup>. S'agissant de l'analyse méthodologique, Bidima affirme que : a) Tempels échoue, car il étend ce qui n'était valable que chez les Baluba sur tous les Noirs Africains ; b) La critique idéologique ; le père Tempels veut duper les Bantous en les gratifiant d'une philosophie qui sert de pierre d'attente au passéisme, à la passivité et à la conversion.<sup>36</sup> Pour Bidima, la critique méthodologique est chez Eboussi, Towa, Hountondji, mais elle vient d'abord de Franz Crahay qui préconise un « décollage conceptuel » à l'ethnophilosophie. L'ethnophilosophie a répliqué à travers Hebga, estimant que toute philosophie étant fille de son « ethnos » est inévitablement ethnophilosophique<sup>37</sup>. Le philosophe sénégalais Pathé Diagne pense que toutes les critiques de l'ethnophilosophie sont des « europhilosophies »<sup>38</sup>. Pour Bidima, l'ethnophilosophie garde toute son importance. En effet, elle signale aux philosophes africains de se mêler des autres sciences humaines sans les ignorer ou discréditer.<sup>39</sup> Une telle interdisciplinarité, d'après lui, fera prendre conscience des limites du discours philosophiques.

Une autre tradition critique en philosophie africaine prend corps dans le sillage marxisme avec des auteurs comme Mbargane Guisse, Niamkey Koffi, Olabiyi Babalola Yai...

Ceux-ci s'élèvent contre les exagérations de la critique de l'ethnophilosophie et récusent l'élitisme en philosophie africaine. Ils exaltent la philosophie populaire, la philosophie des masses africaines opprimées et épuisées par divers maux. Ces auteurs marxisants affirment que la philosophie n'est pas l'apanage d'une ère culturelle ni l'exclusivité d'une tradition scripturaire. Elle peut être vécue et partagée par les masses humaines d'un peuple ou d'un groupe donné, ethnique ou national. Elle est coulée dans les mythes, les contes, les attitudes, les visions, les conservations quotidiennes, etc. Meinrad Hebga, sans reprendre l'orientation marxiste de cette contre-critique rejette aussi, de façon rigoureuse, la pensée de Towa, Hountondji et apparentés. Dans son article, « Eloge de l'ethnophilosophie »<sup>40</sup>, il indique les faiblesses de la critique, au total décevante et outrancièrement simpliste, que ceux-ci exercent contre ce qu'ils nomment de manière péremptoire « ethnophilosophie ». De fait, il trouve absurde la distinction que ces pourfendeurs et jeunes historiens établissent entre « philosophie » (la leur) et « ethnophilosophie » (celle des autres). Hebga montre qu'en fait, « philosophes » et « ethnophilosophes » africains se trouvent logés à la même enseigne. Traiter Tempels avec désinvolture et mépris comme le font beaucoup de ceux qui lui doivent l'éveil à la philosophie, c'est faire preuve d'ingratitude. Il est grand par le fait que nombre de penseurs en Afrique se

<sup>35</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.14

<sup>36</sup> *Idem*

<sup>37</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.15

<sup>38</sup> *Idem*

<sup>39</sup> *Idem*

<sup>40</sup> Meinrad Hebga, « Eloge de l'ethnophilosophie », Paris, *Présence Africaine*, 1982, n°123, 20-42

définissent en fonction de lui et l'élèvent au rang de signe de contradiction.

A souligner que dans la dynamique de la contre-critique de l'ethnophilosophie, surgit une tendance plus efficiente et plus prospective en philosophie africaine contemporaine. Elle prend grandement en compte les problèmes cruciaux que traversent les populations africaines. Il s'agit de la philosophie africaine du développement. Ses recherches s'articulent autour de l'applicabilité et de l'utilité de la philosophie en contexte local. Elles ont pour thème central le développement économique et social du continent. Elles veulent réaffirmer fermement la fonction traditionnelle de la philosophie en tant que conscience critique de l'humanité. Cette fonction, qu'elle soit théorique ou pratique, vise un seul but et poursuit un seul intérêt : le développement et l'élévation de la conscience. Dans cette orientation, on trouve des penseurs comme Laurent Akunde, Njoh-Mouelle et plusieurs philosophes de la République Démocratique du Congo. Elie Henri Ngoma-Binda, dont les perspectives personnelles rejoignent la pensée du développement de l'Afrique, l'élargit en direction d'une réflexion sur l'authenticité du discours et de la pratique philosophique en Afrique. Cette authenticité passe par la création de modèles culturels qui respectent l'intégrité de l'Afrique tout en s'ouvrant à l'Occident.

## **2- La négritude.**

Les principaux théoriciens de la négritude sont Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor. La négritude promeut la splendeur de l'âme noire et la valeur de la civilisation négro-africaine. Elle apparaît comme un mode de réaction à une situation donnée et comme un contenu ou mieux une essence, à savoir : L'ensemble des valeurs culturelles du monde noir<sup>41</sup>. Elle a pour mission de restituer à l'histoire ses vraies dimensions. Elle veut donner un sens positif à l'existence historique des Négro-africains et contribuer à l'affirmation de leur civilisation. En fait, pour ses pères fondateurs, la Négritude correspond à une arme de combat pour l'ensemble des Noirs. Elle poursuit un objectif fortement idéologique qui consiste en ceci :

« [...] Mettre à la disposition des intellectuels africains un instrument de lutte idéologique pour la défense et la revalorisation de l'homme africain opprimé de tout côté. Pour qu'ayant pris conscience de cela, ils soient capables, à leur tour, de contribuer à l'édification de la société universelle. La société de demain où chaque peuple apportera sa pierre à la construction de l'édifice commune<sup>42</sup> ».

---

<sup>41</sup> Louis-Vincent Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Université de Dakar, Dakar, 1965, p.25

<sup>42</sup> Simon Obanda, *Re-création de la philosophie africaine : rupture avec Tempels et Kagame*, Peter lang, 2002 p.61

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

D'après Bidima, la publication de Tempels avait trouvé le mouvement de la négritude. C'était alors une revendication nationaliste contre les justifications politiques, économiques et culturelles de la colonisation, il était donc question de revaloriser l'Afrique<sup>43</sup>. Ses partisans insistaient alors sur les productions culturelles du continent. Les protagonistes tels que Aimé Césaire, L. G. Dumas et L.S. Senghor opèrent un retour aux sources. Ainsi, Tempels en revalorisant la culture bantoue continuait cette œuvre. En outre, l'œuvre de Tempels fut relayé par les Européens et Africains qui présentaient aux yeux du monde la sagesse et les philosophies africaines<sup>44</sup>.

Conditionnement politiques ou vellétés idéologiques, l'affirmation d'une philosophie africaine n'est pas admise par ces penseurs dits « non-partisans » mais aussi taxée de prolongement colonialiste par bon nombre d'entre eux. L'un des plus critiques à son égard reste sans doute Aimé Césaire. Il critique avec une ironie cinglante l'interprétation faite par Tempels de l'ontologie bantou :

« La pensée des Bantous étant ontologique, les Bantous ne demandent de satisfaction que d'ordre ontologique. Salaires décents ! Logements confortables ! Nourriture ! Ces Bantous sont de purs esprits, vous dis-je : 'Ce qu'ils désirent avant tout et par-dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique ou matérielle, mais bien la reconnaissance par le Blanc et son respect, pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine'.

En somme, un coup de chapeau à la force vitale bantoue, un clin d'œil à l'âme immortelle bantoue. Et vous êtes quitte ! Avouez que c'est à bon compte !

Quant au gouvernement, de quoi se plaindrait-il ? puisque, note le R.P Tempels, avec une évidente satisfaction, 'les Bantous nous ont considérés, nous les Blancs, et ce, dès le premier contact, de leur point de vue possible, celui de leur philosophie bantoue' et 'nous sont intégrés, dans leur hiérarchie des êtres-forces, à un échelon fort élevé'.

Autrement dit, obtenez qu'en tête de la hiérarchie des forces vitales bantoues, prenne place le Blanc, et le Belge singulièrement, et plus singulièrement encore Albert ou Léopold, et le tour est joué. On obtiendra cette merveille : le Dieu bantou sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantou qui osera y porter la main<sup>45</sup> ».

En d'autres termes pour Aimé Césaire, la philosophie africaine ouverte par Tempels n'est rien d'autre qu'une diversion. Cette diversion s'exprime dans une volonté de troubler et de diversifier les champs d'intérêt de l'homme Noir afin qu'il oublie de se concentrer sur son vécu dans l'aujourd'hui. Omettant les questions de développement, de colonisation il se projette dans un débat interminable autour du sens de la philosophie africaine.

---

<sup>43</sup> Jean-Godefroy Bidima, *op.cit.*, p.13

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> A. Césaire, *Discours sur le Colonialisme*, Paris, Présence Africaine, (1950) 1976, p.37

L'analyse politique que fait Césaire des écrits de Tempels ne laisse aucune place au doute et fait voir la fonction idéologique de diversion que porte cette œuvre. Il précise cependant dans une note, qu'il s'en prend non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire<sup>46</sup>. Là est le véritable problème qui heurte l'esprit d'un intellectuel soucieux de conduire la notion de philosophie dans un contexte favorable à son émergence. D'ailleurs, Paulin Hountondji commente cette critique de Césaire ainsi :

« La critique de Césaire pourrait se résumer en un mot : La philosophie bantoue est une tentative de diversion. Elle détourne l'attention des problèmes politiques fondamentaux des peuples bantous pour la fixer à un niveau fantasmatique, décalé par rapport à la réalité brûlante de l'exploitation coloniale. Le respect de la 'philosophie' et des valeurs spirituelles bantoues, dont Tempels fait le remède universel à tous les maux du Congo alors belge, est d'une abstraction étonnante (ou plutôt parfaitement compréhensible eu égard à l'appartenance politique de l'auteur) par rapport à la situation historique concrète du pays. (...) Le penseur humaniste se démasque ainsi comme un véritable gardien de l'ordre colonial, et ses fumeuses abstractions, comme des moyens très concrets au service d'une politique elle-même concrète : la sauvegarde de la domination impérialiste »<sup>47</sup>.

C'est dans ce contexte de domination coloniale, que les voix de la négritude se sont élevées avec courage afin de créer, de leur plume, un espace de subversion créatrice. C'est pourquoi la négritude est donc à appréhender avant tout comme une pensée réactionnaire – décoloniale – affirmant la noblesse morale et civilisationnelle qui leur est niée.<sup>48</sup> Bien qu'on puisse lui faire quelques critiques, la négritude jouera un rôle fondateur en Afrique francophone dans la déconstruction épistémique des mythes de l'Occident sur sa propre grandeur, en même temps qu'elle joue un rôle de premier plan dans l'expression d'une nouvelle conscience nationaliste qui débouchera, quelques années plus tard, sur les Indépendances<sup>49</sup>.

Pour Delphine Abadie, « contextualisée, on pourrait sans doute pardonner à la négritude sa difficulté à sortir du territoire épistémique de la différence radicale si celle-ci ne s'était pas, après les Indépendances, figée en une esthétique normative à l'aune de laquelle juger l'« africanité authentique » des autres contributions intellectuelles africaines et de l'identité politique. »<sup>50</sup> Par ailleurs, Kavwahirehi pense que « si la négritude qui se voulait un cri contre le mythe du nègre sauvage par l'affirmation et l'illustration des valeurs culturelles qui

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>47</sup> Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *op.cit.*, p.126

<sup>48</sup> Delphine Abadie, *Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique : une utopie postcoloniale*, Thèse de doctorat de philosophie, Université de Montréal, Montréal, Janvier 2018, p.97

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Idem.*

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

témoignaient de son humanité a pu secouer les mythes de l'impérialisme culturel occidental, elle a aussi produit [...] un autre mythe castrateur : l'unanimisme racial. »<sup>51</sup>

Finalement, la négritude marque la volonté d'émergence culturelle des Noirs et leur désir de présence au rendez-vous universel du donner et du recevoir.

### III- Panafricanisme et consciencisme.

Tout comme l'ethnophilosophie et la négritude, le panafricanisme et le consciencisme souhaitent la réhabilitation de la conscience du peuple Noir par lui-même, en militant pour l'unité africaine et la souveraineté du continent et de la diaspora noire.

#### 1- Le panafricanisme.

Le mouvement panafricaniste forgea une grande théorie avec l'appui remarquable de William Edward Burghardt Du Bois<sup>52</sup>. En effet, il initia l'idée de congrès panafricain dont l'un des objectifs était d'obtenir le respect du principe de *self-determination* (« autodétermination ») pour les Africains. Selon Irele, « ses activités politiques étaient inspirées par un nationalisme culturel qui reposait sur une conception de l'Afrique comme la nation spirituelle des Noirs »<sup>53</sup>. Le premier congrès panafricain se tint en 1919 à Paris.<sup>54</sup> Le principe de self-determination a été défini dans une des déclarations au cinquième congrès panafricain, organisé entre autres par le militant panafricaniste de Trinidad, George Padmore, tenu en 1945 à Manchester, et auquel participèrent plusieurs représentants africains, notamment Kwame Nkrumah et Jomo Kenyatta, respectivement futur président du Ghana et du Kenya indépendants.<sup>55</sup> Ce principe d'autodétermination a été formulé dans « le message à tous les travailleurs coloniaux, paysans et

---

<sup>51</sup> Kavwahirehi, K., *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Vol. 4). Amsterdam, New York: Rodopi, 2006, p.53

<sup>52</sup> William Edward Burghardt DU BOIS (1868-1963) est un historien, sociologue et « Père du Panafricanisme », U.S.A. Du Bois est né à Great Barrington, aux Massachusetts, Etats-Unis, le 23 février 1868. Il a fait ses études aux universités de Fisk à Nashville, de Harvard et Berlin (1892-1894). Il fut le premier Noir à être élu membre de l'Institut des Arts et des Lettres des Etats-Unis. Bien qu'il eût pensé que pour résoudre ses problèmes le Noir vivant aux Etats-Unis ne devrait pas émigrer, en l'occurrence retourner en Afrique, mais plutôt s'intégrer avec les autres citoyens américains, Du Bois visita l'Afrique dans les années 1920 et sera invité au Ghana par Kwame Nkrumah en 1961 pour aider à la rédaction d'Encyclopaedia Africana (« L'encyclopédie africaine »). Il mourra au Ghana, naturalisé citoyen ghanéen, le 27 août 1963.

<sup>53</sup> Francis Abiola Irele, *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala, 2008, p.69.

<sup>54</sup> Ces congrès panafricanistes se sont tenus à intervalle irrégulier : le premier à Paris en 1919 ; le deuxième à Londres, Bruxelles et Paris en 1921 ; le troisième à Londres et Lisbonne en 1923 ; le quatrième à New York en 1927 ; et le cinquième et le dernier à Manchester du 13 au 21 octobre 1945. Cependant, il convient de noter que le juriste Trinidadais **H. Sylvester-Williams** convoqua à Londres – où il exerçait sa profession libérale – une conférence *Panafricaine*, qui ne réunit que des représentants des Antilles, des Noirs vivant en Grande-Bretagne et des peuples de couleur d'Amérique. Cette conférence est considérée comme le précurseur des congrès panafricains du Dr Du Bois. C'est elle qui introduisit le néologisme *Panafrican* (« Panafricain ») dans les dictionnaires.

<sup>55</sup> George Padmore (ed.), *History of the Pan-African Congress* (London: The Hammersmith Bookshop Ltd; 1ère éd. 1947; 2è éd. 1963). Voir aussi <http://www.etext.org/Politics/MIM/countries/panafrican/pac1963.pdf.org>

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

intellectuels » comme suit : « Nous croyons au droit de tous les peuples à se gouverner eux-mêmes. Nous affirmons le droit de tous les peuples coloniaux à contrôler leur propre destinée. Toutes les colonies doivent être libérées du contrôle impérialiste étranger qu'il soit politique ou économique. »<sup>56</sup>

Le panafricanisme veut former, par-delà les différents découpages du continent africain, la grande unité africaine (linguistique, culturelle, économique, politique). Cette unité est panafricaine, c'est-à-dire qu'elle touche à l'ensemble de l'Afrique. Le panafricanisme vise l'unité de la race noire comme source de la force qui va conduire celle-ci à l'indépendance, à la liberté et à la dignité. Il combat pour restaurer la dignité et la souveraineté du continent et de la diaspora noire. Il veut libérer les peuples noirs des diverses formes d'oppressions qui, même après la fin de l'esclavage et l'avènement des indépendances, continuent de les accabler. Il s'attèle autrement à la construction de l'humanité à partir des valeurs culturelles négro-africaines.

Bidima affirme que ce mouvement aura un rapport au temps se résumant à la restauration du passé et à l'émergence d'un présent libre par l'unité<sup>57</sup>. Le vouloir-vivre et la volonté-de-puissance structurent l'éthique du panafricanisme<sup>58</sup>. En effet, le panafricanisme « vise un vouloir-vivre revalorisant qui est autogestion, reconquête culturelle, maîtrise matérielle et action politique »<sup>59</sup>. Pour Appiah, le panafricanisme est trop lié à une vision du monde fondée sur la communauté raciale<sup>60</sup>. Il souligne le danger, après le nazisme, de baser la solidarité sociale sur la notion de race<sup>61</sup>. Néanmoins, pour le nigérian Okolo, le panafricanisme garde toute son actualité, car, ses idéaux de former une volonté politique africaine pour-soi restent des urgences face à l'impuissance et la pauvreté ambiantes de l'Afrique<sup>62</sup>. Bidima estime que : « s'il faut bien déplorer le rôle du « Noir moteur de l'histoire » que traînent certains courants du panafricanisme, il urge de reconsidérer l'idéal panafricaniste de solidarité sociale qui manque aujourd'hui en Afrique<sup>63</sup>. D'après lui, le problème n'est plus comment unir l'Afrique, mais comment instituer de nouvelles solidarités dans une Afrique dissensuelle ? Comment maintenir l'exigence de liberté et de paix dans une société

---

<sup>56</sup> «The delegates of the Fifth Pan-African Congress believe in the right of all Peoples to govern themselves. We affirm the right of all colonial peoples to control their own destiny. All colonies must be free from foreign imperialist control, whether political or economic». Voir Padmore, *History of the Pan-African Congress*, 1.

<sup>57</sup> Jean Godefroy Bidima, *op.cit.*, p.16

<sup>58</sup> Okolo Chuckwudum, *African social and political philosophy*, Nsukka, Falladu, 1993, p.151 et s.

<sup>59</sup> Jean Godefroy Bidima, *op.cit.*, p.17

<sup>60</sup> Anthony Appiah, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, Oxford University Press, 1992, p.16-17

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 5

<sup>62</sup> Okolo Chuckwudum, *op.cit.*

<sup>63</sup> Jean-Godefroy Bidima, *op.cit.*, p.17



LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

multivoque ? »<sup>64</sup> De ce fait, le panafricanisme serait non plus l'unificateur, mais à court terme, la volonté pour les Nègres de s'asseoir, de se regarder, de s'apprécier et de s'écouter.

Déjà *l'African personality* professée avec force par divers intellectuels négro-africains dont Edward Blyden, recèle l'ethos pan-nègre. La défense et la promotion de la race noire qui focalise son discours et son action, participe au combat idéologico-politique de libération des peuples noirs à travers le monde. De façon spécifique, l'idéal panafricaniste sera porté par des personnalités comme Booth, John Chilembwe, William Burdharat Dubois, Marcus Aurelius Garvey, Salomon Kumalo, Price-Mars, Navuma Tembula, Williams Monroe Trotteur, Booker Taliane Washington, Sylvester Williams... Celles-ci organisent des Congrès puis des Conférences qui, à terme vont contribuer – en Afrique -, à la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.) transformé aujourd'hui en Union Africaine (U.A.). Les idées majeures qui se dégagent des premiers Congrès du panafricanisme furent synthétisées en neuf points par C. Legum. A la suite de Van Parys et de Simon Obanda, nous les présentons ainsi qu'il suit : « L'Afrique aux africains ; Les Etats-Unis d'Afrique ; Renaissance d'une morale et d'une culture africaine/remplacement du tribalisme de papa par un nationalisme africain/Rénovation africaine de l'économie/ Foi dans la démocratie / Rejet de la violence / Solidarité mondiale / Neutralité positive »<sup>65</sup>.

Sur le continent noir, le panafricanisme connaîtra une destinée assez différente selon les penseurs du panafricanisme. De tous, nous retiendrons l'œuvre de Kwame Nkrumah. C'est lui qui a importé l'idée de panafricanisme et est le premier, sur le continent africain, à avoir lutté de toutes ses forces pour voir se réaliser cet idéal panafricaniste.

## **2- Le consciencisme.**

Kwame Nkrumah est d'origine ghanéenne. Il a fait ses études à Londres et aux Etats-Unis. C'est aux Etats-Unis qu'il entre en contact avec les milieux révolutionnaires noirs américains, spécialement ceux de l'université de Lincoln dans laquelle il a fait ses propres études. De là, il a acquis l'idée que la liberté est la valeur suprême que les Noirs d'Afrique doivent réaliser. C'est pourquoi il participe à plusieurs Congrès organisés par des Noirs et qui visent à rendre réelle cette idée de liberté qu'ils se sont formés. Déjà, on le voit en 1945 à Londres au cinquième Congrès panafricain où il assume le rôle de secrétaire. Rentré dans son pays, la Gold Coast (Ghana) en 1947, Kwame Nkrumah commence dès 1948 une lutte politique

---

<sup>64</sup> *Idem*

<sup>65</sup> Stève Gaston Bobongaud, *Cours d'histoire de la philosophie africaine*, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, 2017, p. 40

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

qui mènera son pays à l'indépendance en 1957. Il devient le premier président du Ghana. Il a joué un rôle très important dans la création de l'OUA. Il est renversé par l'armée le 25 février 1966 alors qu'il était en visite officielle à Pékin et à Hanoi (Vietnam).

Dès 1946 déjà, dans *Towards Colonial Freedom*<sup>66</sup>, K. Nkrumah exprime ses principales idées qui veulent transformer l'idée de panafricanisme en réalité. Comme homme politique, K. Nkrumah ne considère plus seulement le panafricanisme comme une idée livresque ou révolutionnaire dans le cercle des intellectuels africains, mais comme quelque chose à réaliser au moyen du pouvoir d'Etat. C'est pourquoi le panafricanisme connaîtra un destin étrange, celui qui le lie aux nationalismes, à l'action politique. Nkrumah voulait donc passer par le nationalisme pour réaliser son rêve, son idéologie, celle de former une idéologie africaine moderne, l'idéologie panafricaniste visant à l'établissement des Etats-Unis d'Afrique qui réaliseraient l'aspiration africaine à la liberté totale.

Dans la pensée de Kwame Nkrumah, le panafricanisme ne pouvait être achevé que dans l'avènement d'une Afrique véritablement unie. Le panafricanisme devenait ainsi, grâce à l'unité de l'Afrique à réaliser, l'idéologie africaine par excellence, une idéologie qui devenait réalité, « c'est l'Afrique devenue une société avec une entière connaissance de soi, une totale conscience de sa situation rehaussée au niveau des aspirations. Bref, une Afrique unie, libre dans sa totalité comme dans ses individus »<sup>67</sup>. La devise qui exprime cette passion de Nkrumah est *Africa must unite* et cette unité impérative ne peut se réaliser que par une doctrine théorique universelle en Afrique, une doctrine d'application universelle. Et c'est à la philosophie qu'il demande de réaliser cette tâche de mettre sur pied cette doctrine qui se réalisera dans l'avènement des Etats-Unis d'Afrique.

Mais Kwame Nkrumah se rendra compte que son rêve est d'application difficile en Afrique où le socialisme scientifique n'a aucune racine. C'est pourquoi, dès 1962, le président ghanéen cherchera de manière personnelle et critique une doctrine qui convienne vraiment à l'Afrique entière. Cette doctrine sera le consciencisme, cette dernière est *une philosophie* « destinée à élaborer un message socialiste universaliste au niveau de l'Afrique et à justifier ce message par le passé africain »<sup>68</sup>. Le consciencisme est « cette disposition stratégique des forces qui permettra à la société africaine de s'allier les apports occidentaux, islamiques et chrétiens, tout en conservant l'originalité de la personnalité »<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Kwame Nkrumah, *Towards Colonial Freedom: Africa in the Struggle Against World Imperialism*, London, Heinemann, 1962

<sup>67</sup> Alphonse Elungu Pene Elungu, *Eveil philosophique africain*, L'Harmattan, 2004, pp. 74-75.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

Dans *Le consciencisme*<sup>70</sup>, Kwame Nkrumah part de l'idée qu'il n'existe aucune philosophie abstraite, aucune philosophie qui ne soit le reflet théorique et réflexif du vécu d'une société donnée à un moment donné. La philosophie chez lui, comme chez Hegel, apparaît comme la fille de son temps. Mais, chez Nkrumah, il ne s'agit pas seulement du temps, mais de l'ensemble des préoccupations d'une société désireuse de se comprendre et d'assurer sa survie comme société raisonnable et libre qui s'exprime comme philosophie. C'est pourquoi le panafricanisme doit s'exprimer comme philosophie. Si la philosophie a ses racines dans la vie et dans la société, alors, la philosophie africaine elle-même doit garder ces racines bien plongées dans la vie réelle des Africains et dans leur société.<sup>71</sup>

*Le consciencisme* de Nkrumah montre, avec force mots et exemples que :

« La philosophie surgit toujours d'un milieu social, et qu'un conflit social y est toujours présent, soit explicitement, soit implicitement. Le milieu social affecte le contenu de la philosophie, et le contenu de la philosophie cherche à affecter le milieu social, soit en le confirmant, soit en s'y opposant. Dans l'un et l'autre cas, la philosophie a quelque chose d'une idéologie. Dans le cas où elle confirme le milieu social, elle a quelque chose de l'idéologie de la société en question. Dans l'autre cas, elle a quelque chose de l'idéologie d'une révolution dirigée contre elle. On peut donc dire que, sous son aspect social, la philosophie met en avant une idéologie. »<sup>72</sup>

Par une telle philosophie révolutionnaire, K. Nkrumah espère conduire à l'émancipation du continent africain, émancipation de l'homme avant toute chose. Le consciencisme politique est la philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale.

Le consciencisme qui veut être la théorie générale de la praxis africaine capable de conduire à l'unité de tout le continent et à la consolidation de la dignité africaine, est une théorie générale de l'être qui implique une épistémologie, une éthique, une théodicée. Elle veut comprendre l'Africain dans la totalité de son être et établir un lien direct entre connaissance et action. Le consciencisme matérialiste se veut ainsi, dans son dynamisme et ses applications pratiques, être une idéologie achevée de l'existence africaine authentique. Son grand principe moral « est de traiter chaque être humain comme une fin en soi, et non comme un simple moyen »<sup>73</sup>. Cet homme fin en soi est celui qui est essentiellement un et égal à l'autre, en vertu du principe égalitariste en vigueur dans le matérialisme. Les hommes sont égaux en vertu de l'unité fondamentale de la matière qui fait qu'ils aient « le même fondement et proviennent de la même évolution (...). Tel est le fondement objectif de l'égalitarisme. »<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 2009

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 9 et 51.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

Cet égalitarisme fondé sur le matérialisme et qui est ce que veut réaliser sur le plan de la pratique politique du consciencisme, ne se réalise pas concrètement à cause de ce que Kwame Nkrumah appelle le colonialisme, l'impérialisme, la désunion et le développement insuffisant ; le tout empêchant la réalisation d'une justice sociale fondée sur l'idée d'égalité authentique. C'est pourquoi il faut impérativement abattre le colonialisme qui est un système d'exploitation économique des colonies, un système qui contredit radicalement le principe que Kwame Nkrumah pose comme fondement du consciencisme : « nul ne doit traiter quelqu'un d'autre comme un moyen, mais toujours comme une fin ». <sup>75</sup> L'homme que promeut le consciencisme est une fin, et ce, en vertu de l'égalité de nature chez les hommes. Comme on le voit, K. Nkrumah s'inspire de Kant, mais le principe du consciencisme qui tient l'homme comme une fin en soi diffère bien de la morale kantienne, par le fait que le consciencisme fonde l'éthique sur une conception de la nature humaine, une éthique fondée sur l'anthropologie. Or, chez Kant, l'éthique ne peut se fonder sur une anthropologie quelle qu'elle soit ; l'éthique se détermine a priori par les seuls principes de la raison pure pratique.

En plus de s'inspirer du kantisme, le consciencisme nkrumahiste croit aussi se fonder sur une certaine pensée africaine traditionnelle qui enseignerait que la matière est indépendante et absolue. Cette philosophie africaine croirait « que tout ce qui existe vit en tant que faisceau de forces entre lesquelles il y a tension. Puisqu'elle estime que la tension de forces est essentielle à tout ce qui existe, elle attribue à la matière, comme Thalès et le consciencisme, le pouvoir originel de se mouvoir d'elle-même (...) » <sup>76</sup>.

Cependant l'on pourrait mettre ce principe de l'indépendance et de l'absoluité de la matière en discussion, parce qu'il n'est pas prouvé que la pensée africaine traditionnelle ait jamais été matérialiste comme l'affirme K. Nkrumah. Au contraire, il y a un spiritualisme vitaliste qui domine ce qu'il y a eu de pensée dans l'Afrique traditionnelle, un spiritualisme tel qu'il a animé d'esprit et de vie tout élément de la nature, y compris les êtres inanimés et les minéraux. Il est ainsi peu probable que le consciencisme trouve, en tant que philosophie matérialiste, une assise réelle en Afrique. Et Nkrumah semble forcer la note à la pensée africaine lorsqu'il lui attribue ce qui n'est rencontré que dans le matérialisme historique ou scientifique ; autrement dit, dans le matérialisme marxiste.

Pour K. Nkrumah, la rupture est radicale qu'elle ne peut souffrir aucun compromis. Les dirigeants africains des pays nouvellement indépendants peuvent gouverner contre la métropole, mais jamais contre la volonté et l'intérêt de leurs peuples ; car « le peuple est l'épine dorsale de

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 147

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

l'action positive », c'est lui qu'il faut protéger, parce qu'il est la première victime des déprédations et des brimades du colonialisme.<sup>77</sup> Pour protéger ce peuple, K. Nkrumah base son action positive sur l'idéologie dont il faut armer le peuple, une idéologie que porte un parti politique national. Il le dit en ces termes : « L'idéologie sera le phare à la lumière duquel nous pourrons juger tout fait intéressant la vie du peuple et dénoncer sans relâche les redoutables efforts et tours de passe-passe du néo-colonialisme. Pour que cette idéologie soit totale, qu'elle éclaire tous les aspects de la vie de notre peuple, pour qu'elle concerne l'ensemble des intérêts de notre société, en créant une continuité avec notre passé, elle doit être socialiste, de forme et de contenu, et adoptée par un parti national. »<sup>78</sup>

Arrivé à ce point, nous pouvons dire que les mouvements à caractère idéologique et politique ont largement contribué, à travers leur lutte émancipatoire, à agiter le débat des idées au niveau du continent noir. Comme l'affirme Van Parys, ils ont apporté des idées nouvelles dont va s'emparer l'activité philosophique naissante, notamment : « [...] La 'liberté', dont la question se pose à partir du moment où se fait jour une théorie de l'oppression ; la 'référence du présent à l'avenir', qu'on veut meilleur, plutôt qu'à un passé supposé idéal ; l'adoption d'une 'attitude créative', dans l'ordre des utilités techniques, attitude créative qui bientôt posera la question non seulement du sens, mais des valeurs »<sup>79</sup>. Les mouvements idéologico-politiques ont finalement aidé les Africains à prendre conscience de l'urgence d'une définition de leur être-au-monde dans l'ordre actuel. Ils vont ainsi participer à l'émergence de pensées locales moins éruptives et plus élaborées.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>79</sup> J. M. Van Parys, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Kinshasa, Loyola, 1993, p.119

## **CHAPITRE II : QUELQUES CHAMPS, METHODES ET THEMATIQUES DANS LA PHILOSOPHIE NEGRO- AFRICAIN.**

Bidima dans sa volonté d'apporter un nouveau mouvement et un changement de paradigme dans la réflexion philosophique au sein du continent africain, va s'atteler à revisiter quelques champs et thématiques. Ceci dans l'objectif de relever la pertinence du contenu de cette philosophie mais aussi de procéder à des analyses et des critiques qui le conduiront à énoncer sa théorie de la traversée. Dans sa démarche, l'auteur semble mettre un accent très poussé sur la nature même de l'Africain, sur son être au monde et sur son droit à l'affirmer de son existence. Loin de ce que disent les autres, que dit l'Africain lui-même sur lui ? Il se prononce en ces termes : « L'essentiel étant moins ce qu'on dit des arts africains que ce que les africains disent d'eux, quelles sont, dès lors, les dénégations à l'œuvre quand un africain entreprend aujourd'hui de parler et de faire parler son art ? »<sup>80</sup> Bidima entre de ce fait dans les débats autour de l'idée d'une philosophie africaine avec ce présupposé.

### **I- L'ontologie : vitalisme et matérialisme.**

Dans sa réflexion sur l'ontologie, Jean-Godefroy Bidima choisit de faire le tour sur les différentes manières dont certains philosophes africains ont abordé la question en présentant les deux chemins majeurs dont le vitalisme et le matérialisme. Mais d'abord, il donne sa conception de l'ontologie. Pour lui, « l'idée d'ontologie suppose cette autoposition d'un être ou d'une essence qui, dans son double rôle de fondement et de condition de possibilité, devient ce par quoi (et ce sans quoi) toute diction et toute phénoménalisation trouvent leur devenir. »<sup>81</sup> Il se pose alors un ensemble de questions sur l'ontologie en Afrique :

« Comment parler d'ontologie ? S'agit-il de l'ontologie en Afrique, autrement dit de l'application en Afrique, des problèmes de l'ontologie occidentale, ou de l'ontologie africaine entendue comme substantialisation, immuabilisation et unification du divers africain ? Peut-on parler d'ontologie, une onto-théologie qui serait le propre de l'histoire occidentale, se confondant avec l'aventure de l'Être ? L'Afrique a-t-elle besoin d'une telle onto-théologie ? Et même, pourquoi parler d'être aux africains dont les langues ne déclinent par

<sup>80</sup> Jean-Godefroy Bidima, *l'Art négro-africain*, Paris, PUF Que sais-je ?, 1997, p. 77.

<sup>81</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine, op.cit.*, p.49

l’Être à la manière grecque ? La mentalité négro-africaine est-elle fondamentalement magique et religieuse ? »<sup>82</sup>

### 1- La tendance vitaliste

Donner une définition précise du vitalisme n’est pas une tâche aisée, car il a pris multiples formes au cours du temps. En fait, il existe autant de vitalismes que de vitalistes<sup>83</sup>. Néanmoins, les vitalistes sont caractérisés le plus généralement par leur conviction d’une existence de différence fondamentale entre les organismes vivants et les objets inanimés<sup>84</sup>. Pour la plupart d’entre eux, cette différence tient du fait dans les organismes l’on retrouve quelque chose de plus, qui serait un principe spirituel. Pour Aristote par exemple, il existe trois âmes, l’une présente chez tous les êtres vivants, la deuxième spécifique aux animaux et la troisième propre à l’homme. Le vitalisme serait donc « une doctrine dans laquelle on admet que les phénomènes vitaux de l’organisme loin de s’expliquer par le simple jeu des forces physico-chimiques, sont dus à l’action d’un principe vital conçu, soit sous la forme d’une âme intelligente (vitalisme de Stahl), soit sous la forme d’un archée subalterne (vitalisme de Van Helmon) »<sup>85</sup>. Ainsi, tout être vivant, selon cette théorie vitaliste est composé premièrement d’une matière douée de propriétés physico-chimiques, deuxièmement, d’une force vitale présente dans l’organisme tout entier, lui imprime une forme et lui infuse la vie, joue le rôle d’un principe organisateur et directeur<sup>86</sup>. En bref, le corps vit parce qu’il a ce quelque chose qui le fait vivre. Ce quelque chose serait alors la force vitale. Il est important de mentionner que le vitalisme a été longuement critiqué dans les milieux scientifiques en raison de son défaut d’explications empiriques et lui reprochant d’être un concept un peu trop abstrait. A cet effet, Claude Bernard affirme « le vitalisme qui peut avoir autant de nuances que d’individus est donc la négation de la science et l’abandon de toute espèce de recherche pour se livrer aux fantaisies de l’imagination. En effet, si une force vitale agit à son gré sans être soumise à des conditions de la matière que nous pouvons déterminer, à quoi sert de rechercher à connaître par un labeur incessant ces conditions en analysant péniblement les phénomènes ? »<sup>87</sup> Emile Boirac dira de la force vitale qu’elle est une force

---

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> Michel Morange, « Un retour du vitalisme ? », in *Histoire de la recherche contemporaine*, Tome II – N°2, 2013, p.150 -155

<sup>84</sup> Hilde Hein, « The endurance of the mechanism-vitalism controversy », in *Journal of the History of Biology*, n°5, p.159-188, 1972

<sup>85</sup> Serge Jodra, « Le vitalisme », *Imago Mundi*, 2004, [www.cosmovisions.com/Vitalimes.htm](http://www.cosmovisions.com/Vitalimes.htm), Consulté le 31/07/2021

<sup>86</sup> *Idem.*

<sup>87</sup> Claude Bernard, *Principes de médecine expérimentale ou de l’expérimentation appliquée à la physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique*, Librorium Editions, 2020, p.361

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

imaginée de toutes pièces pour expliquer un certain phénomène ; mais qu'on ne trouve aucun indice de son existence<sup>88</sup>.

Concernant la tendance vitaliste chez les intellectuels africains, Bidima constate que depuis Tempels et la négritude, toute une littérature s'est formée autour d'une ontologie africaine qui serait vitaliste, fidéiste et qui admettrait une causalité mystérieuse et divine de la phénoménalité. Ainsi, le kenyan Mbiti classe Dieu comme le pivot de l'ontologie Bantu. Dieu est l'Être par excellence, les esprits, les hommes et les animaux lui sont inférieurs<sup>89</sup>. Théophile Obenga pense qu'il s'agit là d'une idéologie et une ontologie anthropocentrees<sup>90</sup>. Or, pour Mbiti, Dieu est cause de tout car il est l'explication ultime de l'origine de la substance de l'homme et de toutes choses<sup>91</sup>. Le rwandais Alexis Kagame pose aussi Dieu au-dessus de Tout<sup>92</sup> et arrive à la même conclusion que Mbiti. Ainsi, les concepts de cause et de hasard seront expliqués par un logicien nigérian Sodipo en se référant à la causalité idéaliste, vitaliste et providentialiste<sup>93</sup>. Le sénégalais Alassane Ndaw ne récuse pas cette ontologie vitaliste de Tempels qui aboutit à une essence religieuse du Nègre<sup>94</sup>. Kwame Gyekye au Ghana, en s'appuyant sur le groupe Akan (Ghana, Côte-d'Ivoire) assure que l'Africain a une ontologie vitaliste pluraliste et hiérarchisée<sup>95</sup>. En 1992, quarante-huit ans après la publication en français de *La philosophie bantoue* de Tempels, une philosophe nigériane Sophie Oluwole soutient l'existence et la rationalité de la sorcellerie<sup>96</sup>. En 1993, toujours au Nigéria, Okolo Chuckwudum admet, soutient et réaffirme cette ontologie vitaliste de Tempels<sup>97</sup>. Le vitalisme de Tempels se fait donc encore ressentir et est en marche, puisque d'après Bidima, la tendance dominante est vitaliste<sup>98</sup>. Nous constatons aussi que c'est un vitalisme qui choisit de mettre Dieu, le créateur au centre du mouvement. Il est alors présent en chaque être de l'univers c'est ce que Mbiti, Kagame et Ndaw soutiennent. Qu'en est-il alors de la tendance matérialiste ?

## 2- La tendance matérialiste.

Avant de s'intéresser à la tendance matérialiste en Afrique, il est utile de définir ce qu'est le matérialisme. Tout comme le vitalisme, la définition de ce concept est un exercice

<sup>88</sup> Serge Jodra, « Le vitalisme », *Op.cit.*

<sup>89</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* p.50

<sup>90</sup> Théophile Obenga, *Les Bantu*, Paris, Présence africaine, 1985, p.149

<sup>91</sup> John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972, p.25

<sup>92</sup> Alexis Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, Unesco, p.155

<sup>93</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.51

<sup>94</sup> Alassane Ndaw, *La pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983

<sup>95</sup> Kwame Gyekye, *An essay on African philosophical thought, the Akan conceptual scheme*, Cambridge Press, 1987, p.72

<sup>96</sup> Sophie Oluwole, *Witchcraft, reincarnation and the god-head*, Excel, publ. Lagos, 1992, p.7

<sup>97</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.52

<sup>98</sup> *Idem.*



LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

difficile car il a été l'objet de plusieurs grands débats et ce depuis l'Antiquité ; au point où Platon dans le Sophiste nomme « combat de Géants » le duel opposant les « fils de la terre », ceux qui « définissent la réalité existante comme identique au corps (soma) » à leurs adversaires, les « amis des formes »<sup>99</sup>. Néanmoins, le matérialisme peut s'entendre comme une doctrine qui ramène toute réalité à la matière et à ses modifications, en rejetant l'existence d'un principe spirituel.

Bidima pense que la tendance matérialiste a souvent été liée à la lutte contre l'autorité avec une mise en question qui commence par le rire <sup>100</sup>. Selon Olivier Bloch, « le rire matérialiste est un rire démystificateur, qui s'en prend aux croyances, illusions et préjugés courants, dénonce les songes, sornettes et élucubrations des mages, mystiques ou constructeurs de systèmes. »<sup>101</sup> Ce rire est bien présent en Afrique lorsqu'il s'agit de mettre en question l'autorité et Dieu<sup>102</sup>. Par exemple, l'idée d'une essence fidéique du Nègre est mise en question par des contes d'Afrique de l'Ouest. Dans le cycle de l'Araignée montrant la supériorité de l'intelligence de celle-ci sur Dieu, relaté par Colardelle Diarrassouba<sup>103</sup> ; se dessine une tradition matérialiste où Dieu est un objet qu'on peut jeter et avec lequel on joue et, surtout, il y a une désacralisation des référentiels où ce qui tient lieu de Dieu n'est qu'un pauvre être faillible, dupable, un être ordinaire, humain<sup>104</sup>. Dans la même veine, Marcien Towa affirme que : « Les Africains conçoivent l'Absolu moins comme un individu que comme un système de représentations et des normes léguées par les ancêtres. On le voit à leur attitude désinvolte à l'égard de Dieu. Tantôt ils affirment qu'il ne s'occupe pas du monde, ce qui est une façon de l'exclure de nos affaires, en somme de le nier ».<sup>105</sup>

En outre, Marc Augé pense qu'une idée de Dieu en tant que cause de soi et paré de ses attributs serait dans certains cas l'invention de l'ethnographie missionnaire pour rétablir Dieu dans ses droits sous les palmiers<sup>106</sup>. En outre, il existe chez les Thongas (Afrique du Sud et Mozambique) du point de vue cosmologique des explications matérialistes qui n'utilisent pas l'hypothèse de Dieu et où la Nature seule suffit comme principe cosmologique et explicatif<sup>107</sup>. En effet, « Privée d'un Dieu génésique, cette Nature devient chez les Thongas autocréatrice et autoproductrice. Privée de centre, cette Nature est à la fois polycentrique et acentrique. Privé

---

<sup>99</sup> Platon, *Sophiste*, 246 a et suiv.

<sup>100</sup> *Idem*.

<sup>101</sup> Olivier Bloch, *Le matérialisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985, p.12

<sup>102</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.53

<sup>103</sup> Colardelle Diarrassouba, *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest africain*, Paris, UGE, 1974.

<sup>104</sup> *Op.cit.*, p.53

<sup>105</sup> Marcien Towa, « Spécificité et dynamisme des cultures négro-africaines : une hypothèse de travail », in *Spécificité et dynamique des cultures négro-africaines*, Paris, Unesco, 1986, p.152

<sup>106</sup> Jean-Godefroy Bidima, *Op.cit.*, p.53

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.54

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

d'une Loi a priori, ce plurivers devra, dans un cadre immanentiste, assurer et réguler ses lois. N'ayant pas d'origine cette Nature peut bien prétendre à l'Eternité. »<sup>108</sup>

En somme, selon Bidima, l'ontologie peut être dans certains cas une théologie, mais elle demeure politique dans tous les cas<sup>109</sup>. C'est dire que le discours sur l'Être conditionne la diction et la relation au sein de la société. Bidima pense que c'est un « discours de légitimation qui fixe l'essence, assigne des places, justifie et rationalise parfois les statuts »<sup>110</sup>. Ainsi en confrontant les diverses formes d'ontologie dans l'interprétation de la réalité Africaine, il ne souhaite pas enfermer l'Être du Nègre dans une essence qui serait vitaliste et religieuse. Il établit alors partant de la substance vers le possible que l'Être chez les Africains n'est pas seulement la Force et la vie, ni l'unique Nature, mais il se dit de multiples manières comme le pensait Aristote<sup>111</sup>.

## II- L'esthétique.

L'approche de Bidima sur les arts africains veut se différencier d'une approche ethnologique où *l'art africain est présenté comme l'un des arts qui, au 20<sup>e</sup> siècle, est resté près de la nature dans l'innocence adamique et protégé par les esprits.*<sup>112</sup> C'est alors un art à qui on a attribué la fonction d'exprimer « l'âme africaine » qui, dans la simplicité de son rapport à la nature, apporterait au monde technicisé un supplément d'âme<sup>113</sup>. Bidima pense que d'après cette perspective, tous les rapports de cet art ont été tournés vers le passé en accordant une importance à la tradition africaine. Il l'exprime en ces termes : « les rapports de cet art à l'oralité, aux mythes et aux coutumes seraient des signes visibles de la religiosité des cultures africaines. »<sup>114</sup> D'ailleurs, l'auteur estime que ces orientations des ethnologues ont encore aujourd'hui, une influence sur les différentes présentations des arts africains dans certains musées.

Bidima prend alors le contre-pied de cette vision ethnologique, en instituant une modalité d'expression de l'existence et de l'art africain sous le prisme de la traversée. Cette instauration de la traversée implique que dans l'analyse de l'art africain le plus important n'est pas le passé ou la provenance et le futur, mais plutôt le mouvement de la traversée. En clair, il

---

<sup>108</sup> Ibid., p.55

<sup>109</sup> Idem.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> Ibid., p.56

<sup>112</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine, op.cit.*, p.59

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> Idem

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

est question d'opérer un déplacement qui va de l'étude de l'art africain triomphaliste et glorieux vers la représentation des arts africains qui ont longtemps été refoulés, mis à l'écart et ignorés, notamment ceux qui représentent les marges, les vices des sociétés africaines.

Nous présenterons ici l'art africain selon la perspective de Jean Godefroy Bidima dans son œuvre *L'art négro-africain*<sup>115</sup>. Il suppose que c'est par une théorie critique de la société africaine que l'art a la possibilité d'œuvrer pour l'émancipation du continent africain.

### **1- Les raisons d'une représentation victorieuse de l'art africain et le rejet de l'art des marges.**

Bidima énonce trois raisons pour lesquelles l'on a préféré adopter la représentation et la lecture triomphaliste de l'art africain au détriment de la critique. La première explication est méthodologique : « La présentation triomphaliste serait une projection sur l'art africain du triomphalisme de la lecture occidentale de l'histoire de l'art. Une transposition de cette écriture de l'histoire de l'art conduit à ce paradoxe consistant pour l'histoire de l'art africain à n'être qu'un appendice d'une certaine lecture de l'histoire de l'art occidental »<sup>116</sup>.

La deuxième explication est politique : « l'art des grands royaumes et tout ce qui était toléré socialement, avait pour but politique d'évaluer la symbolique qui ordonnait les pouvoirs politiques tribaux »<sup>117</sup>. Ainsi, si la royauté était en accord avec l'idéologie coloniale, on pensait que le reste de la société allait suivre, d'où l'accent mis sur l'art des royaumes. Or la mémoire historique critique cherche au sein de toute approche artistique, les courants minoritaires<sup>118</sup>.

La troisième explication est épistémologique : « Il est question, en rejetant cette « minorité », de perpétuer une saisie homologique des arts africains. Les arts africains sont des discours homologables et indexables aux lieux : structures tribales, étatiques, mercantiles, mythologiques et religieuses »<sup>119</sup>. En effet, chacune des représentations artistiques se réfère à un lieu. C'est à partir de ce lieu qu'on peut saisir un objet d'art. Par contre, pour comprendre un lieu, on peut partir de l'objet d'art. Il se produit alors comme Bidima le dit, « une interaction et un éclairage réciproque entre la représentation et les lieux d'indexation »<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Jean-Godefroy Bidima, *L'art négro-africain*, PUF, Paris, 1997.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.99

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.100

<sup>118</sup> *Idem.*

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.101

En ce qui concerne l'esthétique et les arts des marges, Bidima pense que la principale démarche de l'art des marges est le Tout-autre. Il explique que le Tout-autre dans le cadre de l'art africain englobe toute la *dimension excrémentielle* de la praxis sociale africaine<sup>121</sup>. Il s'agit d'aller vers cette marge, afin de voir comment le savoir social à travers l'art rejette « la quantité négligeable » et dans quelle mesure ces résidus et ces déchets inassumables et inappropriables peuvent assurer à la société africaine sa propre transition. Ainsi pour valoriser cet art, le regard doit être éduqué pour une esthétique résiduelle : une esthétique qui ne parle pas du posé, mais du différencié et du polémique<sup>122</sup>.

D'après Bidima, l'écriture sur l'art africain sombre dans un commentaire historique antiquaire. Il lui manque une analyse critique attachée à une mémoire historique critique qui voie en chaque objet d'art, les traces d'une histoire non encore accomplie<sup>123</sup>. L'on trouve des exemples des arts des marges chez les Yorubas où il y a eu violation des canons esthétiques officiels. Elle concernait les représentations des étrangers, des criminels et des fous<sup>124</sup>.

Il faut dire que cet art des marges commence à attirer l'attention bien que ceux qui regardent l'Afrique avec ses yeux de la marge sont rares<sup>125</sup>. Pour Jean Godefroy Bidima, si l'art veut redevenir critique dans la société africaine, il doit d'abord se retirer, se taire<sup>126</sup>. En fait, « le retrait et le silence mettent en perspective le brouhaha, la communauté, l'accoutumance, la bonne conscience et la présence (le « m'as-tu-vu ? ») »<sup>127</sup>.

Ainsi, la particularité de l'œuvre de Bidima est de montrer que ce qu'on a jusque-là présenté comme art africain n'est qu'une partie de cet art. Il parle notamment de l'art des dignitaires tribaux et de la société bien-pensante<sup>128</sup>. Ce qu'il manque à cet art d'après l'auteur c'est l'art des marginaux et des exclus. Il l'exprime en ces termes :

« Les livres de présentation des arts africains obéissent à une option triomphaliste qui met en vue l'histoire acceptée et officielle des tribus. Ne sont tolérés et par conséquent représentés que les activités et objets artistiques qui entraînent dans la conservation et la reproduction du pouvoir et de la symbolique dominants. Tout ce qui

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.102

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.103

<sup>124</sup> *Idem.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.104

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.105

<sup>127</sup> *Idem.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.8

était refoulé de ces sociétés et qui a dû être représenté a été occulté, tout ce que les esclaves et autres exclus locaux ont produit n'a pas été pris en compte »<sup>129</sup> .

## 2- L'art africain sous le prisme de la traversée.

Pour résoudre le problème de la question de l'art négro-africain et lui apporter un nouveau vent de réflexion, Bidima propose de la traversée de l'art à l'art de la traversée. Il décide de ne pas examiner cet art à partir de la problématique de l'origine car selon lui, « traiter des arts africains en termes d'origine, d'africanité, c'est être solidaire d'une conception périmée du mouvement qui postule pour toute avancée une source, un levier à partir duquel le mouvement se lance »<sup>130</sup>. En fait, pour lui, l'origine suppose un état, une immobilité.

Il propose alors l'art de la traversée qui serait un processus n'ayant pas d'origine. Avec l'art de la traversée, il ne s'agit pas de savoir ce qu'est l'art africain mais plutôt de l'évaluation des transformations que cet art opère au sein de la société. L'auteur ajoute « La traversée de l'art et l'art de la traversée rejettent le faux mouvement transitaire menant à un point final qui serait la réconciliation »<sup>131</sup>. C'est dire qu'il n'est pas question d'examiner les mouvements de l'art négro-africain pour l'insérer dans un couloir de romance ou dans une vision révolutionnaire dans le but de réconcilier l'Africain avec soi<sup>132</sup>. L'art de la traversée n'est donc pas un art réconcilié. Tandis que la traversée de l'art a obéi à de nombreuses finalités réconciliatrices notamment : l'indépendance nationale, l'émancipation des peuples, l'âme nègre, la race noire<sup>133</sup>. Bidima pense que les réconciliations reposent sur une logique de l'identité au sein de laquelle le mouvement, même violent, doit aboutir à un résultat, une réussite<sup>134</sup>. Or, « l'art de la traversée se veut une faille toujours ouverte qui se refuse aussi bien au repli identitaire, névrotique et revendicatif, qu'à la dissolution dans un universalisme coagulant. (...) C'est un art tragique qui est fondamentalement insatisfaction, inachèvement et déchirure ».<sup>135</sup>

En outre, l'art de la traversée est un ensemble de concepts et de pratiques sociales d'ouverture. Premièrement, le rapport au vrai et à l'Être est déplacé lors de la traversée<sup>136</sup>. En fait, dans l'art de la traversée, ce qui importe n'est pas l'Être mais ses manières d'être : ses modes et circonstances. Il faut procéder au repérage, à la description et la déconstruction des mécanismes nouveaux de sacralisation, de transcendantalisation, de divinisation, de

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.97-98

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.106

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.107

<sup>132</sup> *Idem.*

<sup>133</sup> *Idem.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.108

<sup>135</sup> *Idem.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.111

déshistoricisation et d'idéologisation qui instaurent l'adoration et l'immobilité dans l'espace public<sup>137</sup>. Pour Bidima, « le tout n'est plus de se cantonner dans une attitude dogmatique et substantialiste qui, à travers son ordre, ses catégories et ses définitions, fait de l'art africain le lieu de lecture de la « quiddité » de l'Africain »<sup>138</sup>. L'art de la traversée est un art qui prend l'œuvre d'art comme excuse pour observer dans chaque pratique sociale africaine la variation et les déviations des trajectoires tracées<sup>139</sup>. Dans ce sens l'auteur précise que « l'objet d'art africain serait – ainsi que le statut de l'artiste africain et ses canons poétiques – non plus l'épiphanie d'une essence nègre, mais une circonstance qui dit l'évènement : qu'est ce qui se passe ? Qu'est-ce qui a bien pu se passer entre... ? »<sup>140</sup>. Ainsi, l'art africain n'est plus abordé dans la perspective unitaire telle qu'essence du noir, fierté à redécouvrir, métaphysique africaine, religiosité et mythologie africaine ; mais plutôt la pluralité<sup>141</sup>. De ce fait, *un masque africain dit plus (ou contre) ce que sa communauté d'origine a voulu lui faire dire* <sup>142</sup>. Deuxièmement, l'ouverture de l'art de la traversée implique la suspension du sens. Pour Bidima, « aucun sens prédéterminé – fût-il africain – ne subsume l'art de la traversée » <sup>143</sup>. C'est dire que c'est un art qui doit s'abimer et se décomposer, pour libérer dans cette métamorphose des intervalles, des écarts et des fissures transversales<sup>144</sup>. De ce point de vue, la traversée est l'art d'évaluer les seuils, d'introduire des incertitudes et un langage de l'entre-deux<sup>145</sup>. Bidima affirme que « Quiconque tangué est en suspension et se pose toujours non pas la question des essences, mais celle circonstancielle, de l'avènement : qu'est-ce qui va arriver ? Ainsi, le tangué/suspension/tension ne pose pas la question de l'état, mais du rapport et de la relation <sup>146</sup>. Il explique que Telle sculpture, tel tableau n'indiquent pas un état, mais une relation rapportée à des horizons (celui du créateur et celui du consommateur) qui se croisent, s'attirent et se repoussent ». <sup>147</sup>

Troisièmement, la suspension du sens indique à l'art de la traversée qu'il est engagement, tradition et politique. En fait, suspendre le sens ne veut pas dire démissionner.

---

<sup>137</sup> *Idem.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.111

<sup>139</sup> *Idem.*

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> *Idem.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.112

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> *Idem.*

<sup>146</sup> *Idem.*

<sup>147</sup> *Idem.*

Suspendre le sens veut dire s’engager pour voir dans chaque objet d’art, dans chaque situation, dans chaque sujet et dans chaque évènement de quels pluriels ils sont faits<sup>148</sup>.

### III- La politique.

Des philosophes africains ont thématiqué la politique et exploré les domaines politiques. Ils ont émis des réflexions sur la politique depuis les revendications de la dignité du Noir au temps de la *négritude*. Puis la réflexion politique s’est axée sur le problème du développement. Ensuite, les préoccupations se sont tournées vers la critique de l’Etat-nation (sa constitution et sa pertinence). En guise d’illustration, nous présenterons ici deux théories proposés par deux philosophes africains dont le but était d’assurer le vivre et le bien vivre en Afrique. Par la suite, nous relèverons la vision politique de Bidima en Afrique.

#### 1- La théorie de l’inflexionnalité de Ngoma-Binda.

Ici, Ngoma-Binda se propose à récuser la manière africaine d’acte philosophique. Il affirme qu’il a pris « le parti de montrer, en fait de rappeler, à toute philosophie authentique le devoir de contribuer, de manière maximale, à l’allègement efficace de la souffrance, de la misère, de l’injustice, de la pauvreté et de toute autre contrainte qui handicape la visée légitime de vivre et de bien vivre des personnes et des sociétés humaines<sup>149</sup>. Pour lui, il faut donc philosopher efficacement en se dotant du pouvoir maximal d’influer les décideurs politiques au sommet de la république. C’est pourquoi il propose la théorie inflexionnelle constituée de trois phases d’activité qui sont : la phase de la construction, la phase de la publicisation et la phase de l’engagement politique.

- La phase de la construction : il est question ici de construire la philosophie inflexionnelle en accord strict avec la théorie inflexionnelle. Par théorie inflexionnelle ou inflexionniste, Ngoma-Binda entend une théorie constituée de « douze principes ci-après imaginés pouvoir conférer à la pratique philosophique une grande force d’inflexion ou de puissance inflective sur les consciences et les décisions des dirigeants politiques détenteurs d’un grand pouvoir sur les destinées, individuelles et collectives, d’êtres humains de collectivités spécifiques ». <sup>150</sup> Ces douze principes sont : le principe

---

<sup>148</sup> *Idem.*

<sup>149</sup> Phambu Ngoma-Binda, “Le modèle philosophique inflexionnel” in NOKOKO, Institute of African Studies Carleton University, Ottawa, Canada, 2017, p.3

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.4

d'authenticité philosophique, le principe de raison pratique, le principe d'utilité émancipatoire, le principe de socialité, le principe de sélection, le principe de proximité intime, le principe d'actualité, le principe de publicité, le principe d'adéquation éducationnelle, le principe de noyau idéologique, le principe d'exigence politique et le principe de fondamentalité. En ce qui concerne le principe d'exigence politique, il pose la nécessité de la conscience politique de l'acte philosophique<sup>151</sup>. La philosophie inflexionnelle, ici, est une « philosophie engagée, porteuse de politique, assumée par un penseur qui se sait acteur politique et destinant sa pensée à la transformation sociale, c'est-à-dire, à l'orientation correcte des décisions »<sup>152</sup>. Ainsi, selon Ngoma-Binda, une philosophie inflexionnelle n'est pas seulement indicative et descriptive mais surtout normative et prospective de la meilleure forme de vie sociale<sup>153</sup>. Elle est alors, une philosophie des voies et conditions de possibilité de la bonne gouvernance politique.

- La phase de la publicisation : cette deuxième phase est l'acte de publiciser les idées philosophiques. Il est question d'associer le public à l'acte philosophique. C'est l'apport et la présentation, de la manière la plus séduisante possible, les idées produites dans le travail du philosophe<sup>154</sup>. C'est la phase *d'englobement-démocratisation*<sup>155</sup> focalisée sur l'ouverture au public non spécialiste. Elle comprend trois principales étapes suivantes : l'enseignement adéquat d'un contenu inflexionnel, la médiatisation des idées jugées pertinentes pour la vie en société et la légitimation de la philosophie inflective.
- La phase de l'engagement politique : ici, le philosophe s'engage dans une démarche intellectuelle visant à faire triompher la sagesse, c'est-à-dire, la raison et la moralité dans les institutions, les décisions, et la vie publique d'homme et de femmes désireux de vivre en commun une vie d'harmonie et de paix dans la même cité<sup>156</sup>. Pour être efficace, Ngoma-Binda affirme que « l'engagement doit être d'ordre à la fois intellectuel et pratique ; et il doit situer, de façon prioritaire, dans le registre de la gouvernance politique. »<sup>157</sup> Ainsi, contrairement au prescrit kantien, le philosophe inflexionnel se donne le devoir de s'engager en politique, dans le dessein clair et conscient de contribuer, avec le maximum de raison et de moralité, à la bonne marche de la cité vers

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>152</sup> *Idem.*

<sup>153</sup> *Idem*

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.20

<sup>155</sup> *Idem.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.24

<sup>157</sup> *Idem.*



un état d'existence et de gouvernance meilleur<sup>158</sup>. L'autre manière proposée par l'auteur pour faire la politique est, comme philosophe, de susciter des vocations parmi les jeunes intellectuels de toutes les disciplines, dans le cadre d'une action de société civile<sup>159</sup>.

Telle est résumée, en quelques mots la proposition de la théorie inflexionnelle donnée par Ngoma-Binda dans le contexte spécifique d'une Afrique qui souffre de manière atroce et qui patauge depuis des décennies quant aux performances attendues pour la vie bonne et longue des citoyens réclamant un mode conséquent et adéquat d'acte philosophique<sup>160</sup>.

## 2- La théorie de l'*Ujamaa* de Julius Nyerere

Dans son œuvre *Ujamaa, la base du socialisme africain* (1962), Julius Nyerere fait l'éloge de la communauté, de l'esprit communautaire et de la solidarité au sein de la grande famille (*Ujamaa* en swahili). Il invite ses compatriotes à compter sur leur force, leur créativité, leurs énergies plutôt que d'attendre l'aide et les capitaux étrangers. Leader africain et homme politique, Julius Nyerere va exalter le « socialisme africain » dans tout le pays. Pour amener son peuple à adhérer au socialisme africain, il va chercher ses bases dans la tradition africaine. *Jamaa* en swahili signifie la famille, la communauté comprise comme famille élargie. Le préfixe nominal *U-* signifie, en swahili, la manière d'être, de vivre, comme..., l'esprit d'organisation en..., et dans ce sens contexte l'*Ujamaa* devra être ce processus d'organisation et de vivre ensemble à l'instar de la vie en famille (élargie) traditionnelle<sup>161</sup>. Cette façon d'être implique « une société africaine où riches et pauvres partagent les joies et les peines, où chacun a de quoi manger, où tout le monde vit dans la dignité et peut compter sur les richesses de la communauté dont il est membre. »<sup>162</sup> Les principes fondamentaux de l'*Ujamaa* sont : l'égalité, la démocratie et la *self-Reliance*. Julius Nyerere met l'homme au centre de son action sociale. Il estime que la personne humaine est le but de toute activité socio-économique et de ce fait ses droits et sa dignité doivent être respectés. Son combat dira-t-il, a été et sera toujours un combat pour les Droits de l'homme. Ce principe est fondé affirme-t-il, sur le principe de l'égalité des êtres humains devant leurs droits et leurs devoirs<sup>163</sup>. Concernant la démocratie, il la définit comme corolaire au principe d'égalité. Pour lui, on ne saurait parler d'égalité entre les humains

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.25

<sup>159</sup> *Idem.*

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.26

<sup>161</sup> Roger M'pongo, « L'Ujamaa : une expérience politique africaine d'inspiration personaliste ? », Comunicación pronunciada en las V Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Madrid, Universidad San Pablo – CEU, 13-14 febrero 2009.

<sup>162</sup> *Idem*

<sup>163</sup> Julius Nyerere K., *Freedom and Unity/ Uhuru na Umoja?* Dar es Salam, Oxford University Press, 1966, p.75-80

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

dans un contexte de domination d'un groupe social sur la majorité des citoyens<sup>164</sup>. Ses efforts de compréhension et d'analyse sont soutenus par la conviction selon laquelle les institutions issues de la démocratie libérale occidentale ne sont pas adaptées à l'Afrique en général, et à la Tanzanie, en particulier<sup>165</sup>. Le principe de la *self-reliance* de l'*Ujamaa* consiste à encourager son peuple à développer les talents de chaque citoyen afin de ne pas se contenter des interventions économiques ponctuelles venant de l'extérieur. Nyerere reconnaît par ailleurs l'importance de ces aides étrangères et n'y renonce pas de manière systématique. Pour lui, la vraie indépendance suppose au préalable, une politique de contrôle sur les ressources locales et une implication effective de tous les citoyens dans la gestion des richesses du pays. Les citoyens doivent estimer leurs ressources économiques et les exploiter au maximum.

L'*Ujamaa* est l'un des textes principaux qui fixe les contours de la praxis pour Julius Nyerere après la déclaration d'Arusha<sup>166</sup>. La pensée de Nyerere ne veut pas balayer complètement les problèmes en essayant d'étayer les certitudes les unes sur les autres. Nyerere veut par sa méthode et les problèmes qu'il aborde, réaliser un type de philosophie originale<sup>167</sup>. Nyerere à travers sa pensée souhaite s'adresser au grand nombre. Il ne veut pas faire de l'*Ujamaa* un système clos. L'*Ujamaa* selon lui paraît rassembler le minimum d'affirmations cohérentes sur la dignité et l'égalité de la personne humaine pour permettre d'engager une action sérieuse à son service<sup>168</sup>. Dans cet élan, l'*Ujamaa* est plus une attitude et moins un système de pensée. Nyerere accorde une grande importance au concept d'Égalité. L'égalité pour lui, « consiste en une reconnaissance du fait que les vies humaines dans une société sont interdépendantes et non pas seulement la constatation de l'indépendance et de l'autonomie individuelles ». <sup>169</sup> Il affirme que « l'égalité en tant que système est en fait l'organisation dans inégalités entre les hommes au service de leur égalité »<sup>170</sup>. De ce fait, en accord avec l'auteur, l'Afrique a l'obligation d'inventer une nouvelle synthèse entre l'individu et la société, une synthèse qui se démarquant de l'égoïsme où la sublimation de l'individu, de l'ego laisse la communauté, la Société dans la caverne<sup>171</sup>. L'Afrique peut espérer opérer cette synthèse en raison des valeurs traditionnelles de « communautarisme ». En outre, la question essentielle et dilemmatique qui se pose à l'Afrique est celle de pouvoir trouver les voies et les moyens pour

---

<sup>164</sup> Roger M'pongo, *Op.cit.*

<sup>165</sup> *Idem*

<sup>166</sup> Buhendwa Mirhim Eluga Essy, UHURU, UJAMAA AZIMIO, MWONGOZO : Contribution à l'analyse de la pensée politique de JULIUS KAMBARAGE NYERERE, Thèse pour le doctorat en Sciences Politiques, Université de Rennes I, Faculté des Sciences Juridiques Etudes Politiques, 1993, p.127

<sup>167</sup> *Ibid.*, p.128

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.130

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.131

<sup>170</sup> *Idem.*, p.131

<sup>171</sup> *Ibid.*, p.132

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

utiliser la technologie avancée de façon sélective afin qu'elle puisse garantir le bien-être de ses populations et inventer des institutions sociales et économiques capables de traduire en termes modernes et nationaux les valeurs traditionnelles socialisantes ou, à tout le moins, communautaristes, de l'Afrique traditionnelle, précoloniale<sup>172</sup>.

Avec l'*Ujamaa*, Nyerere apporte une modeste contribution, à une possible réappropriation de sa culture, de son passé. En élaborant l'*Ujamaa*, Nyerere ne prétend pas créer une voie nouvelle du Socialisme ni tracer le programme tendant à ressusciter les aspects culturels de l'Afrique. Nyerere apporte des idées nouvelles, qu'il offre une œuvre sans précédent au public tanzanien<sup>173</sup>. En termes d'idées nouvelles, au lendemain des indépendances sur le continent africain, alors que la plupart des pays devenus indépendants se posaient la question de la langue à adopter en proposant en masse les langues du colon dont l'anglais et le français, le Tanzanie sous la houlette de Nyerere faisait le choix d'adopter une des langues locales comme langue nationale du pays. Nyerere se propose alors de défendre et d'illustrer le Kiswahili. La promotion de cette langue africaine sera la pierre d'angle de la restauration culturelle, de la révolution culturelle qu'il met en place depuis sa première intervention à l'Assemblée Nationale après l'accession du pays à l'indépendance<sup>174</sup>.

Par ailleurs, « le choix du Kiswahili comme langue nationale, officielle et d'enseignement répond à la nécessité de disposer d'une arme politique redoutable »<sup>175</sup>. En effet, à cette époque les autorités tanzaniennes savent très bien que la politique tant à l'interne qu'à l'externe utilise la parole pour remplacer les armes et que l'essentiel du combat se mène à grands coups de manipulations symboliques plutôt que de démonstrations conceptuelles<sup>176</sup>.

Au sein de l'appareil étatique, la ligne politique que propose Nyerere semble se traduire par la nécessité de réactualisation et d'appropriation des notions d'Etat, de Nation et de langue. Ainsi tout son effort est d'abord de jeter les bases d'un Etat fort, de consolider l'infrastructure institutionnelle et la superstructure idéologique<sup>177</sup>. La grande originalité de la théorie de l'*Ujamaa* est dans la volonté de réconcilier la pensée et l'action, de réintroduire l'action dans la pensée sans s'aliéner et sans brader ses propres valeurs.

Dans cette suite de débats politiques, Bidima indique que deux paramètres ont été omis dans la réflexion philosophique sur la politique en Afrique. Il s'agit de la ruse et de la réflexion.

---

<sup>172</sup> *Idem.*, p.132

<sup>173</sup> *Ibid.*, p.185

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.186

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.210

<sup>176</sup> *Idem.*, p.210

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.201

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

En effet, il pense que sur le plan macropolitique internationale, l’Afrique n’est pas assez présente. Au lieu de jouer sur les bons sentiments, elle devrait plutôt faire preuve de ruse car il est question ici de rapport de force<sup>178</sup>. La ruse c’est faire preuve d’intelligence et de détour. Bidima ajoute qu’ « à celui dont la droiture et les pleurs ne peuvent être évalués sur le plan international, « l’obliquité » devrait être la règle. Dieu écrit droit sur les lignes courbes (Einstein), mais l’Africain doit écrire des lignes courbes sur ces lignes droites que les contraintes de l’histoire lui tracent »<sup>179</sup>. En d’autres termes, l’Africain ne doit pas se contenter de s’apitoyer sur son sort mais, chercher les voies et moyens en utilisant justement la ruse pour se faire une place sur le plan international, pour imposer son respect sur la sphère de la politique à l’internationale. Ainsi, l’Africain par la ruse doit se glisser dans les codes, décrypter les paroles et voir en tout lien un leurre<sup>180</sup>. Bidima pense que cet esprit du soupçon est étouffé en Afrique par la profusion des sectes mystiques et des fondamentalismes. A ces maux, il propose la valorisation de la réflexion, de l’intelligence et non de l’argent<sup>181</sup>.

Sur le plan micropolitique, Bidima estime qu’il est temps pour l’Africain d’axer sa réflexion sur une pragmatique du politique qui intègre le problème du langage dans l’espace publique : « qu’est ce qui se passe quand un je et un tu, ici et maintenant, s’échangent des énoncés politico-normatifs, qu’est ce qui est occulté, transféré, sublimé ? Comment s’articule le faire-croire qui se mue en devoir-faire ? Comment s’investissent les représentations ? Quels sont les rapports entre l’imaginaire, l’inconscient et la loi ? »<sup>182</sup> De ce fait, le langage implique le lien. Une réflexion doit alors se faire, la traversée de la communauté à la société. En précisant que dans la communauté, les choix sont fondés sur les liens de sang : la tribu, l’ethnie ; tandis qu’au sein de la société les liens sont fondés sur les affinités électives<sup>183</sup>. Selon Bidima, en Afrique c’est la confusion entre la communauté et la société qui conduit aux tribalismes et aux guerres.

---

<sup>178</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, *Op.cit*, p.72

<sup>179</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>180</sup> *Idem*

<sup>181</sup> *Idem*

<sup>182</sup> *Idem*

<sup>183</sup> *Idem*

## **CHAPITRE III : PERSPECTIVES DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE SELON JEAN-GODEFROY BIDIMA.**

Dans les méandres d'un discours déjà assez houleux, Jean-Godefroy Bidima s'insère et, progressivement, s'orientant d'abord dans une remise en cause des débats ; il donne sa pensée sur la question. L'auteur développe et présente sa propre vision de la *philosophie africaine*. Il ne sera nullement question pour nous de donner de nouvelles thèses aux différents débats précédemment évoqués, encore moins de formuler des contres-positions en effondrant les axes de Jean-Godefroy Bidima. Nous nous poserons simplement les questions suivantes : Quelle (s) critique (s) peut-on lui objecter ? Où peut se situer l'intérêt de ses positions ?

### **I- L'utopie : la réinvention du futur.**

Pour penser le futur, il faut d'abord examiner le présent. Selon Bidima, « Le futur fait éclater les limitations du présent et pourrait même faire surgir le non-encore-être de ce présent »<sup>184</sup>. C'est pourquoi il pense que le futur nous présente un Africain sans réel projet. Préoccupé par sa survie, l'Africain a perdu l'autoprojection de soi dans l'histoire<sup>185</sup>. Le Négro-Africain semble alors se présenter sans message pour le 21<sup>e</sup> siècle. Afin de pallier cette éventualité, il suggère une nouvelle utopie qui n'est rien d'autre que l'utopie de la traversée.

#### **1- Le supposé déficit de l'utopie en philosophie africaine.**

L'accumulation d'intellectuels africains et africanistes serait d'après Bidima le résultat d'une absence de projet. En effet, ces intellectuels africains et africanistes se limiteraient à la production d'articles achetés comme des esclaves par des firmes intellectuelles capitalistes et des gouvernements africains<sup>186</sup>. L'Afrique de ces intellectuels serait alors une marchandise, puisque la souffrance africaine est vendue au cours des colloques, en contribuant à l'asphyxie de la surréction de la volonté.

Face à cette situation, l'auteur note que deux groupes se constituent : les afro-pessimistes d'une part et ceux qui sacralisent la tradition d'autre part. Les afro-pessimistes pensent qu'il n'y

---

<sup>184</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine, op.cit.*, p.102

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.103

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.104

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

a plus rien à attendre de l’Afrique tandis que le deuxième groupe estime que l’oubli de la tradition et la colonisation sont les grands maux qui ruinent l’Afrique<sup>187</sup>. Bidima affirme que « Ces deux groupes évoluent au sein d’une logique de l’identité qui a ses vérités et ses consignations, occultant le caractère processuel, provisoire et advenu de l’historicité africaine. D’un côté comme de l’autre, il y a fétichisation du pessimisme ». <sup>188</sup> Pour lui, l’histoire africaine doit faire une remise en question de cette vision identitaire et parfois prédéterministe de son cours. Ainsi, au lieu de « L’Afrique est ceci... l’Afrique n’est pas cela... Le Nègre a ceci, le Nègre n’a pas cela... Ce est et ce a ne peuvent-ils pas se décliner comme les figures de l’absence de telles sortes que les négations (n’est pas... n’a pas) qui paraissent absolues se fragmenteraient (se relativiseraient) pour devenir, l’Afrique n’est pas encore... n’a pas encore... <sup>189</sup> ».

Cependant, au regard de multiples travaux tels que ceux du philosophe camerounais Njoh Mouelle sur le développement en Afrique, l’argument de Bidima sur un déficit d’utopie en Afrique n’est pas très juste. En effet, Njoh Mouelle dans son essai *De la médiocrité à l’excellence : essai sur la signification humaine du développement*<sup>190</sup> s’attelle à proposer des méthodes et moyens pour diminuer la médiocrité dans la société africaine et promouvoir l’excellence, ultime caractéristique qui la mènera au développement et à l’épanouissement de l’humain. A cet effet, la tradition est une attitude révérencieuse à l’égard du passé, tandis que la modernité est un pari pour le futur<sup>191</sup>. Pour Njoh Mouelle la pauvreté matérielle qu’il appelle le sous-développement de l’avoir, n’est pas la chose la plus inquiétante en Afrique c’est plutôt le sous-développement de l’être même de l’Africain. C’est la raison pour laquelle il indique un déplacement de la médiocrité, obstacle au développement, vers l’excellence. Pour y parvenir il indique qu’il faudra généraliser l’excellence et la rendre moins aristocratique. Il s’agit pour les éducateurs de développer chez les jeunes le sens critique et celui des responsabilités, le goût de la création esthétique et l’amour de la liberté.

## 2- Méthode pour repenser le futur en Afrique.

Mais si l’histoire africaine doit procéder à une remise en question de sa vision identitaire, sur quels fondements ira-t-elle pour penser son futur ? Nous pensons qu’il lui faut

---

<sup>187</sup> *Idem.*

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.105

<sup>189</sup> Jean Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l’Ecole de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, série « Philosophie », 1993, p.232

<sup>190</sup> Ebenezer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l’excellence : essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Edition CLE, 1998

<sup>191</sup> Joseph Ndzomo-Molé, « La problématique de la gouvernance moderne dans la perspective d’un contrat international » in *Sens public*, <https://doi.org/10.7202/104001ar>

bien une base, un fondement pour envisager un projet qui prendrait ou non en compte l'identité africaine. Sinon, ce serait avancer sans savoir où elle va ou elle veut aller. Or, pour savoir où on va, il faut savoir qui on est, donc connaître et prendre en compte son identité. Ce n'est qu'à partir de ce moment qu'on peut décider de ce qu'on veut pour le futur, qu'on peut se projeter dans le futur. En outre, pourquoi ne dirait-on pas plutôt « l'Afrique *n'est plus... l'Afrique n'a plus...* » ? Bidima considère que l'oscillation au sein de l'histoire africaine entre l'Être et l'Avoir cache que tout Être et tout Avoir sont rongés, à travers leur béance et leur inachèvement est le non-encore<sup>192</sup>. Il ajoute que « La véritable utopie de cette traversée africaine sera, au milieu de ces « discours affirmatifs » cherchant à comprendre l'Afrique dans les officines sordides des identités frileuses, de détecter ou susciter dans la réalité africaine, un élan jamais compris et compromis dans un discoursivité totalisante et rassurante. »<sup>193</sup> Ici, l'utopie dont il est question n'est pas un refuge dans l'atemporalité mais une démarche et une méthode instaurant le questionnement, le refus, le transitoire et le transitaire comme opérations préventives d'une histoire riche de promesses mais actuellement empuantie<sup>194</sup>.

Repenser l'utopie en Afrique pour Bidima, c'est remplacer tout lieu par un non-lieu à travers un déplacement qui va de l'Être-posé au sein des contradictions à sa possibilité d'être aujourd'hui recouverte par l'institué<sup>195</sup>. C'est une utopie qui ne montre pas la destination qui introduirait un destin arrêtant le mouvement mais montre plutôt que l'Afrique ne se résout pas dans l'immédiat, que des possibilités et une espérance en gestation existent. C'est alors une utopie en mouvement perpétuel. Pour Bidima, « l'utopie de la traversée inscrit la souffrance nègre dans l'histoire. Le cri du Nègre dans l'histoire ne doit pas avoir un écho qui l'arrête, et le traduit »<sup>196</sup>. Par ailleurs, l'utopie de la traversée n'est pas une science des solutions, c'est une coupure radicale avec une ontologie passéiste qui promettrait la réconciliation et l'accomplissement.

En ce qui concerne la question des fondements, l'auteur considère qu'on part certes toujours des fondements pour parler d'une histoire, mais aujourd'hui l'émiettement du sens s'est introduit et ainsi que la défondation des fondements. Ainsi, « comment articuler une utopie sur cette « absence » de fondement ? »<sup>197</sup> En fait, tout fondement renforce l'indéterminé mais avec la nouvelle utopie de Bidima, montrant les limites conventionnel du dicible, négocie avec

---

<sup>192</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine, op.cit.*, p.105

<sup>193</sup> *Idem.*

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.106

<sup>196</sup> *Idem.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.107

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

l'incertitude de la frontière de l'indicible qui cerne cette traversée<sup>198</sup>. Dans cette dernière, le repli sur soi sera refusé et aucune médiation ne sera absolutisée. En somme, « dans la traversée, l'Afrique doit inaugurer culturellement une logique de l'accumulation des expériences d'autres histoires qui viendront à leur manière féconder la sienne »<sup>199</sup>.

## II- Réintroduire le dire des femmes.

Dans le déroulement de son discours sur la traversée, Bidima souhaite réintroduire le dire des femmes au sein de la philosophie africaine. En effet, il constate une absence cruciale dans cette philosophie où les intellectuels ont délibérément choisi d'axer leur réflexion sur des thèmes plus « flatteurs » et plus « à la mode ». C'est à partir de ce constat qu'il choisit de mettre l'activité féminine comme un nouveau modèle de philosopher en Afrique. Cependant, ce choix a des limites qui sembleraient ne pas garantir une réintroduction du dire des femmes dans la philosophie africaine comme le souhaite l'auteur.

### 1- L'activité féminine comme nouveau modèle de philosopher en Afrique.

Bidima pense que le dire des femmes a été mis de côté au sein de la philosophie africaine. C'est pourquoi, il estime qu'il faut le réintroduire dans la philosophie africaine de la traversée. Le champ du philosophe africain a eu à thématiser sur des notions telles que le temps, la tradition, la méthode, l'ontologie. Ce sont des notions considérées comme étant valables philosophiquement parlant. Cependant, l'auteur précise que « *la réintroduction du dire féminin dans la philosophie africaine n'a pas pour but de « rattraper un oubli* », ni – en tant que masculin – de pleurer sur le sort des femmes, mais, dans cette utopie qui anime la traversée, de surprendre l'informulé du féminin en souffrance, mimer sans prétendre le prononcer le cri des femmes, découvrir dans le langage, l'action et les représentations, les zébrures du tracé et du phrasé féminins. »<sup>200</sup>

Par ailleurs, il refuse de fonder la traversée sur une Mère-originelle qui pousserait à demeurer dans l'Unique. Il estime que cette unité n'a pas sa place dans la philosophie africaine de la traversée. Seul le pluralisme est ici favorisé. Il se demande alors comment introduire le dire féminin dans la philosophie africaine marqué en majorité pour ne pas dire en totalité par l'empreinte masculine. Il propose de procéder par la poétique qui crée un espace nouveau dans lequel l'on cessera de se lamenter sur le sort des femmes par le biais de l'écriture, afin de

---

<sup>198</sup> *Idem.*

<sup>199</sup> *Idem.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.111



réarticuler des réseaux au détour desquels le féminin se conjugue<sup>201</sup>. C'est ainsi qu'il convoque deux concepts : l'apparence et la parade. Le fait est que d'après lui, on critique ces deux concepts chez les femmes et ces dernières se défendent en revendiquant la profondeur et l'élévation. Or, l'on pourrait transvaluer la parade et l'apparence<sup>202</sup>. Sur l'apparence il évoque Schopenhauer qui dit que « Les femmes restent toute leur vie de vrais enfants. Elles ne voient que ce qui est sous leurs yeux, s'attachent au présent, prenant l'apparence pour la réalité et préférant les niaiseries aux choses les plus importantes »<sup>203</sup>. Bidima pense que la parade et l'apparence sont critiquées car le fait de se montrer de la parade féminine, indique un flottement qui se moque du ridicule et de la pesanteur des grands systèmes de pensées<sup>204</sup>. En effet, il explique que « la parade est flottante; on vérifie que la parure aura un effet, on essaye plusieurs accessoires, on retourne, on se retourne (autoreflexivité), on va vers le miroir (la médiation) et on revient sur soi-même. Se constitue un coté doutant qui met en question le sérieux douteux des sensibilités rangées »<sup>205</sup>. L'auteur fait ici une analyse herméneutique sur le concept de la parade féminine en essayant de montrer la présence de l'autoreflexivité et de la médiation dans les actions posées par les femmes lorsqu'elles utilisent la parade. Il ajoute que la parade dans ce contexte est le souci du regard d'autrui et le refus du solipsisme, ainsi on se maquille et on s'habille pour être vu par autrui<sup>206</sup>. Il poursuit en affirmant que « La parade indique que le « je » n'est rien sans ce « tu ». Ainsi, Parader c'est se laisser trahir et déposséder de son moi dans l'espoir qu'en retour un Autre dont on ne connaît même pas le nom nous dira « quelque chose » et on verra en nous « quelqu'un »<sup>207</sup>.

De ce fait, l'activité féminine devient un nouveau modèle de philosophe en Afrique. Par ailleurs, réintroduire le dire des femmes dans la philosophie africaine de la traversée ne renvoie pas à l'utilisation des vecteurs conduisant aux dualismes tels que la guerre des sexes. Au contraire, cette réintroduction vise à repousser et à remodeler le philosophe en Afrique.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.112

<sup>202</sup> *Idem.*

<sup>203</sup> Arthur Schopenhauer, *Essai sur les femmes*, Paris, Actes du Sud, 1987, p.22

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.113

<sup>205</sup> *Idem.*

<sup>206</sup> *Idem.*

<sup>207</sup> *Idem.*

## **2- L'échec d'une réintroduction du dire des femmes dans la traversée de Bidima.**

En outre, Bidima estime que la philosophie africaine a échoué à penser l'amour. En partant du féminin on repense les différentes pistes de la philosophie africaine. Ainsi, dans la traversée, la connaissance à partir du féminin devra prendre en compte le dire de l'enfant<sup>208</sup>.

Cependant, il est difficile pour nous d'établir une transition entre le dire des femmes et l'échec à penser à l'amour dans la philosophie africaine. Il semblerait que Bidima établit un lien direct entre le féminin et l'amour. Pourquoi le fait que la philosophie africaine n'est pas assez thématifiée sur la question de la femme veut dire qu'elle a échoué à penser l'amour ? Nous pensons que le rapport direct établi entre la femme et l'amour n'est pas justifié et fait plutôt penser à une ambiguïté. C'est comme si lui-même ne parvenait pas à penser le dire des femmes ; bien que ce soit ce qu'il souhaite : réintroduire le dire des femmes dans la philosophie africaine de la traversée.

De plus, pourquoi s'attarder seulement sur les concepts tels que l'apparence et la parade ? Ne serait-ce donc pas réduire le dire des femmes à ce qu'il a lui-même appelé la surface<sup>209</sup> ? En effet, nous pensons que les femmes disent plus que leur maquillage, elles parlent bien au-delà de leur apparence et de leur parade. Elles disent des choses non pas plus importantes que leur parade et apparence mais, des choses qu'elles estiment et considèrent utiles et nécessaires pour l'évolution de leurs droits en tant que femmes et êtres humains ; pour l'amélioration de leurs conditions de vie dans une société où elles sont très souvent mises à l'écart ou en second plan après le dire des hommes. Leur dire concerne notamment leur rôle dans la société, la reconnaissance de leur place mais aussi le respect de leur rôle et des actions constructives qu'elles posent pour l'évolution de cette société

En outre, l'apparence et la parade relèvent du discours masculin sur la femme. Bidima l'énonce très bien lorsqu'il affirme que « dans la rhétorique philosophique se profilent deux scories qui, de scolies en sentences, de développement en envolées, couvrent et ouvrent le discours masculin sur la femme : l'apparence et la parade »<sup>210</sup>. L'apparence et la parade ne renvoient donc pas nécessairement au dire des femmes mais à ce qu'on veut leur faire dire. Puisque jusqu'ici, l'auteur procède en quelque sorte à une herméneutique des concepts de l'apparence et de la parade chez les femmes. Se refusant par la suite d'évoquer des sujets dualismes tels que la guerre des sexes, l'égalité homme-femme.

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.114

<sup>209</sup> *Ibid.*, p.113

<sup>210</sup> *Ibid.*, p.112

Finalement, il interprète l'apparence et la parade comme ressortant du dire des femmes : *la parade indique que le 'je' n'est rien sans le 'tu'* <sup>211</sup>. Il interprète alors la parade selon son entendement et non selon celui d'une femme. C'est là où se pose le problème. Le dire des femmes dans la philosophie africaine de la traversée sera-t-il toujours recueillis et présenté par la gente masculine ou alors on laissera aussi les femmes s'exprimer sur leur dire ? En aucun moment dans son discours sur le dire des femmes, il n'évoque le dire, la pensée d'une femme sur les concepts de parade et d'apparence sur lesquels il a jeté son dévolu. Cette méthode ne fait qu'à notre avis, confirmer l'oubli du dire des femmes dans la philosophie africaine. Puisque lui-même, il échoue déjà dans sa volonté et sa tentative de réintroduire le dire des femmes dans la traversée. Il dit ce qu'il pense être le dire des femmes sans que ça ne soit réellement le dire des femmes. Or, si sa volonté est de réintroduire le dire des femmes dans la traversée, il devrait d'abord laisser les femmes le dire elles-mêmes. Ce n'est qu'après qu'il pourra effectivement émettre une analyse sur ce que les femmes ont réellement dit ou sur ce qu'elles disent.

### **III- Le concept de la traversée chez Bidima.**

Après avoir scruté le contenu et la pertinence de la philosophie africaine en relevant les critiques et en y portant critique, Bidima propose une théorie qui se veut changement du mouvement. Il la présente comme fondation afin de faire sortir la philosophie africaine de ses balbutiements et hésitations.

#### **1- De la traversée à l'*experimentum mundi*.**

Bidima estime que la première histoire qui a été racontée par et sur la philosophie africaine a tourné autour de son identité<sup>212</sup>. Cette histoire ayant fait découler d'autres configurations et connexions à travers plusieurs intrigues, les récits du paradigme de l'identité ont rendu possible le paradigme de *la traversée*<sup>213</sup>. Contrairement aux récits de l'identité africaine et la spécificité de sa philosophie qui étaient focalisés sur la construction d'une mémoire africaine ; les récits sur *la traversée* n'affirment pas une identité africaine. En effet, Bidima affirme que : « le paradigme de la traversée ne dit pas ce qu'*est* l'histoire africaine ou la philosophie en Afrique, mais dégage plutôt *leurs dispositions* et tente de cerner dans une histoire aux contours ironiques ce qu'être impliqué dans une immanence veut dire. »<sup>214</sup> Bidima

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p.113

<sup>212</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », in *Rue Descartes*, 2002/2 n° 36, p.7

<sup>213</sup> *Ibid.*, p.8

<sup>214</sup> *Idem*

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

pense que les premières générations des philosophes africains à travers leurs multiples débats sur l'existence de la philosophie africaine, étaient très soucieux du « ce à partir de quoi ». C'est la raison pour laquelle selon lui, les problèmes d'identité africaine ont abouti à la pauvreté de la pensée de l'altérité<sup>215</sup>. A contrario, la traversée qui privilégie les dispositions, mettra sur le « ce par quoi ». L'auteur l'explique qu' « à l'ancrage, elle opposera l'excroissance et insistera sur les flous de contacts, les tangages des parcours, et l'ouverture infinie de l'histoire au possible »<sup>216</sup>. En d'autres termes, il n'est plus question ici de dire ce que l'Afrique a été (d'où on vient), mais ce qu'elle devient (ce par quoi elle passe)<sup>217</sup>. Ainsi, la traversée exprime sur le plan temporel l'inaccomplissement de l'histoire africaine. Bidima ajoute que les philosophies africaines aujourd'hui se sont attelées à promouvoir *l'ayant-été*, il est maintenant question de privilégier *le non-encore (nondum)*, comme l'exprime Ernst Bloch.

Si *l'ayant-été* constitue le point focal de la philosophie africaine que critique Bidima, il entre cependant dans les débats et ne se limite pas à une remise en cause. Se servant du terrain déjà présent au sein des débats qu'il vient de décentraliser, Bidima tente une restructuration de la philosophie africaine du moins, sur le plan de son objet.

A travers la traversée, Bidima entend ici inscrire la philosophie africaine dans la prise de conscience de sa diversité et de sa pluralité. Il propose l'acceptation de son passé non plus comme un référent systématique et systématisant de l'appréhension du réel et de l'autre, mais comme un cadre, « un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies »<sup>218</sup>.

Pour Bidima, la philosophie africaine a besoin de s'exorciser non seulement de ses continus recours au passé mais aussi de sa crainte de l'altérité. La traversée que propose Bidima doit sortir l'Africain de son refus de prendre référence sur l'autre par crainte de perdre sa spécificité africaine et l'encourage à rompre avec « ce fardeau de la preuve et l'obsession de la pureté pour entreprendre des transactions avec l'expérience du monde »<sup>219</sup>. L'Africain en chemin pour effectuer cette traversée découvrira peu à peu la nécessité de s'orienter vers *l'experimentum mundi* (faire l'expérience du monde) pour se poser comme un être dans le temps, qui loin de le subir et de se morfondre, façonne son histoire progressivement au sein de celui-ci.

---

<sup>215</sup> *Idem*

<sup>216</sup> *Idem*

<sup>217</sup> *Idem*

<sup>218</sup> Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », in *Les lieux de mémoires, tome 1, La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 8.

<sup>219</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Op.cit.*, pp. 8-9.

L'expérience du monde (*experimentum mundi*) veut dire que le monde est à l'épreuve de la pensée comme celle-ci est à l'épreuve du monde<sup>220</sup>. C'est dire que pour la pensée, le livre de l'expérience du monde est ouvert à tous. Pourtant, constate Bidima, il arrive qu'on exige aux discours philosophiques africains de prouver leur authenticité et originalité, leur pureté sans aucune contamination. On attend donc du philosophe africain qu'il prouve que l'Afrique a une philosophie propre à elle<sup>221</sup>. Bidima dit que dans cette démarche on restreint le champ de l'expérience du philosophe africain. En effet, s'il est admis que le philosophe africain partage la même humanité que les autres, alors les expériences des autres peuvent de ce fait lui servir et surtout les livres du monde sont aussi ouverts pour lui<sup>222</sup>. Il découvre un monde constitué d'expérience, de relations et de faits ; un monde jeté-là qu'il faut conquérir, comprendre et interpréter, un monde qui se donne et dont il faut faire l'expérience.

C'est ce que voulait mettre en avant un auteur comme Crahay lorsqu'il affirmait que le propre de la philosophie est d'être « une réflexion explicitée, analytique radicalement critique et autocritique, systématique au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle »<sup>223</sup>. Cet *experimentum mundi*, dans ses manifestations et ses représentations, n'est possible que par le moyen de la *traversée*. C'est pourquoi, une partie de la philosophie africaine actuelle rompt avec ce fardeau de la preuve et l'obsession de la pureté pour entreprendre des transactions avec l'expérience du monde<sup>224</sup>. Il s'agit d'un exorcisme, d'une libération pour éviter de sombrer dans une philosophie dite des traumatisés.

Le projet ambitieux de *la traversée* que propose Bidima est à son sens d'égale grandeur et d'égale nécessité. Cette construction systématique progressive capable de sortir l'Africain des balbutiements de sa donation au monde apparaît selon Bidima comme sa plus grande participation à l'élaboration de la philosophie africaine au point où, il affirme dans un mariage *traversée/fondation* ce qui suit : « Notre contribution à la fin de ce siècle est d'introduire dans la philosophie africaine le paradigme de la traversée qui est complémentaire à celui de la fondation »<sup>225</sup>.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.13

<sup>221</sup> *Idem*

<sup>222</sup> *Idem*

<sup>223</sup> Franz Crahay, « *Le décollage conceptuel : condition d'une philosophie bantoue* », in *Diogène* n° 52, Paris, Gallimard, 1965, p. 63.

<sup>224</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *op.cit.*, p.14

<sup>225</sup> Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, *op.cit.*, p. 123

## 2- Du *non-dum* au spécifique humain.

Reléguant au second plan les préoccupations et thèmes de prédilection de ces prédécesseurs, Bidima pose la philosophie africaine en face de nouveaux objectifs. Il affirme en effet que : « Les philosophies africaines jusqu'aujourd'hui se sont occupées de promouvoir l'ayant-été, il s'agit maintenant de privilégier le non-encore »<sup>226</sup>. Dans cette citation, Jean-Godefroy Bidima donne sans équivoque possible l'axe majeur de sa proposition philosophique. Reprenant ici l'expression *non-encore* de Ernst Bloch<sup>227</sup> il montre sa volonté de dépassement vis-à-vis des querelles sous-jacentes de la philosophie africaine. Il faut le dire, l'heure n'est plus à l'affirmation d'un Noir apeuré ou maté, ni moins à la mise en avant d'un Noir culturellement riche d'un ensemble de vestiges se composant d'amulette et de gris-gris. Aujourd'hui, la philosophie africaine doit être axée vers le *non-dum* (le non-encore) pour prétendre offrir un contenu épistémique digne de sens.

À travers l'expression *non-encore*, il affirme le besoin de se préoccuper de ce qui n'a pas encore trouvé place dans les débats d'autrefois. En bonne place se trouve l'idée de *spécifique humain*. Considéré comme le fruit du dépassement des clivages Europe/Afrique, le *spécifique humain* constitue une réflexion sur ce qui, par-delà la séparation géopolitique et/ou politico-historique lie les hommes. Pour Jean-Godefroy Bidima, le *non-encore* est le lieu du déploiement de l'activité philosophique de l'Africain. Selon lui, « l'essentiel n'est plus ici de dire ce que l'Afrique a été, mais ce qu'elle devient »<sup>228</sup>. Le *non-dum* s'opère à travers l'idée de traversée qui conjugue à la fois les possibilités historiques existant dans le tissu social et les tendances et motivations subjectives qui poussent les acteurs historiques vers un ailleurs<sup>229</sup>.

Des objections possibles à formuler à Jean-Godefroy Bidima, s'inscrit en bonne place un élément non philosophique qui, cependant, influence ou biaise sa vision et ses positions sur la *philosophie africaine*. Les éléments biographiques sur lui nous renseignent en effet sur ses lieux de vie : *États-Unis, Canada, Angleterre*. Ses séjours en terre d'Afrique se résument à des passages éclairés pour des conférences éventuelles. On peut donc être en droit de s'interroger sur la pertinence de ses analyses, de ses descriptions lorsque l'on se réfère à lui-même et à la place qu'il donne à l'expérience des choses pour en dégager la quiddité. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga dira à son endroit : « Ce que M. Bidima propose est un ensemble

---

<sup>226</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *op.cit.*, p.8

<sup>227</sup> Cf. E. Bloch, *Experimentum mundi*, Paris, Payot, 1981

<sup>228</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>229</sup> Jean-Godefroy Bidima, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *op.cit.*, p.12

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

décousu de trivialisés, d'abstractions dérisoires, pour les raisons suivantes : Cela ne porte pas les marques de l'expérience vécue, des événements historiques »<sup>230</sup>. Il affirme encore la conséquence est qu'il à un point de vue contemplatif qui gauchit, fausse *et dégrade tout*<sup>231</sup>.

De plus, Bidima bien que s'étant prononcé sur la question de l'origine de la philosophie africaine dans ses diverses prises de positions, Jean-Godefroy Bidima ne semble pas accorder toute la place qui doit lui revenir à la question du point de départ de cette philosophie. Celui qui affirme : « On ne peut entrer en philosophie comme dans la vie que mêlé à une histoire qui nous précède et empêtré dans des histoires qui se tissent autour et sur nous »<sup>232</sup> semble un peu trop vite, en raisons des quelques mentions qu'il en fait, passer sur cette question de l'origine et donc de l'histoire de la philosophie africaine. Si par définition l'on peut concevoir l'histoire comme le récit des choses passées, il est nécessaire que la jeune philosophie africaine, avant de réaliser comme le propose Bidima *la traversée*, puisse faire une exégèse profonde et minutieuse de ses origines et de son passé.

Fort d'un projet invitant l'Africain à dépasser les clivages Europe/Afrique pour laisser jaillir le *spécifique humain*, Jean-Godefroy Bidima semble lui-même s'enliser dans les méthodes qu'il invite à abandonner. Style littéraire ou préjugés coloniaux, Jean-Godefroy Bidima aborde la question de l'autre (Européen) avec des termes très souvent simplificateurs, réducteurs ou, qui mettent en avant cette différence entre le moi Noir et l'autre (Occidental). Lui qui se veut le porte-parole d'une nouvelle génération de philosophes africains, semble véritablement porter les germes difficiles de ce passé colonial douloureux qu'il fustige et dénonce. Il semble porter l'exorcisme de la dissociation entre moi (Africain) et l'autre (Occidental) comme un processus possible et qui plus est rapide. Cette position semble cependant appeler de façon nécessaire une cure plutôt qu'un exorcisme, elle nécessite du temps et de la volonté.

De plus, la notion de *traversée*, qu'il n'hésite pas à présenter comme sa grande innovation, ce legs fait à la postérité revêt diverses ambiguïtés qu'il convient de soulever. En effet, pour le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, *la traversée* dont Bidima semble s'enorgueillir, sa création la plus haute, « n'est pas un paradigme, mais un tronçon de métaphore. Elle n'est qu'une partie d'une vieille image symbolique, celle d'un Voyage initiatique, mystique. [...] »<sup>233</sup>. Qu'invente-il donc de nouveau lorsque l'on saisit la *traversée*,

---

<sup>230</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine, Au-delà des querelles*, Paris, Terroirs-KARTHALA, 2011, p. 138

<sup>231</sup> *Idem*

<sup>232</sup> Jean-Godefroy Bidima, *op.cit.* p.7.

<sup>233</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *op.cit.*

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

telle qu'il la présente : périple, cheminement ? Hegel avant lui présentait déjà *La Phénoménologie de l'Esprit* comme un cheminement, une progression un parcours visant le dépassement, Eboussi Boulaga en fait autant dans son œuvre *La Crise du Muntu*.<sup>234</sup>

Néanmoins, par ses positions philosophiques, Jean-Godefroy Bidima vient enrichir et aider à systématiser le corpus de la philosophie africaine. Concepts nouveaux, réorientation du contenu, des axes majeurs et redéfinition des paradigmes. Bien que ne faisant pas l'unanimité sur ces positions, Bidima a quand même le mérite évident de donner des options, des possibilités autres. Les critiques adressées quant au débat autour de la philosophie africaine nourrissent cette discipline en construction. La particularisation de la philosophie faite par les Africains ne dérange guère Bidima qui estime que : « Nous avons donc besoin, en tant qu'êtres historiques, de nous raconter des histoires sur le vrai, le beau, le bien, l'identité, l'altérité, l'absolu, la valeur et la finale. Nous avons aussi besoin, en tant que philosophes, d'afficher la gravité de notre fonction et de notre interrogation en faisant comme si nos récits sur le beau, le vrai, le bien n'étaient pas les mêmes histoires que les humains se racontent partout [...] »<sup>235</sup>

De plus, virulente remise en question du passé dans un élan dynamique vers l'avenir, la pensée philosophique de Bidima plonge ses racines dans un cours d'eau tout autre que celui utilisé par ses prédécesseurs. Dans un contexte dualiste quant à l'approche relative à la philosophie africaine, Jean-Godefroy Bidima a le mérite de venir offrir une troisième voie. Il nous sort de l'embrigadement d'une querelle entre partisans et non-partisans pour nous laisser librement penser « une philosophie africaine » qu'il veut plus en phase avec les expériences de l'être Africain. Cet être Africain dont il est question, est un sujet historique, non à la manière d'un catalogue faisant référence à des dates et à des événements, mais un être capable de subsumer les réalités de son quotidien tout en se servant de son expérience historique afin de mieux appréhender le réel et de mieux se mettre en relation avec lui.

Sans l'ombre d'un doute, la vie de l'homme et toute entreprise philosophique est tributaire d'une histoire, de l'histoire de cet homme ou de cette entreprise philosophique. Toute tentative d'investigation philosophique revient donc à analyser premièrement l'histoire de celle-ci. Cette position poussera d'ailleurs Hegel à affirmer que « l'étude de l'histoire de la

---

<sup>234</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 2000

<sup>235</sup> Jean-Godefroy Bidima, *op.cit*, p.7.



LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

philosophie est l'étude de la philosophie elle-même »<sup>236</sup>. Cette étude ouvre au dévoilement, à la découverte progressive de la vérité de la chose visée.

Ainsi, c'est conscient de son passé colonial douloureux que, Jean-Godefroy Bidima a également le mérite de conduire l'Africain sur la voie de la thérapie à travers la psychanalyse de son histoire. Il se positionne en faveur d'une Afrique qui se refuse de ressasser le passé comme un donné immuable qui la conditionnerait éternellement, mais qui accepte les événements historiques qui lui sont arrivés et se sert d'eux pour penser son avenir, son développement au sein d'un monde qui fait un tout et oblige chacun à s'unir à autrui. L'auteur présente cette attitude de référence constante à son passé à travers la citation qui suit :

« Qu'est-ce qui explique, s'agissant des programmes de philosophie africaine, que ce soit les mêmes noms et textes qui sillonnent les programmes depuis les années 70 et qui racontent la même histoire coloniale aux jeunes générations qui, accablées par des problèmes économiques, ne comprennent pas ce discours sur l'identité africaine ? Une histoire est toujours imbriquée dans une autre, dès lors, au lieu de se cantonner à dire combien les occidentaux excluent ou ont exclu les Africains de la philosophie, il faudrait aussi raconter comment la critique du mépris colonial est devenue une fixation obsessionnelle chez les philosophes africains »<sup>237</sup>.

La fixation obsessionnelle que Bidima relève constitue à son sens l'un des freins au développement de l'Afrique. S'il est vrai que tout développement est d'abord changement des structures mentales, le questionnement que fait Bidima de l'histoire ici, montre à suffisance, sa volonté de transformation des structures mentales de l'être africain afin que fort, de son histoire, il s'assume mieux dans un monde en développement, un monde qui nous impose de nouveaux défis d'ordres économiques, culturels, politiques, scientifiques et éthiques.

Bidima psychanalyse l'histoire de l'être africain et offre aux peuples d'Afrique et d'ailleurs un modèle à imiter lorsqu'il s'agit de regarder vers l'avenir. Avant de se demander où je vais, il convient premièrement de se poser la question d'où suis-je venu ?

---

<sup>236</sup> G.W. F. Hegel, *Introduction au cours de Berlin, Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Idées, tome 1, (1954) 1970, p. 50.

<sup>237</sup> Jean-Godefroy Bidima, *op.cit*, p. 10.

## CONCLUSION

In fine, il nous semble important ici de dresser un bilan succinct de notre progression et du périple noétique qui a été le nôtre. Parti du thème : « **Regard Critique sur la Philosophie négro-africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy Bidima** », nous avons entrepris un bref aperçu des débats qui jalonnent la question d'une philosophie négro-africaine. Alors que certains axent leurs préoccupations sur l'affirmation d'une philosophie dite africaine, les détracteurs du missionnaire Placide Tempels défendent le contraire. S'il était enfin donné de l'admettre, il se trouve encore certains pour contester son origine tantôt tempelsienne, tantôt égyptienne.

Entrant dans le vif de la pensée de Bidima, nous avons voulu montrer en quoi celle-ci s'inscrit dans la ligne des débats évoqués plus haut afin de ressortir sa philosophie et l'orientation qu'il veut donner à la *philosophie africaine*. Initialement axé vers une remise en cause de ces différents débats, Jean-Godefroy Bidima s'insère lui-même dans les discussions contre lesquelles il s'insurge. Des expressions particulières surgissent : *non-dum, experimentum mundi, spécifique humain, traversée*. Bidima semble dès lors porter l'Afrique et l'Africain vers une maturité encore plus grande que celle que voulait lui offrir Tempels, il invite le continent et ses fils à dépasser les questions d'autrefois, les querelles relatives à l'existence, au lieu d'émergence, du passé colonial pour s'accentuer sur le contenu de cette discipline, de cette philosophie.

Nous concluons notre travail en formulant le souhait que la décentralisation des débats opéré par Bidima puisse orienter la philosophie africaine vers des perspectives nouvelles, productives sur le plan conceptuel et capable de dépasser les polémiques inutiles qui ont longtemps empêchées les Africains de regarder vers l'avenir. Nous voulons affirmer avec Aristote qu' « il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines et aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble en lui ».<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie J. Vrin, 1994, p. 512 et 513.

## BIBLIOGRAPHIE

### I- Œuvres de Jean-Godefroy Bidima

BIDIMA Jean Godefroy, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », in *Rue Descartes*, 2002/2 n° 36

BIDIMA Jean Godefroy, *l'Art négro-africain*, Paris, PUF Que sais-je ?, 1997

BIDIMA Jean Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 1995

### II- Autres œuvres

ABIOLA IRELE Francis, *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala, 2008, 189 pages

APPIAH Anthony, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, Oxford University Press, 1992

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie J. Vrin, 1994

ATTOLODE L.R.B, *Le concept opératoire de philosophie africaine*, Dakar, Centre Saint Augustin, 1999

BERNARD Claude, *Principes de médecine expérimentale ou de l'expérimentation appliquée à la physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique*, Librorium Editions, 2020

BIYOGO Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine. Livre II : Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2006

BLOCH Olivier, *Le matérialisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985

BOBONGAUD Stève Gaston, *Cours d'histoire de la philosophie africaine*, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, 2017

BOULAGA Fabien Eboussi *L'Affaire de la philosophie africaine, Au-delà des querelles*, Paris, Terroirs-KARTHALA, 2011

BOULAGA Fabien Eboussi, *La crise du Muntu :Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 2000

CESAIRE Aimé, *Discours sur le Colonialisme*, Paris, Présence Africaine, (1950) 1976

CHUCKWUDUM Okolo, *African social and political philosophy*, Nsukka, Falladu, 1993

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA  
 DIARRASSOUBA Colardelle, *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest africain*, Paris, UGE, 1974.

DIOP Alioune, « Niam M'paya ou de la fin que dévorent les moyens », Préface à *La Philosophie bantoue* de P. Tempels, Paris, Présence Africaine, 1949, troisième édition, 1995

ELUNGU PENE ELUNGU Alphonse, *Eveil philosophique africain*, L'Harmattan, 2004

FOUDA Basile-Juléat, *La philosophie africaine de l'existence*, Thèse, Lille, 1967

HEGEL G.W. F., *Introduction au cours de Berlin, Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Idées, tome 1, (1954) 1970

HOUNTON DJI Paulin, *Sur la « Philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, F. Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1977

KAGAME Alexis, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, Unesco,

KAVWAHIREHI, K., *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Vol. 4). Amsterdam, New York: Rodopi, 2006

KWAME GYEKYE, *An essay on African philosophical thought, the Akan conceptual scheme*, Cambridge Press, 1987

LALEYE Issiaka-Prosper, *20 questions sur la philosophie africaine*, Saint-Louis, Editions Xamal, 2003

LUFUALABO F-M., *Vers une théodicée bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965.

MBITI John, *Religions et philosophie africaine*, traduit de l'anglais par C. Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972

MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972

MONO NDJANA Hubert, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009

MULAGO Vincent, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965.

NJOH MOUELLE Ebenezer, *De la médiocrité à l'excellence : essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Edition CLE, 1998

NKRUMAH Kwame, *Le consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 2009

LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA

NKRUMAH Kwame, *Towards Colonial Freedom: Africa in the Struggle Against World Imperialism*, London, Heinemann, 1962

NYERERE Julius., *Freedom and Unity/ Uhuru na Umoja?* Dar es Salam, Oxford University Press, 1966

OBANDA Simon, *Re-création de la philosophie africaine : rupture avec Tempels et Kagame*, Peter lang, 2002

OBENGA Théophile, *Les Bantu*, Paris, Présence africaine, 1985

OLUWOLE Sophie, *Witchcraft, reincarnation and the god-head*, Excel, publ. Lagos, 1992

Phambu NGOMA-BINDA, *La Philosophie africaine contemporaine : analyse historico-critique*, Facultés catholiques de Kinshasa ( F.C.K), R.P.A. n°21, 1994

PLATON, *Le Sophiste*, Flammarion, trad. Nestor L. Cordero, 2006

SCHOPENHAUER Arthur, *Essai sur les femmes*, Paris, Actes du Sud, 1987

TEMPELS Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949

THOMAS Louis-Vincent, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Université de Dakar, Dakar, 1965

TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, coll. « Point de vue 8 », 1971

VAN PARYS Jean Marie, *Une approche simple de la philosophie africaine*, Kinshasa, Loyola, 1993

### III- Articles et thèses.

ABADIE Delphine, *Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique : une utopie postcoloniale*, Thèse de doctorat de philosophie, Université de Montréal, Montréal, Janvier 2018

BUHENDWA Mirhim Eluga Essy, UHURU, UJAMAA AZIMIO, MWONGOZO : Contribution à l'analyse de la pensée politique de JULIUS KAMBARAGE NYERERE, Thèse pour le doctorat en Sciences Politiques, Université de Rennes I, Faculté des Sciences Juridiques Etudes Politiques, 1993

CRAHAY Franz, « *Le décollage conceptuel : condition d'une philosophie bantoue* », in *Diogène* n° 52, Paris, Gallimard, 1965

- LIPEM FOU DA MCV – Regard critique sur la philosophie africaine à la lumière de la pensée de Jean-Godefroy BIDIMA  
 EBOUSSI-BOULAGA Fabien, « Le Bantu problématique », in *Présence Africaine*, n°66, Paris, 1968
- HEBGA Meinrad, « Eloge de l’ethnophilosophie » in *Présence Africaine*, n°123, Paris, 1982
- HEIN Hilde, « The endurance of the mechanism-vitalism controversy », in *Journal of the History of Biology*, n°5, 1972
- HOUNTON DJI Paulin, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in *Diogène*, n°71, Paris, 1970
- HOUNTON DJI Paulin, « Histoire d’un mythe », in *Présence africaine*, n° 91, 1974
- HOUNTON DJI Paulin, « L’effet Tempels » in *Encyclopédie philosophique universelle, Vol. I : L’univers philosophique*, André Jacob, Paris, PUF, 1989
- JODRA Serge, « Le vitalisme », *Imago Mundi*, 2004, [www.cosmovisions.com/Vitalimes.htm](http://www.cosmovisions.com/Vitalimes.htm), Consulté le 31/07/2021
- M’PONGO Roger, « L’Ujamaa : une expérience politique africaine d’inspiration personaliste ? », Comunicación pronunciada en las V Jornadas de la Asociación Española de Personalismo, Madrid, Universidad San Pablo – CEU, 13-14 febrero 2009
- MORANGE Michel, « Un retour du vitalisme ? », in *Histoire de la recherche contemporaine*, Tome II – N°2, 2013
- NDAW Alassane, « Peut-on parler d’une pensée africaine ? », in *Présence Africaine*, n°58, 1966
- NDZOMO-MOLE Joseph, « La problématique de la gouvernance moderne dans la perspective d’un contrat international » in *Sens public*, <https://doi.org/10.7202/104001ar>
- NGOMA-BINDA Phambu, “Le modèle philosophique inflexionnel” in *NOKOKO*, Institute of African Studies Carleton University, Ottawa, Canada, 2017
- NORA Pierre, « Entre mémoire et histoire », in *Les lieux de mémoires, tome 1, La République*, Paris, Gallimard, 1984
- SINE Babacar, « Ethnophilosophie, philosophie et identité africaine », in : *Présence Africaine*, n°104, 1978.
- TOWA Marcien, « Spécificité et dynamisme des cultures négro-africaines : une hypothèse de travail », in *Spécificité et dynamique des cultures négro-africaines*, Paris, Unesco, 1986

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	3
RESUME.....	4
ABSTRACT .....	6
INTRODUCTION.....	7
CHAPITRE I : HISTORIQUE ET CONTROVERSES DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE .....	9
<b>I- Des ruses du colonialisme à l’affirmation de Tempels.....</b>	<b>9</b>
1- Cheminement pré-tempelsiens.....	10
2- L’effet Tempels dans l’émergence de la philosophie africaine contemporaine.....	10
<b>II- L’ethnophilosophie et la négritude : partisans et non-partisans .....</b>	<b>14</b>
1- L’ethnophilosophie.....	14
2- La négritude .....	20
<b>III- Panafricanisme et consciencisme .....</b>	<b>23</b>
1- Le panafricanisme.....	23
2- Le consciencisme.....	25
CHAPITRE II : QUELQUES CHAMPS, METHODES ET THEMATIQUES DANS LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE .....	30
<b>I- L’ontologie : vitalisme et matérialisme .....</b>	<b>30</b>
1- La tendance vitaliste .....	31
2- La tendance matérialiste.....	32
<b>II- L’esthétique .....</b>	<b>34</b>
1- Les raisons d’une représentation victorieuse de l’art africain et le rejet de l’art des marges.....	35
2- L’art africain sous le prisme de la traversée .....	37
<b>III- La politique.....</b>	<b>39</b>
1- La théorie de l’inflexionnalité de Ngoma-Binda.....	39
2- La théorie de l’ <i>Ujamaa</i> de Julius Nyerere.....	41
CHAPITRE III : PERSPECTIVES DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE SELON JEAN-GODEFROY BIDIMA .....	45
<b>I- L’utopie : la réinvention du futur .....</b>	<b>45</b>
1- Le supposé déficit de l’utopie en philosophie africaine.....	45
2- Méthode pour repenser le futur en Afrique .....	46
<b>II- Réintroduire le dire des femmes .....</b>	<b>48</b>
1- L’activité féminine comme nouveau modèle de philosopher en Afrique .....	48
2- L’échec d’une réintroduction du dire des femmes dans la traversée de Bidima.....	50
<b>III- Le concept de la traversée chez Bidima .....</b>	<b>51</b>
1- De la traversée à l’experimentum mundi.....	51
2- Du non-dum au spécifique humain .....	54
CONCLUSION .....	58
BIBLIOGRAPHIE .....	59
TABLE DES MATIÈRES .....	63