PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Jean-Godefroy Bidima

La Philosophie négro-africaine

QUE SAIS-JE ?

La philosophie négro-africaine

JEAN-GODEFROY BIDIMA
Docteur en Philosophie

DU MÊME AUTEUR

Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta Spes africana », Paris, Publications de la Sorbonne, Série « Philosophie », 1993.

L'art négro-africain, à paraître à Paris aux PUF.

A Crescence et Godefroy.

ISBN 2 13 047100 5

Dépôt légal — 1re édition : 1995, août

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

INTRODUCTION

Ce livre se conjugue au pluriel parce que dans son unité, il exprime une duplicité et vaut ainsi par deux noms ; l'un commun *(la philosophie)* et l'autre propre *(l'Afrique)*. Pourtant, ni l'un, ni l'autre, n'en constituent à proprement parler le sujet spécifique de ce livre, puisqu'un troisième terme, à peine mis en ellipse, émerge, donnant/jouant à la question sur un tour supplémentaire : *la relation*. Celle-ci est examinée sous un angle interne. Il ne s'agit pas ici de traiter de « la philosophie en Afrique » mais bien de la philosophie négro-africaine. Ce qui implique au moins deux attitudes. D'abord le rejet d'une démarche qui traiterait de « la philosophie en Afrique ». Car elle articulerait alors un rapport d'extériorité où la philosophie, réalité étrangère gonflée de ses titres de noblesse et de séjour, ferait une escale en Afrique en attendant — une fois sa mission accomplie et sans se déclarer à la douane des cultures africaines — de continuer son odyssée. Ensuite, il sera question d'éviter le péché mignon des observateurs de la culture africaine ; le substantialisme unitaire. L'Afrique serait une substance unique et unifiante. En titrant au singulier « la philosophie négro-africaine », il faut comprendre cet intitulé massif dans son processus de fragmentation introducteur du mouvement et des multiplicités. Il n'y a pas *une* philosophie négro-africaine, on ne peut parler que *des* philosophies négro-africaines. La pluralité est ici liée à l'histoire africaine qui n'a ni unité de lieu (elle s'est déroulée en Afrique, mais aussi en Europe et aux Amériques), ni unité de temps. La multiplicité des scansions des philo-

sophies africaines doit être évaluée non comme un excès, mais comme le lieu du manque, fleuron en germination qui, dans ses exubérances, dictions et scriptions se veut le champ où tous les possibles s'essayent tour à tour, se provoquent, s'annulent et recommencent.

Traiter de la philosophie négro-africaine convoque la *détermination* partielle et provisoire d'un ensemble de constellations dont le statut exact ne se clarifie (et s'opacifie !) que par une différenciation dialectique d'avec son autre : les états autoritaires, les sectes mystiques, les fondamentalismes laïcs et le règne de l'argent. Ces philosophies disent une histoire particulière avec ses priorités, ses espoirs, ses succès, ses ratages, ses inventions, intentions et protensions. Se pose donc la question du *lieu* de ces philosophies. D'où parle-t-on ? Cette question du lieu convoque celle du sujet (qui parle ?), de l'objet (de quoi parle-t-on ?) et de la spécificité (qu'est-ce qu'une philosophie... africaine ?). Outre la question du *lieu*, s'offre à nous l'inévitable et ennuyeuse question de la *définition* : la philosophie négro-africaine a-t-elle un statut propre qui la distinguerait dans sa tresse, son style, sa translation et son économie des autres philosophies, ou simplement, n'est-elle qu'une succursale des diverses philosophies occidentales et ses philosophes d'honnêtes et imprévisibles délégués provinciaux ?

Répondre à cette question exige la détermination de ce qu'est la philosophie en général, question insoluble puisqu'il n'y a pas une définition de la philosophie mais des définitions appartenant à des histoires particulières. D'ailleurs peut-on définir ? Si la définition obéit à un souci de clarté et de rigueur (savoir de quoi on parle !), elle sert aussi à orienter le lecteur, à le rassurer, à le tranquilliser dans son angoisse de recherche des repères. On se repaît des définitions afin de ne pas se désorienter, on s'installe dans l'assurance et la sécurité qui font avancer la recherche, on est apaisé.

Le but n'étant pas ici d'apaiser, notre investigation ne s'occupera pas de la philosophie négro-africaine comme état *(stasis)*, mais comme procès, acte, par conséquent, on ne s'orientera pas vers *sa définition* mais vers son *procès de profération*.

Ce qu'elle est ne peut se savoir que par la saisie de la manière dont elle (s')est proférée. Le cantonnement dans la définition trahit le réflexe de l'académisme, où l'on impose à l'œuvre une définition (la philosophie se veut œuvre, *opera*), une suffocation et une limitation, alors que dans son processus de profération la philosophie-œuvre s'ouvre à la diversité des déterminations. Le déplacement des problèmes de définition au procès de profération implique la multiplication des perspectives, l'antagonisme des interprétations, la pluralité des entrées et sorties, bref la primauté du Multiple sur l'Un.

L'antagonisme de cette philosophie africaine n'est pas ici une transposition sur le plan théorique des guerres tribales, mais obéit à la musicalité inhérente à toute philosophie.

Après la question de la définition s'ouvre celle de *l'indexicalité* de cette philosophie; il faut l'articuler à un contexte, à un lieu (D'où parle-t-elle? A quoi réfère-t-elle son discours? Sur quoi se fonde son gain? Et quel but vise-t-elle ?).

La question du lieu peut se fragmenter en quatre moments selon le schéma très connu de la langue latine : le lieu propre *(ubi ?)*, la provenance *(unde ?)*, la destination *(quo ?)* et la traversée *(qua ?)*. Son lieu propre : *où* est-elle cette philosophie africaine, dans la tête des Africains scolarisés ou dans les traditions africaines? Son lieu de provenance : *d'où* vient-elle, de l'Egypte pharaonique[1], de la culture copte[2], des mou-

1. Cf. T. Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
2. Cf. C. Sumner, *Aux sources éthiopiennes de la philosophie africaine*, Kinshasa, Fac. théol. cath., 1988.

vements de libération afro-latino-américains[1], des cultures africaines anté-coloniales[2], de « l'effet » du missionnaire Tempels[3], des affirmations de la négritude[4] ? Lieu de destination : *vers quel destin* et finalité évolue-t-elle ? Vouloir réapproprier l'essence aliénée du Nègre[5] à travers le développement, la redécouverte de l'Etre-africain[6], l'articulation de l'historicité de la gnose africaine[7] ? Et enfin, son lieu de traversée : *par où, par quoi, par quels* faits essentiels et quels effets transférentiels et paradoxaux articule-t-elle ses plans (textuel, sexuel, ontophanique, éthique, politique et esthétique...) ?

La provenance décrit l'arrêt sur les origines et dessine tout un arpentage des signaux par lesquels la mémoire africaine s'incruste, et prend son élan. Mais notre lecture de la philosophie africaine ne partira pas de la question des origines (d'où vient-elle ? *Unde* ?).

1. Cf. E.-P. Elungu, *Eveil philosophique africain,* Paris, L'Harmattan, 1986, p. 65-69. Colin Legum partage aussi un point de vue proche de celui d'Elungu, *Le Panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance,* Paris, Saint-Paul, 1965.

2. Point de vue partagé par le O. Kenyan Oruka, Sagacity in philosophy, in *International Philosophical Quaterly,* vol. XXIII, n° 4, décembre 1983. Ce que ne semble pas accepter le « Nigérian » Bodunrin, The question of African philosophy, in *Philosophy*, n° 56, 1981, p. 170. Bodunrin fut lui-même critiqué par S. Mohammed in *Philosophy*, n° 58, 1983. Une autre polémique s'est développée sur ce point entre Robin Horton niant l'existence de la philosophie dans les traditions africaines (Traditional thought and the emerging african philosophy department : a comment on the current debate, *Second Order,* IFE, n° I, vol. VI, 1977) et B. Hallen ; Robin Horton on critical philosophy and traditional thought, in *Second Order,* IFE, 1978, p. 81-62.

3. Position que semble soutenir Hountondji : L'effet Tempels, in *Encyclopédie philosophique universelle,* t. 1 : *l'Univers philosophique,* Paris, PUF, 1989, p. 1472.

4. Senghor est de cet avis.

5. C'est la position des marxisants comme A. A. Dieng ; *Le marxisme et l'Afrique noire,* Paris, Nubia, 1985.

6. C'est le sens de la philosophie de l'authenticité de l'être-au-monde développée par Eboussi (Cameroun), *La crise du Muntu,* Paris, Présence africaine, 1977.

7. Voir Mudimbe, *The invention of Africa,* Bloomington, Indiana U. Press, 1988.

Car les origines c'est souvent un antérieur projeté qui n'est plus l'objet d'un questionnement mais d'une réponse qui est instauration, c'est-à-dire de l'arbitraire. Celui-ci invente son objet en le poussant en arrière, il produit par analepse une fable : terreau fertile en ontogenèses et autres métaphysiques de légitimation de l'advenu.

Notre lecture de la philosophie négro-africaine ne se préoccupera pas de question du but, de la finalité *(quo ?)*. Parce qu'avec la finalité, le mouvement retrouve un site de repos qui scelle une réconciliation avec le souvenir du poids des origines. Dans les deux cas, il y a arrêt du mouvement.

Nous lirons la philosophie africaine en fonction de la traversée[1]. Renversement de perspective, parce qu'on lisait souvent le présent (la traversée) par et en fonction de l'origine (on éclaire le présent africain par le recours à son passé !). Maintenant la traversée/médiation éclaire l'origine et le but de cette philosophie à travers son historique et ses controverses, son rapport aux philosophies occidentales, ses champs et méthodes, son évaluation critique et son ouverture sur l'histoire future.

1. Nous utilisons pour cette catégorie les notes prises au cours de Louis Marin à l'EHESS. L'usage est ici personnel.

Chapitre I

HISTORIQUE ET CONTROVERSES

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

... Notice bibliographique du R. P. Tempels. Nom : Tempels. Prénom : Placide. Nationalité : Belge (probablement fils et petit-fils de Belge et sûrement belge lui-même). Profession : Missionnaire (prêtre des Colonies). Lieu de travail : Congo... Zaïre. Ouvrage principal : *La philosophie bantoue* (« un livre que tout le monde devrait avoir dans sa bibliothèque », Senghor). Genèse du Livre : ... Difficultés de l'Union minière...[1].

Par cette identité, Tempels 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 savoir (aux fins d'un pouvoir ?) ce qu'est l'âme nègre. La réhabilitation fut souvent sincère mais parfois douteuse. Les ruses du colonialisme couvaient une ethnologie raciste qui méprisait le Nègre. Une bonne littérature militant pour une philosophie nègre a vu le jour, Hountondji[2], Kinyongo[3] et J. A. Smet[4] donnent des listes de ces travaux. Bien sûr, les Africains n'ont pas attendu Tempels pour philosopher, mais dans la

1. S. Adotevi, *Négritude et négrologues,* Paris, UGE, « 10/18 », 1972, p. 53.
2. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine,* Paris, Maspero, 1976.
3. Kinyongo, La philosophie africaine et son histoire, in *Etudes philosophiques,* n° 4, 1982.
4. A.-J. Smet, Bibliographie sélective de la philosophie africaine, in *Mélanges de philosophie africaine,* Kinshasa, 1978, p. 181-261.

traversée du XXe siècle, son œuvre, à la fois provocatrice et ambiguë, a produit des polémiques et des créations théoriques inestimées. Mais que dit ce bon P. Tempels ?

Le livre se subdivise en sept chapitres prouvant l'effectivité d'une philosophie bantoue (chap. I) qui passe par l'ontologie (chap. II), la critériologie (chap. III), la psychologie (chap. IV) et l'éthique (chap. V) pour traiter du concept de vie (chap. VI) et finir par les rapports entre « mission civilisatrice et la philosophie bantoue (chap. VII).

Le chapitre premier, divisé en six sections, pose la question suivante : « Peut-on parler de philosophie bantoue? ». Tempels[1] fait un aveu politique : « En haut lieu on ne sait plus à quel saint se vouer pour diriger les Bantous. » La question de l'existence de la philosophie est secondaire, le problème fondamental est celui de « conduire les nègres ». Le livre s'adresse donc d'abord à... « tous les coloniaux... tout particulièrement aux missionnaires » qui n'ont rien fait pour pénétrer « l'âme des nègres »[2]. Il faut donc étudier l'ontologie qui semble fondamentale dans l'univers bantou. Ici sont liées, ontologie, politique, apologétique et pédagogie. Le livre s'adresse ensuite aux Nègres; incapables de classifier leur propre ontologie, c'est à lui, Tempels, que revient le devoir de « conduire les Nègres vers une véritable civilisation bantoue »[3].

Le chapitre II, articulé en quatre sections, définit l'ontologie bantoue. Pour mieux la saisir, il faut reconsidérer la notion de vie très importante chez les Nègres. La vie est elle-même force d'affirmation et d'accroissement de la puissance[4]. Dieu lui-même se décline comme une « Puissance » et tous les êtres en

1. P. Tempels, *op. cit.*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 17.
4. Tempels est-il spinoziste?

sont dotés. L'être chez les Bantous est FORCE VITALE. Celle-ci n'est pas un accident, c'est l'essence même. C'est une ontologie dynamique où les forces sont en interaction. Cette dernière n'est pas juxtaposition mais hiérarchisation. Au-dessus, il y a Dieu, ensuite les ancêtres fondateurs de clans, les défunts de la tribu, les hommes, les animaux, les plantes. « Le blanc phénomène nouveau... dans le monde bantou... (est) un aîné, une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout noir. »[1]

Au chapitre III, huit sections traitent de la critériologie. Tout Bantou est un philosophe qui discrimine selon trois critères : la similitude/concordance, la sympathie et l'imitation.

La psychologie, examinée au chapitre IV, fait en deux temps la théorie de la personne « Muntu ». Pour Tempels, « force vitale, accroissement de forces, influence vitale, sont les trois grandes notions que nous retrouvons nécessairement à la base de la psychologie bantoue »[2]. Cependant ce qui définit cette force qu'est l'homme c'est le nom et l'apparence sensible de l'homme. S'ensuit au chapitre V une éthique bantoue. En deux mouvements, il est expliqué qu'ontologie (hiérarchie, soumission à la force vitale supérieure), éthique et juridique sont liés. « L'ordre social ne peut être fondé que sur l'ordre ontologique. »[3] Au chapitre VI, soucieux de restauration et d'équilibre, Tempels va, en trois articulations, examiner la restauration de la force vitale et, enfin, le dernier chapitre (VII) affirmera le choc entre la philosophie bantoue et la mission civilisatrice. Tempels se tourne ici contre l'arrogance de la « mission civilisatrice »[4]. Mais plus pédagogue, il revient à une mission civilisatrice plus « acceptable » pour les Nègres : il faut,

1. *Ibid.*, p. 45.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 82. Tempels est-il platonicien ?
4. *Ibid.*, p. 110.

pour les conduire, leur parler de nos choses dans leur langue. Tempels applique là une grande ruse coloniale ! Est-il sincère ?

Tempels s'intéressa aux Bantous bien avant la publication de sa *Philosophie bantoue*[1] et dans un article sur la philosophie de la rébellion, Tempels explique que la rébellion du noir et son aspect schizophrénique sont dûs au fait qu'on a vu dans le Noir un simple producteur et « il n'y a plus d'autres liens pour lui (le Nègre) que le paiement »[2]. Il fallait d'abord s'occuper de « l'âme des primitifs »[3] pour les inciter au travail, d'où l'insistance sur l'ontologie comme prolégomène et propédeutique à toute évaluation politique future[4]. Avant d'exposer la fécondité du débat consécutif, précisons que Tempels a été l'occasion et non la cause des discussions qui s'en sont suivies. La cause du philosopher en Afrique est l'interrogation sur la situation historique du nègre. Si nous commençons par Tempels, il faut relativiser son importance, car au moment où Tempels écrit sa philosophie bantoue en 1945, les discussions sur la négritude initiées par les Nègres eux-mêmes avaient déjà lieu depuis les années 1935.

II. — L'ethnophilosophie dans le sillage de la négritude : partisans et critiques

La publication de Tempels avait trouvé le mouvement de la négritude. Cette dernière était une revendication nationaliste contre les justifications politiques,

1. En 1935, Tempels signe Hoe de Baluba Shankadi zich de wereld voorstellen, in *Kongo-Oversee,* n° 2, 1935-1936. En 1944, il écrit la Philosophie de la rébellion in *L'Essor du Congo,* août 1944. Ces informations sont données par A.-J. Smet, *op. cit.*

2. Tempels, Philosophie de la rébellion, *in* A. Smet, *Philosophie africaine,* I, Unaza, 1975, p. 85.

3. Tempels, Le concept fondamental de l'ontologie bantoue, *in* Smet (1978) p. 153-180.

4. *Ibid.*

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 1995 — N° 41 560

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XXe siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

Couverture :
Conception graphique – Coraline Mas-Prévost
Programme de génération – Louis Eveillard
Typographie – Linux Libertine, Licence OFL

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012.

Avec le soutien du CNL Centre national du livre