

REVUE INTERNATIONALE
DE PHILOSOPHIE

**LE CAHIER
PHILOSOPHIQUE
D'AFRIQUE**

"Hommage à Dibi"

Tome I

Année 2022

Numéro spécial

ISSN 0796-5842

LE CAHIER PHILOSOPHIQUE D'AFRIQUE

Revue Internationale de Philosophie

Directeur de publication Mahamadé SAVADOGO (Université Joseph KI-ZERBO)

Comité de rédaction

Lazare KI-ZERBO	Docteur, (Lycée Bertene Juminer, Saint Laurent du Naroni, Guyane)
Pierre OUATTARA	Docteur, Centre Lassallien Africain (CLAF), Abidjan
Béatrice M. TAPSOBA	Inspectrice, DGIFPE, Ouagadougou
Georges ZONGO	Professeur Titulaire, (Université Joseph KI-ZERBO)

Comité de lecture

Patrice CANIVEZ	Professeur, Université de Lille
Michèle COHEN-HALIMI	Professeur, Université Paris VIII
Augustin Kouadio DIBI†	Professeur, Université Félix - Houphouët-Boigny d'Abidjan
Étienne GANTY	Professeur, Centre Sèvres, Paris
Jean-Luc GAUTERO	Maître de conférences, Université de Nice
Gérard GUEST	Première supérieure, Versailles
Boniface KABORE	Docteur, Ottawa
Ramatoulaye MBENGUE-DIAGNE	Professeur, U.C.A.D., Dakar
Jacques NANEMA	Professeur, (Université Joseph KI-ZERBO)

Conseil scientifique international

Josiane BOULAD-AYOUB	Montréal
Souleymane Bachir DIAGNE	Columbia/New York
Gibert KIRSCHER	Lille
Dominique LAMBERT	Namur
Jean QUILLIEN	Lille
Ludwig SIEP	Münster

Orientation

La revue reçoit des articles strictement philosophiques, soit : des textes d'histoire de la philosophie, des essais libres et concis se rapportant à des thèmes ou des réflexions sur l'enseignement de la philosophie.

Suivant les recommandations du CAMES (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur), il est attendu d'un article qu'il compte au moins une dizaine de pages et comporte des références bibliographiques.

SOMMAIRE

Textes introductifs

Présentation du numéro spécial "Hommage à Dibi" :.....	IX
Mahamadé SAVADOGO : Dibi Kouadio Augustin ou le berger de la parole.....	XI
Professeure Tanella BONI : Biographie de Monsieur le professeur a. K. Dibi (1953 – 2021)	XV
Prof Tanella BONI et Dr Séverin YAPO : Bibliographie du Professeur DIBI KOUADIO Augustin.....	XIX
Professeure Tanella BONI : «Pour faire signe».....	XXXIX

Dibi et son oeuvre

Saïdou Pierre OUATTARA : Dibi Kouadio Augustin, une sentinelle d'humanité.....	1
Gnagne Alphonse AKPA : Philosophe avec Dibi : de l'héritage de Socrate à la fidélité d'un disciple de Hegel.....	25
Pascal BONKOUNGOU : Avec Dibi Kouadio Augustin, refonder le lien politique	37
Adoulou N. BITANG : Augustin Dibi Kouadio et la réponse à la question : «Où doit commencer l'histoire de la philosophie ?».....	59
Ibrahim KONE : Dibi éducateur : esquisse d'une philosophie de la dignité.....	87
Rosine Cinthia GAHÉ-GOHOUN : Pour une ontologie de la parenté intellectuelle.....	113
Baboua TIENE : De la contribution de la pensée de Augustin Dibi Kouadio à une éthique environnementale différenciée.....	135
Salif YÉO : D'Emmanuel Kant à Augustin Dibi : la dignité humaine comme exigence ontologique.....	157

Séverin YAPO	: Pour un accomplissement phénoménologique de la pensée politique d'Augustin K. Dibi.....	177
Domèbèimwin Vivien SOMDA	: La paix comme espérance de salut : une lecture croisée de Gabriel Marcel et d'Augustin Kouadio Dibi.....	207
Georges ZONGO	: La question de l'altérité chez Dibi Kouadio Augustin : la médiation de Hegel.....	239
Jacques Nlend BENLOG	: «Du normativisme au naturalisme : une interprétation de l'approche de Dibi Kouadio en philosophie africaine»	257

Nouveautés

**AUGUSTIN DIBI KOUADIO ET LA RÉPONSE
À LA QUESTION : «OÙ DOIT COMMENCER
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ?»**

Adoulou N. Bitang, Ph.D.

Joint Fellow-in-Residence

**Edmond J. Safra Center for Ethics & Hutchins Center for African
and African American Research
Harvard University**

Résumé

Dans cet article, j'examine comment Augustin Dibi Kouadio répond à la question du début de l'histoire de la philosophie. En suivant son argumentation telle qu'elle se déploie dans son livre majeur et dans d'autres textes, je découvre que Dibi Kouadio est influencé d'une part par G. W. F. Hegel lorsqu'il s'agit de définir la philosophie, et d'autre part par Paulin Hountondji, pour ce qui concerne la critique de l'ethnophilosophie. Combinées, ces deux influences conduisent Dibi Kouadio à tenir, en rapport avec la philosophie africaine, une position que je me propose de dévoiler et de critiquer, à savoir l'absence de philosophie dans le passé du continent.

Introduction

Dans un article de 1982, Augustin Dibi Kouadio fait siennes les paroles de Georg Wilhelm Friedrich Hegel à propos du commencement de la philosophie. Il tient précisément à ce sujet le propos que voici : «

A la question “quel est le commencement de la philosophie”, il faut répondre : elle-même est son commencement.»¹ Rapportée à la question du sujet qu’est la «philosophie africaine», cette affirmation permet à l’auteur de soutenir l’idée qu’une telle philosophie implique qu’elle soit saisie comme le projet d’une subjectivité agissante par laquelle elle apparaît comme «être-devenu»². Or ce chemin de soi à soi dans le cadre de ce que l’auteur nomme la «nécessité immanente»³, est encore à faire, par quoi la philosophie africaine n’est pas tant (en 1982 au moins, si on l’en croit) une histoire à recueillir, qu’un avenir à inventer, une «tâche à accomplir», un «devoir-être». Cette «injonction à articuler *nécessité et liberté*»⁴, Dibi Kouadio en fournit les contours en 1994, dans son livre majeur, *L’Afrique et son autre : La différence libérée*. La pensée de Dibi Kouadio se trouve ainsi de part en part traversée par la question de la définition de la philosophie, laquelle implique plus ou moins nécessairement l’autre question de son histoire, et plus précisément celle du début de cette dernière, notamment lorsqu’on la rapporte à l’Afrique.

Dans cet article, j’interroge les fondements théoriques de la position de Dibi Kouadio (particulièrement Hegel et Hountondji) et je m’évertue à identifier les conséquences d’une telle approche sur l’interprétation de la possibilité d’une histoire de la philosophie africaine qui ne soit pas seulement que projection. Je considère ce dernier point de vue comme étant l’endroit extrême où débouche la critique farouche et hyperbolique de l’ethnophilosophie. Dans une telle configuration, la question très européenne du «commencement» de la philosophie rencontre plus ou moins inévitablement la question du commencement de la philosophie non pas *en* Afrique, mais *africaine*, ce qui est une autre façon de dire «universelle».

¹ DIBI KOUADIO Augustin, «L’idée d’une “philosophie africaine” : Du psychologisme à l’être-devenu», *Les Études philosophiques*, no 4, 1982, p. 387.

² *Ibid.*, p. 388.

³ *Idem.*

⁴ DIBI KOUADIO Augustin, «La philosophie africaine comme devoir-être», *Africultures*, vol. 3, no 82, 2010, p. 74. Le soulignement est d’origine.

1- Augustin Dibi Kouadio, procès de la différence et philosophie

L'idée fixe du *magnum opus* d'Augustin Dibi Kouadio est le procès de la différence, dans le rapport qui lie le soi à l'autre dans le contexte de celui qui pense, à savoir le rapport de l'Afrique aux autres civilisations, et plus précisément à l'Europe colonisatrice. La réflexion de Dibi Kouadio se déploie ainsi, dialectiquement, pour ainsi dire, depuis l'identité ou en tout cas son *désir*, jusqu'à l'universalité, ou en tout cas son *appel*, en passant par la médiation de la différence qui agit comme étape intermédiaire entre le commencement et la fin de cette dialectique du soi. Et toute dialectique a besoin de moteur. Pour Dibi Kouadio, il s'agit de la *liberté*. À chaque moment de cette dialectique, c'est en effet l'idée de liberté qui semble guider le déploiement du soi, même si les sens affectés à cette idée varient de manière notable tandis qu'on conçoit la liberté comme relation immédiate et absolue de soi à soi-même, opposition radicale avec l'autre, ou, plutôt selon que le préconise Dibi Kouadio, comme relation de soi à soi informée par l'altérité. C'est dans ce cadre que s'articulent chez lui l'apport et l'utilité de la philosophie, notamment en contexte africain. Il s'agit dans un premier temps de présenter brièvement cette situation.

Procès de la différence

Le grand argument de Dibi Kouadio contre la différence est que ce concept mène à la violence, en tout cas dans son acception naïve. Et la violence qui découle de cette compréhension naïve de la différence s'exprime de deux manières : elle est en effet soit violence envers soi-même (autrement dit identité), soit violence envers l'autre (autrement dit négation de l'identité). Dans l'un ou l'autre des cas cependant, la différence est toujours *indifférence*, un terme que Dibi Kouadio comprend comme étant l'insensibilité à la vie, au mouvement fondamental de l'être.

La première partie du livre de 1994 s'attache à la description-analyse de ce premier écueil de la différence en ce qu'elle se laisse voir sous la forme de la pensée de l'identité dans le sens où on postule une «harmonie» préétablie par-delà l'agression de la différence étrangère

qui est, pour ce qui préoccupe l'auteur, l'agression coloniale qui brise l'immédiateté de la vie africaine jusqu'alors — en tout cas, croit-on — seulement soucieuse d'elle-même et de persévérer dans son être. Dibi Kouadio offre une description de la vie traditionnelle africaine où il est dit que «la vie humaine recevait son rythme de la nature elle-même.»⁵ C'est, selon l'auteur, l'observance de ces règles issues de l'observation de la nature qui confère un certain sens de la régularité et donc de l'immobilité au monde africain pour lequel «rien de véritablement nouveau»⁶ ne semble se produire sous le soleil où l'homme, insouciant, s'endort dans la «chaleur primitive de la vie»⁷. Dibi Kouadio explique que le phénomène colonial va briser cette harmonie et imposer au cercle qu'elle suppose, une ligne droite sur laquelle il lui faut désormais, sur injonction étrangère, se mouvoir. La violence vécue de cette crise sert de ferment au «désir d'identité» qui résulte d'une «disposition singulière» qu'a le vivant «de se contracter, de faire retour à soi quand il se sent menacé de l'extérieur.»⁸ Si ce repli peut apparaître stratégiquement salutaire⁹ dans certaines circonstances où il s'agit notamment par exemple de se projeter vers l'avant dans la conscience plus ou moins claire de certains buts à atteindre, il n'en demeure pas moins qu'exacerbé, ce repli conduit fatalement à générer de la distance entre la chose qui se replie (ici la conscience) et l'autre chose à laquelle elle résiste, créant ainsi, dans ce mouvement même, la conscience de la différence dont il n'avait pas été jusqu'ici perçu qu'elle était consubstantielle à l'identité. Dibi Kouadio analyse ensuite ce que couve ce désir d'identité qui aboutit ultimement, par ce moment où il l'expose en tout cas, à «la revendication d'une différence spécifique»¹⁰ qu'on nommerait encore authenticité. Elle se résume en un mot : le besoin de reconnaissance de l'humanité niée par le colon. C'est effectivement vers cet endroit que tendent, dans un mouvement centripète, les différentes «sphères» de l'argumentation qui appuie cette revendication

⁵ DIBI KOUADIO Augustin, *L'Afrique et son autre : La différence libérée*, Abidjan : Nouvelles Éditions Balafons, 1994, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

que reproduit l'auteur : sphère de l'être, sphère du croire et sphère du penser. On reconstruit par-là tout un «univers» qui entend reprendre les modalités expressives d'antan, d'avant la chute, comme étant plus ou moins liées de façon essentielle au soi qui les expose. C'est ainsi, souligne le philosophe ivoirien, que la différence — corollaire de l'identité — se renverse en indifférence, dans la négation active de ce que l'auteur nomme le «paradoxe de la différence», à savoir que « la différence suppose relation»¹¹. L'incapacité de constater cette situation mène à une vision de la différence comme cristal qui «ne peut, par essence, rien enfanter !»¹² Que faire ? Les deux dernières parties du livre développent la réponse que l'auteur propose à cette injonction.

D'abord, il s'agit de poser une «authentique reconnaissance de soi» dont Dibi Kouadio fournit les «prolégomènes» à travers un mouvement qui s'articule suivant les trois temps que sont la «libération de la pesanteur d'une relation affective au passé», l'«attention active au présent», et la «nécessaire ouverture à l'instance du penser». Pour ce qui concerne le premier point, Dibi Kouadio soutient qu'il faut «à l'Afrique un rapport de lucidité à son passé»¹³, c'est-à-dire qu'il faut dépasser l'idée du passé comme horizon indépassable du déploiement du soi dans une justification suicidaire et improductive de ce qui est sous le prétexte, en cela même liberticide, *qu'il en a toujours été ainsi*. Ce premier moment commande donc non seulement de retrouver, mais plus encore d'exercer la liberté créatrice qui a animé la vie du soi du point de vue individuel et communautaire. Or, on le voit, et Dibi Kouadio tire de cette première injonction la conséquence adéquate, il ne s'agit pas tant d'exercer cette «attention active» sur le passé, mais plus fondamentalement encore, sur le présent, d'où le second point qui rappelle que la lucidité à propos du passé ne doit pas faire perdre de vue «la nouveauté et les exigences du présent.»¹⁴ C'est finalement par cette dernière attitude que le soi peut, en scrutant lucidement le passé à partir de l'ancrage vigilant dans le présent, se projeter efficacement dans l'avenir que Dibi Kouadio entend comme *l'universel* que construit

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² *Ibid.*, p. 69.

¹³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

consciemment la liberté dont le mode de déploiement *κατ' ἐξοχήν* est le penser et les domaines, la science, la technique et surtout la philosophie.

C'est en effet la philosophie, qui, ultimement, permet l'«assomption de la différence»¹⁵ nécessaire pour qu'advienne le mouvement du «libre retour à l'universel»¹⁶ dont la réalisation sanctionne la redécouverte conséquente de l'«unité plurielle de l'humaine condition»¹⁷.

Rapport à la philosophie

Comme nous venons de le voir, l'ouvrage d'Augustin Dibi Kouadio se divise du point de vue argumentatif, en deux moments. Dans le premier, l'auteur se propose de décrire la situation qu'il analyse d'une manière qui est en même temps explication (parties 1, 2 et 3). Dans le second moment (parties 4 et 5), l'auteur élabore et offre sa réponse en rapport avec les questions soulevées par la situation préalablement décrite. Et comme nous l'avons fait remarquer, son cheminement dessine une dialectique entre la différence statique et mortifère (identité ou réfutation de l'identité) et la différence active qui se traduit dans le concept de vie que l'auteur comprend comme enrichissement perpétuel, «fluidité»¹⁸. Or c'est la pensée, et plus précisément la philosophie, qui permet le passage de la première attitude (identité, repli et violence données comme un tout) à la seconde (pluralisme critique et diversité). Car la philosophie est, ainsi que la définit Dibi Kouadio, la liberté en mouvement, par quoi apparaît premièrement ce que son argumentaire doit à Georg Wilhelm Friedrich Hegel. La troisième section de la quatrième partie du livre présente les modalités principales de ce recours à Hegel par lequel s'articule chez Dibi Kouadio le rapport de l'auteur à la philosophie, via le concept de pensée.

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

Selon que le détermine Dibi Kouadio en effet, le penser vers lequel il s'agit pour l'Afrique de s'ouvrir, est d'abord et avant tout le «penser dialectique»¹⁹, attribut de la «conscience théorique»²⁰, laquelle se caractérise elle-même par la distance critique avec ce qui est immédiatement donné, déjà-là. Or cette capacité de distanciation critique avec la réalité immédiate, Dibi Kouadio soutient qu'elle constitue la nature même de l'homme qui est donc un être dont l'essence est de penser. Ainsi définie, la philosophie est une lumière qui s'élève des ténèbres de l'immédiateté pour enfanter le présent et anticiper l'avenir. Ce rapport à la philosophie se transpose dans la lecture que Dibi Kouadio fait de l'histoire de l'Afrique.

De manière générale, on peut voir qu'il pose une histoire, du point de vue du concept de philosophie, qui s'énonce en trois temps. Il y a d'abord le passé que l'auteur nomme tantôt «traditionnel», tantôt «précolonial» pour signifier dans tous les cas l'absence de lumière, l'opacité de l'immédiateté naturelle et de la violence qu'elle implique sur le sujet. Il y a ensuite le présent, c'est-à-dire la découverte de cette lumière qui projette ainsi son rayonnement sur le passé obscur. Ce principe vivifiant est primitivement venu de l'extérieur, apporté par la colonisation et son «idéologie de la conquête»²¹ dont le but était de désacraliser la nature ou tout ce qui est identifié comme tel, notamment l'entièreté du passé africain. Vient ensuite le futur qui est le lieu de la reprise éclairée («lucide», écrit Dibi Kouadio) du principe colonial, dans un sens qui l'en expurge de sa violence originelle pour le connecter à la liberté du soi par laquelle arrive au jour un projet agissant et assumé de «libre retour à l'universel» comme soutenu par l'auteur. À proprement parler, la pensée, qui ne peut véritablement être conçue comme telle que dans le cadre d'un projet libre et autonome et non sous le modèle d'une influence extérieure guidée par la violence, n'intervient que dans le troisième moment de cette histoire, c'est-à-dire en rapport avec le futur. Car pour l'Afrique, le passé et le présent ainsi décrits sont actés. L'essentiel est, selon Dibi Kouadio, de tâcher désormais d'aller

¹⁹ *Ibid.*, p. 101.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 19.

de l'avant. Une page du livre est particulièrement explicite à ce sujet. L'auteur y soutient que «la lumière peut briller vers l'avant, jamais vers l'arrière, parce que l'homme ne saurait se placer lui-même derrière son dos.»²² Dès lors, le monde —y compris le monde africain — doit pouvoir «alors être interprété comme le fruit de l'effort éternel des ténèbres vers la lumière»²³ avec la philosophie, c'est-à-dire la pensée critique et dialectique, comme moteur de cette évolution, une position qui ressemble à s'y méprendre à celle que Hegel expose par exemple dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

Il s'agit maintenant de voir ce que couve cette référence à Hegel et cette utilisation particulière de la philosophie comme principe vivifiant guidant la marche du monde lorsqu'elle s'applique à l'analyse que Dibi Kouadio fait de l'Afrique, et particulièrement du rapport de l'histoire de l'Afrique à l'histoire de la philosophie. Autrement dit, on doit pouvoir lire ce qui suit comme une relecture explicitante de ce qui précède.

Relecture explicitante

Où doit commencer la philosophie, en tout cas, où doit commencer la philosophie du point de vue de l'histoire de l'Afrique pour laquelle il s'agit, comme soutenu par Dibi Kouadio, de sortir des ténèbres pour la lumière ? Une première réponse fournie par l'auteur consiste, comme nous l'avons vu à travers la lecture tripartite de l'histoire de l'Afrique qu'il propose, à lier la philosophie au phénomène colonial qui instaure du dehors la lumière dans le passé du continent. La philosophie, dans son existence africaine, prend ainsi racine dans ce rapport précis qui lie le continent à l'Europe. Cette première réponse, dominante dans l'argumentaire de Dibi Kouadio, recouvre une autre réponse plus «traditionnelle» encore qui fait de la philosophie, dans son être-même, un phénomène occidental, européen. C'est ce que révèle par exemple la géographie des références, autorités philosophiques, convoquées à l'appui de sa réflexion par le philosophe ivoirien. Il se joue à ce niveau un non-procès de la philosophie qui permet d'identifier

²² *Ibid.*, p. 121.

²³ *Idem.*

l'«hégélianisme» de Dibi Kouadio. Ce dernier se redouble d'un procès de la philosophie africaine historiquement pris en charge sur le continent par Paulin Hountondji²⁴. Même si l'une est plus présente et explicite que l'autre, ces deux références encadrent philosophiquement l'argumentaire de Dibi Kouadio. Il s'agit ici de montrer comment sa réflexion s'en nourrit et en pâtit.

2- À propos du non-procès de la philosophie, ou de l'«hégélianisme» de Dibi Kouadio

Une première chose qu'il est loisible de constater par rapport à son argumentaire est qu'Augustin Dibi Kouadio ne fait pas le procès de la philosophie, c'est-à-dire qu'il ne se libère pas de «la pesanteur d'une relation affective» à cette discipline, dans ce qu'elle a justement de disciplinaire. En cela, il est peu attentif à la fois à son «passé» et à son «présent», tous deux soustraits à «l'instance du penser», dont l'auteur nous assure qu'il sanctionne une relation non-immédiate à la chose. Tout porte à croire que l'auteur s'adonne, selon le mot d'Eboussi Boulaga, à «l'adoption sans méfiance ni doute, de la philosophie, telle qu'elle se pratique à l'École, telle qu'elle est devenue en Occident.»²⁵ Dans une telle configuration, la philosophie, qui là-bas fait partie de la «culture», exerce une fascination sur l'Africain dominé qui y voit un des moyens de ressembler au maître, et à terme de lui succéder dans l'exercice de son pouvoir. Or peu de philosophes européens et occidentaux ont réussi à donner une telle image de grandeur à la philosophie aussi bien que l'a fait Hegel qui est, du point de vue des références et de l'inspiration philosophique de Dibi Kouadio, un penseur de premier ordre et de premier choix dont les réflexions sont quasiment reprises en l'état par son homologue ivoirien.

En prêtant peu d'attention à l'intérêt pratique de définir la philosophie comme «pensée» chez Hegel, ainsi qu'aux résultats qu'en déduit le penseur de Berlin tant du point de vue de l'histoire de cette

²⁴ Je distingue, comme Hountondji le fait lui-même avec raison, la critique que ce dernier adresse à l'ethnophilosophie, des projets similaires mais distincts de Marcien Towa et Fabien Eboussi Boulaga, notamment.

²⁵ EBOUSSI BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris : Présence africaine, 1977, p. 8.

discipline que de celui, plus général encore, de l'histoire universelle, Dibi Kouadio se comporte, vis-à-vis de la philosophie, comme les Africains qu'il critique vis-à-vis du passé du continent. Et nul ne doute que la philosophie est pour Dibi Kouadio son passé, au moins en tant que penseur qui a été entraîné à cette discipline, dont il s'agit désormais pour lui d'appliquer les lumières à la situation qu'il analyse. Chez lui aussi, le recours au passé semble intervenir lorsque l'auteur «ne veut plus supporter l'effort de lucidité»²⁶ qui s'impose vis-à-vis de son objet nommé *philosophie*, par quoi prend corps le «risque [de] s'installer dans une chaleur tranquillisante, dans une sorte de bonheur végétatif, somnolent, sans inquiétude aucune, loin de tout orage !»²⁷ C'est bien cette sécurité du penser que semble conférer à la réflexion de Dibi Kouadio le recours à Hegel dont la preuve la plus éclatante est le non-procès de la philosophie. Cette discipline, comprise sous le couvert hégélien et la fascination qu'elle exerce, joue dans l'économie de l'argumentaire du philosophe ivoirien le même rôle que celui qu'il découvre dans le «recours au passé historique»²⁸ chez l'Africain, à savoir la référence à «un roc solide et fixe vers lequel les hommes s'empressent de tourner le regard dans les situations difficiles.»²⁹

Par rapport à l'objet qu'est la philosophie, l'effort de lucidité de Dibi Kouadio aurait dû l'amener à s'éveiller à l'idée que «la philosophie est un attribut du pouvoir. Or, c'est l'Occident qui détient (et distribue) celui-ci.»³⁰ C'est cette affirmation que met en scène et rationalise par exemple la philosophie hégélienne jusqu'à l'endroit où le point de vue local et déterminé peut usurper, par la force, une position soi-disant universelle. L'auteur aurait donc pu ainsi voir, en démystifiant par exemple le discours hégélien à propos de l'histoire de la philosophie³¹ et de l'histoire du monde³² qui en découle, que ce qui

²⁶ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, op. cit., p. 83.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁹ *Idem.*

³⁰ EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu*, op. cit., p. 8.

³¹ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, GIBELIN Jean (trad.), Paris : Gallimard, 1954.

³² HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, GIBELIN Jean et GILSON Étienne (trad.), Paris : Vrin, 1998.

est en jeu dans le problème de la délimitation du domaine de la philosophie (chez Hegel comme chez d'autres, y compris de manière collatérale chez Dibi Kouadio), c'est «la hiérarchisation des civilisations et des sociétés, ni plus ni moins.»³³ Or l'argumentaire de Dibi Kouadio se montre aveugle à cette situation à laquelle l'auteur n'accorde dès lors aucun intérêt, reproduisant par-là le schéma de domination contenu dans la philosophie telle que pratiquée à l'École, reçue du colon. On en saisit les conséquences les plus pénibles à tenir par l'endroit où le discours philosophique de Dibi Kouadio rencontre l'autre objet qu'est l'Afrique, auquel le philosophe ivoirien s'évertue à faire, continuellement et de manière assidue, un mauvais procès³⁴.

Par l'endroit où il regarde le concept de philosophie et son rapport à l'Occident, l'«hégélianisme» de Dibi Kouadio culmine, en 1994, dans l'affirmation selon laquelle l'Occident représente, «d'une certaine façon, la puissance de la pensée étant parvenue, dans une décision, à se donner un monde»³⁵. Plus précisément, il s'agit pour Dibi Kouadio de présenter l'Occident comme «un monde étant parvenu, dans une décision, à se laisser habiter par la pensée, le plus beau cadeau du destin»³⁶. Avec de telles déclarations, nous sommes manifestement en face d'une reformulation de ce qui a déjà été affirmé par Hegel et Heidegger entre autres, à savoir que l'Occident seul est à proprement parler philosophique, du fait de son histoire dont l'évolution est consubstantielle à l'histoire de la raison. En cela, Dibi Kouadio participe à la vision impérialiste et colonialiste de la philosophie. Lui aussi, entend maintenir l'hégémonie européenne et occidentale sur le concept de philosophie et donc, par voie de conséquence, sur le monde, et cela, au mépris de la réalité historique. Il ne lui vient en effet pas à l'esprit que la philosophie, en tant que domaine par excellence de la pensée et de la raison, n'est pas le lieu, comme il le croit, en tout cas, par l'endroit où cette discipline rencontre les peuples conquis, l'expression de la liberté et de la jouissance productive de soi-même. Au contraire, le déploiement colonial de la philosophie donne raison à Eboussi Boulaga qui la

³³ TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : CLÉ, 1971, p. 19.

³⁴ On y reviendra plus bas.

³⁵ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, op. cit., p. 103.

³⁶ *Idem*.

présente comme «pensée de la différence dominatrice»³⁷ qui ne vise nullement l'émancipation des peuples dominés. C'est d'ailleurs pourquoi un des efforts constants de l'entreprise coloniale européenne était de convaincre (ce mot doit s'entendre également dans le sens où il implique la victoire militaire, par la force) les autres peuples et civilisations du monde de leur vacuité conceptuelle, ou en tout cas, de leur incapacité à rivaliser avec l'Europe en ce qui concerne les attributs essentiels de l'humanité de l'homme dont elle détient historiquement (et parfois même ontologiquement selon certains) le monopole exclusif : la raison, la science, la philosophie. Marcien Towa ne s'y trompe pas lorsqu'il fait ainsi remarquer que ces trois concepts et domaines, joyaux de l'humanité, sont ceux «que les idéologues de l'impérialisme européen accepteront le plus difficilement de partager avec les autres civilisations.»³⁸ Et ce n'est nullement un hasard si la crise de la philosophie diagnostiquée par ces mêmes idéologues a suivi de près la crise de l'hégémonie européenne sur le monde, prouvant par là-même qu'il s'opère, en la philosophie, une jonction essentielle entre la connaissance et le pouvoir qu'il importe, selon les mots de Dibi Kouadio, d'ouvrir «à l'instance du penser»³⁹. Se refusant à une telle entreprise, l'auteur, qui continue en cela le projet impérialiste et colonial, mais à domicile cette fois-ci, nous assure que c'est en Occident que «la raison, pour ainsi dire, s'est laissée [sic] aller hors de soi afin d'être présente sous la forme d'un monde où elle puisse jouir d'elle-même, en autonomie.»⁴⁰ En clair, en Occident, «la raison s'est conquise dans l'histoire»⁴¹, car c'est là qu'elle trouve, dans un rapport exclusif avec elle-même, «ce qui honore le vouloir humain.»⁴²

Pour qui ne saisit pas la portée et donc également la gravité de telles déclarations, il faut préciser que leur contexte est celui de la troisième section de la quatrième partie du livre de Dibi Kouadio, où l'auteur énonce, à l'attention de l'Afrique, les «prolégomènes pour une authentique reconnaissance de soi». À cet endroit précis, l'auteur, qui réfléchit à propos de la nature philosophique de l'Occident, établit en cela un parallèle entre ce dernier et l'Afrique sur la base de

³⁷ EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu*, op. cit., p. 8.

³⁸ TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 7.

³⁹ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, op. cit., p. 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

l'actualisation de la pensée. Ainsi, si l'Occident est le lieu de la pensée déjà faite, qui s'est reconnue soi-même de manière authentique, l'Afrique, elle, a encore à parcourir ce chemin, d'où l'idée, pour l'auteur, de fournir les «prolégomènes» de cette entreprise qui, *grosso modo*, consistera à suivre ce qui a déjà été réalisé ailleurs, comme passé. Toutefois, non seulement Eboussi Boulaga nous a prévenu que «Notre avenir n'est pas dans le passé d'autrui»⁴³, mais Dibi Kouadio lui-même appelle le lecteur de son livre à se libérer «de la pesanteur d'une relation affective au passé», qu'il réduit malheureusement à la seule dimension africaine. En fait, cet appel à la lucidité, en s'appliquant sur le passé, doit en réalité s'appliquer à tout ce qui se pose avec la force de la tradition et de sa stabilité. Or la philosophie n'échappe pas à une telle caractérisation. Elle aussi propose un chemin soi-disant assuré qu'il ne faudrait que suivre pour atteindre la vérité. Et ce chemin sûr, ce roc, c'est son histoire, dans ce qu'elle a de mythologique, d'enchantement, mais également de contraignant, toutes caractéristiques par lesquelles se produit chez celui qui la reçoit l'affectivité, laquelle ne traduit pourtant pas dans cette configuration l'*expérience vécue*, mais seulement l'*expérience reçue*, parce qu'elle est incapable de faire l'expérience d'elle-même. Tel est le rapport que Dibi Kouadio maintient vis-à-vis de la philosophie : un émerveillement en face de maîtres lointains et inaccessibles, occidentaux⁴⁴. La séparation présentée plus haut entre lumières de la pensée et ténèbres de l'existence immédiate reçoit, par le médium de la philosophie et de sa tradition, une déclinaison historique où s'effectue un partage rationnel du sensible qui sépare l'Europe du reste du monde, et plus précisément, pour ce qui concerne Dibi Kouadio, de l'Afrique.

Le non-procès de la philosophie dans l'argumentaire de Dibi Kouadio — qu'on l'approche dans son effectivité ou bien plus en amont

⁴³ EBOUSSI BOULAGA Fabien, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris : Karthala, 1991, p. 13.

⁴⁴ Tshitambal'a Mulang Irung a un nom pour décrire cette situation : il parle de «fidélité excessive» à la philosophie occidentale. L'auteur note, de façon très juste, que «La fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale — fidélité due notamment au colonialisme, au néocolonialisme et à notre formation dans les universités occidentales ou occidentalisées — est aujourd'hui une réalité, attestée par les langues dans lesquelles cette philosophie s'élabore chaque jour et aussi par son contenu.» Voir IRUNG Tshitambal'a Mulang, «Pourquoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale ?», *Présence africaine*, no 146, 1988, p. 173.

dans ce qu'il présuppose — entraîne avec lui la reprise en l'état de cette situation «traditionnelle» qui reproduit à l'adresse des vaincus le discours des vainqueurs, sans qu'il ne soit jamais question de vérité, mais seulement de démonstration de puissance, en un mot, de philosophie. Il n'est dès lors pas surprenant que dans l'argumentaire de Dibi Kouadio, l'Afrique et la philosophie pâtissent toutes deux de cette situation, d'une manière qui lie cette fois-ci Dibi Kouadio à Paulin Hountondji, dans la continuation oblique du maître de Berlin qui sert de tutelle à cette position⁴⁵.

⁴⁵ Pour être tout à fait complet concernant le rapport de Dibi Kouadio à Hegel ou plus précisément à l'hégélianisme, il faudrait faire remarquer que ce rapport, selon que nous l'approchons, n'interroge pas la question, trop massive pour être intéressante, de savoir ce que le philosophe ivoirien pense de l'accusation de racisme proférée contre le maître de Berlin, ce qui est l'optique choisie par exemple par DIENG Amady Aly, Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?, Dakar : CODESRIA, 2006, et ZONGO Alain Casimir, «L'„oubli“ hégélien de l'Afrique : Entre le paradigme du rejet et le malheur du narcissisme», Hegel-Studien, vol. 46, 2012, pp. 65-77, le second se contentant de mentionner simplement ce que dit le premier à propos de la position du philosophe ivoirien. Mais la question n'est évidemment pas située à ce niveau trop brut et trop abrupt. Elle concerne plutôt le rapport de Dibi Kouadio aux conséquences du discours de Hegel en rapport avec les peuples non-occidentaux. À ce sujet, aucun sympathisant ou honnête défenseur du maître de Berlin ne peut absoudre — sans mauvaise foi ou sans se tromper — ce dernier de l'ethnocentrisme de sa pensée et plus encore de la hiérarchie des civilisations qu'elle fonde et justifie, qu'il s'agisse d'avancer des arguments par l'information (limitée) disponible à l'époque (argument favori d'Amady Aly Dieng, qui s'inspire ouvertement et largement du travail de TAVARES Pierre-Franklin, «Hegel, critique de l'Afrique. Introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique», Thèse de doctorat nouveau régime, sous la direction de Louis Sala-Molins, Paris : Université Paris-1/Panthéon-Sorbonne, 1990), de noyer Hegel dans les réflexes «scientifiques» et la bien-pensance de son temps (voir OKOLO OKONDA Benoît, Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2010), ou, de manière subtile, de distinguer l'hégélianisme de Hegel d'un hégélianisme d'après Hegel qu'il y aurait à poursuivre pour accorder sa théorie avec la bien-pensance d'aujourd'hui (voir, en plus de Zongo mentionné plus haut, BIDJA AVA Rachel, Hegel et le monde africain, Yaoundé : Presses Universitaires d'Afrique, 2005. Bernard Bourgeois a fourni, à propos de ce point de vue, une formulation systématique dans Études hégéliennes. Raison et décision, Paris : PUF, 1992). Dans une large mesure, les livres de Dieng et d'Okolo Okonda se réfutent (d') eux-mêmes. Quant aux argumentaires de Bidja Ava et de Bourgeois, on renvoie, pour leur critique, à Manuel Tangorra, dont l'article «Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire», AUC INTERPRETATIONES, vol. 8, no 1, 2019, pp. 49-65, prend ouvertement en charge la position de Bourgeois, et LEGROS Robert, «Hegel et l'Europe», Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, no 47, 2010, pp. 23-40, qui en présente une réfutation de fait, tout comme l'est TOWA, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, op. cit., p. 17 notamment. À aucun moment Dibi Kouadio ne se sépare, ni en paroles ni en acte, de ce contenu que secrètent l'histoire hégélienne de la philosophie et la philosophie de l'histoire qui l'accompagne main dans la main, d'où son «hégélianisme».

3- À propos du procès de la philosophie africaine : tutelle de Hegel et ombre d'Hountondji

Comme nous l'avons souligné plus haut, le livre d'Augustin Dibi Kouadio dresse le procès continu et injuste de l'Afrique, qu'il s'agisse de son histoire ou plus précisément de la possibilité pour cette histoire, prise dans le sens exclusif du passé, de manifester le phénomène de philosophie. Il nous faut préciser que cette situation n'est pas à relier au seul livre de 1994. En fait, ce dernier représente l'aboutissement d'une position constante de l'auteur, visible au moins depuis 1982 et l'article «L'idée d'une "philosophie africaine" : Du psychologisme à l'être-devenu». Dès cette parution, se laisse voir la constance du procès que l'auteur fait à la philosophie africaine. On le découvre à travers certains griefs sur lesquels il convient maintenant de se pencher.

Premier grief : le passé de l'Afrique n'est fait que d'immédiateté

Selon Dibi Kouadio, la lumière que représente la philosophie se déploie dans le présent de l'Afrique, laissant derrière elle son passé. Pour ce qui concerne la portée et la signification du passé du même continent, l'auteur adopte une position étrange faite de deux questions, largement rhétoriques, dont le sens est confirmé par une affirmation qui ne laisse que peu de doute au sujet de sa position réelle. Dibi Kouadio écrit : «... que peut-il y avoir vers l'arrière ? Y est-il même donné simplement quelque chose à voir ? La question demeure sans réponse, dans le silence, énigmatique.»⁴⁶ Rapporté à l'Afrique et à sa capacité de produire la lumière, la négation est sans appel. Ici aussi, Dibi Kouadio emploie un langage hégélien qui charrie les mêmes préjugés ethnocentriques que celui dont il s'inspire : l'«être initial»⁴⁷ est lumière et «il a bien fallu que la lumière pût se lever.»⁴⁸ Or, «Se lever, c'est se dégager d'un fond obscur que la lumière présuppose en soi pour être lumière.»⁴⁹ Il faut rappeler à cet effet ce qui a été dit de l'Occident en tant que terre de lumière, c'est-à-dire de philosophie selon Dibi Kouadio. En effet, l'Occident redécouvre dans l'histoire ce qu'il est en

⁴⁶ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, op. cit., p. 121.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

soi, comme, écrit l'auteur, actualisation de lui-même, de son essence rationnelle. Et cette essence se pose en s'opposant à ce qui est obscur, essentiellement «énigmatique». Chez Dibi Kouadio, l'affirmation de l'Occident comme terre de la lumière, de la philosophie, se renforce ainsi dialectiquement par l'opposition essentielle avec l'absence de philosophie, tandis que l'opposition de l'Occident avec lui-même est une opposition de surface qui se surmonte dialectiquement par l'approfondissement de son propre concept « dans l'histoire»⁵⁰. Il faut rajouter à cette argumentation que la philosophie qui est lumière, est également liberté, et que dès lors, l'Occident, philosophique, est aussi la terre de la liberté, l'endroit où se manifeste cette nature par laquelle il apparaît comme moteur éclairé et éclairant de l'histoire universelle. Ainsi, le «fond obscur» qui préexiste à la lumière et que cette dernière présuppose pour être lumière et se lever, ne regarde pas seulement «en soi» comme le dit Dibi Kouadio. Il regarde également en dehors de soi, vers ce qui, de l'extérieur, manifeste les caractéristiques du fond obscur intérieur. Autrement dit, il se tourne également vers ce qui, objectivement, se présente comme le passé intérieur de l'esprit désormais éveillé à sa réalité rationnelle et éclairée. Telle est, dans l'argumentaire de l'auteur, la place dévolue à l'Afrique quand elle est comparée à l'Occident. Là-bas, «la vie de la raison»⁵¹ est déjà advenue, est déjà effective, et l'esprit s'y repaît de lui-même à travers notamment les disciplines essentielles qui exemplifient sa nature, dont la philosophie et la science. Ici, l'esprit est encore captif de déterminations qui lui sont absolument étrangères. Par-là, le présent de l'Afrique est équivalent au passé de l'Europe, tandis que son passé est encore plus antérieur au passé de l'Europe. Ce passé, qui subsiste dans le présent du continent, se caractérise selon Dibi Kouadio, entre autres,

⁵⁰ Une telle position, on le voit, reprend les distinctions de Hegel et plus précisément les lectures de l'histoire de l'esprit que ce dernier déploie dans la *Phénoménologie de l'esprit* où l'Europe est comparée, dans son concept, au monde grec et romain (voir HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, BOURGEOIS Bernard (trad.), Paris : Vrin, 2006 [1807]), puis dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* où la même Europe chrétienne est comparée cette-fois-ci aux civilisations non-européennes (voir HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques : Philosophie de l'esprit*, BOURGEOIS Bernard (trad.), Paris : Vrin, 1988, vol. III).

⁵¹ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, op. cit., p. 103.

par la «naturalité», le «culte de la vie», la «fétichisation de la relation de sang», une «relation d'immédiateté» avec ce qui est, soit, en somme, un ensemble de choses, de dispositions et de relations qui indiquent l'absence de «nature réflexive»⁵². C'est dès lors de ce passé-présent qu'il convient, pour l'Afrique de se détacher, une entreprise que l'auteur décrit comme la capacité de «Naître avec son monde, par la médiation de la pensée»⁵³.

À cet endroit précis du texte, un problème se pose, qui a la forme d'une ambiguïté qu'on pense pouvoir être autrement que simplement lexicale, car Dibi Kouadio semble dire que la médiation de la pensée qui permettra (le futur est très important comme on le verra plus bas) à l'Afrique de naître avec son monde, permettra également «à l'Afrique de pénétrer ses traditions dans leur vérité»⁵⁴. Or de deux choses l'une : soit la vérité des traditions africaines est semblable à l'esprit, par quoi leur pénétration par-delà la relation affective permettrait en effet d'en saisir l'intérêt en tant que pensée ; soit la vérité des traditions africaines est de s'opposer à l'esprit, par quoi leur pénétration par-delà la relation affective permettrait de s'en libérer définitivement, de s'extraire de leur domination pour s'ouvrir à l'existence vraie, libre et rationnelle. Il semble, au vu de l'argumentaire déployé, qu'à la différence de Marcien Towa qui pose que les traditions africaines et les sociétés qu'elles ont fait naître ne sont pas antithétiques à l'esprit et aussi à la philosophie⁵⁵, Dibi Kouadio opte pour l'autre optique où le «passé traditionnel de l'Afrique» n'est justement intuitionnable qu'en tant que passé, selon les catégories de réflexion qu'il énonce. Dans cette optique, la seule possibilité proposée à l'Afrique est de s'ouvrir à ce qui est autre, avec l'idée que c'est de l'autre et à partir de lui et de son regard qu'elle devra s'«intuitionner elle-même»⁵⁶. Sur le contenu du discours de l'autre⁵⁷ à propos de l'Afrique, on en connaît les modalités philosophiques

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Voir TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, et surtout TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé : CLÉ, 1979.

⁵⁶ DIBI KOUADIO, *L'Afrique et son autre*, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁷ On suppose, en raison de sa nature philosophique attestée par l'auteur, qu'il s'agit de l'Occident.

hégéliennes reprises en l'état par Dibi Kouadio, ce qui est visiblement une autre manière de rappeler le continent à sa naturalité constitutive à partir de laquelle il est possible d'articuler le rapport à la philosophie comme exhortation à la liberté, et ce, malgré le fait colonial qui, pense-t-on, fonde en raison cette connexion entre ce qui n'était jadis qu'obscurité et ce qui s'est révélé à sa lumière. On découvre ainsi le deuxième grief de Dibi Kouadio à l'encontre non pas seulement de l'Afrique cette fois-ci, mais de la philosophie africaine.

Deuxième grief : la philosophie africaine est un phénomène colonial

Ce deuxième grief accompagne le premier dont il tire la conséquence philosophique. En effet, si le passé africain n'est fait que d'immédiateté, on doit en tirer la conséquence qu'il ne s'y trouve rien qui puisse laisser penser à l'activité philosophique. Dès lors, la philosophie est un élément culturel qui a été reçu — infligé, pour bien dire — par le contact avec l'Europe. Autrement dit, si la philosophie est européenne (ce qui est acquis chez Dibi Kouadio), la philosophie africaine, elle, est un phénomène colonial. Ce grief explique la difficulté pour l'auteur de parler de philosophie africaine par-delà la précaution des guillemets. Or une telle attitude est historiquement celle d'Hountondji en ce que son geste, même s'il n'est pas le premier, est l'un de ceux qui a eu le plus d'écho dans la réception philosophique des productions africaines sur et en dehors du continent.

Cédant à la recommandation de Franz Crahay de distinguer d'une part l'usage «informé» du terme *philosophie*, de son usage «vulgaire», et de réserver d'autre part, la précaution des guillemets à l'usage «vulgaire» du terme, sous peine de «méprise», d'«erreur de vocabulaire», sinon de «confusion de niveaux de pensée»⁵⁸, Paulin Hountondji, quand vint pour lui l'heure de rassembler en un livre un ensemble de textes publiés durant la première moitié de la décennie 1970, opta pour le titre très précautionneux — et dès lors très «informé», au sens de Crahay — de *Sur la «philosophie africaine»*, et choisit un sous-titre qui en éclaire l'intention : «Critique de l'ethnophilosophie». Il ne faut pas pour autant croire qu'Hountondji n'est pas au fait des difficultés de l'analyse de son homologue belge qu'il fait d'ailleurs bien

⁵⁸ Voir CRAHAY Franz, «Le “décollage” conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue», *Diogène*, no 52, 1965, p. 65.

de signaler lorsqu'il reproche à son article de fermer les yeux sur l'effectivité du «décollage conceptuel» dont il y est question, mais plus encore, de contribuer *nolens volens* à «l'extraversion scandaleuse»⁵⁹ du discours philosophique africain. Cela, regrette Hountondji, «F. Crahay ne voit pas»⁶⁰. Malgré ces réserves, le philosophe béninois est globalement satisfait de l'article de Crahay dont il reprend quasiment mot pour mot la distinction entre usage «vulgaire» et usage «informé» du terme philosophie⁶¹. En outre, il qualifie l'article de Crahay, en face de l'entreprise de Tempels, de «réaction européenne la plus saine»⁶² qu'il lui était donné de connaître en 1969, année de rédaction de son article. C'est dire qu'Hountondji acquiesce au traitement du sujet proposé par Crahay, notamment par l'endroit où sa critique de Tempels se redouble en réflexion sur la philosophie bantoue elle-même, qu'il se permet de comprendre, comme son compatriote, par-delà le référent ethnique visé par le terme bantou. C'est ainsi que la question de l'existence d'une philosophie bantoue acquiert dans son article une généralité exceptionnelle où elle en vient à signifier l'existence d'une philosophie négro-africaine (entendons, pour qu'on se comprenne bien, d'Afrique au sud du Sahara...) pour laquelle Crahay a la réponse, «hégélienne», suivante :

Il faut bien avouer qu'il n'existe pas, à ce jour, de philosophie bantoue. Ce qui existe, certes, c'est une vision du monde propre aux Bantous, cohésive et originale, noyau d'une sagesse. Moyennant un ensemble de circonstances favorables, elle eût pu, jadis, engendrer une philosophie proprement dite.⁶⁴

⁵⁹ HOUNTONDJI Paulin J., *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*, Bamenda : Langaa Research & Publishing Common Initiative Group, 2013 [1976], p. 25.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 26, note.

⁶¹ Hountondji parle en effet de «concept vulgaire de philosophie africaine» (*Ibid.*, p. 43. C'est moi qui souligne). Pour ce qui concerne l'usage «informé» de Crahay, Hountondji préfère les expressions «philosophie proprement dite» (*Ibid.*, p. 23n, 119, 148, etc.) et «philosophie au sens strict» (*Ibid.*, p. 108, 112). Évidemment, ces particularités langagières n'entraînent aucune modification de la distinction initiale opérée par Crahay.

⁶² HOUNTONDJI, *Sur la «philosophie africaine»*, op. cit., p. 21, note.

⁶³ CRAHAY, «Le «décollage» conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue », *art. cit.*, pp. 68-69.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 69, note.

Il s'agit ensuite pour le penseur belge de proposer, comme le signale son titre, les «conditions» de «l'instauration éventuelle d'une philosophie bantoue», ou, plus précisément, d'une «tradition philosophique bantoue» qui ne saurait exclusivement se dire, c'est-à-dire se dire «à proprement parler», qu'au futur. Car si le passé «philosophique» bantou ne présente qu'au mieux des «visions du monde», et que de l'autre côté, le présent philosophique africain n'affiche qu'un «mince» bilan, il demeure néanmoins — ou plutôt heureusement — une dernière chance à l'Afrique (disons, «proprement dite»), car «une philosophie bantoue est possible... moyennant une série de conditions.»⁶⁵

S'il résiste de manière globalement satisfaisante à la tentation d'«extraversion scandaleuse», Hountondji reprend quasiment telle quelle, cette progression argumentative de Crahay qu'il se contente en réalité de reformuler d'une manière qui apparaît un peu plus charitable avec le présent philosophique africain. Pour ce qui concerne le passé philosophique du continent en revanche, leurs deux argumentaires coïncident. Et si Hountondji allègue que le décollage conceptuel de Crahay est «toujours déjà réalisé... sous tous les cieux, dans toutes les civilisations», et que «Les civilisations africaines, sur ce plan, ne font pas exception à la règle»⁶⁶, il maintient en revanche toujours l'idée que quand il regarde vers le passé, le décollage conceptuel africain n'en est pas pour autant philosophique. De même, quand il regarde au présent, il ne l'est pas assez, ou en tout cas, il peut l'être beaucoup mieux, d'où les propres conditions de possibilité⁶⁷ et de développement («libération»⁶⁸, écrit l'auteur) du discours qu'il propose, pour ainsi dire, à la suite de Crahay, même s'il ne s'en réclame pas.

C'est sur cette même voie que s'engage Augustin Dibi Kouadio, dans le respect des recommandations de Crahay à propos de l'usage des guillemets pour ce qui concerne la philosophie africaine, recommandations reprises par Hountondji qui en précise par ailleurs le

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83. Une de ces conditions, cela est très intéressant, est l'assistance de l'Europe...

⁶⁶ HOUNTONJJI, Sur la «philosophie africaine», op. cit., p. 26, note.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 107 sq.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26 sq., 65, etc.

caractère «discriminatif» d'abord en 1968⁶⁹, puis en 1970⁷⁰. Ces recommandations sont appliquées par Dibi Kouadio dès 1982 dans son article, «L'idée d'une "philosophie africaine" : Du psychologisme à l'être-devenu», où il est possible de constater qu'il frappe, dès le titre, l'expression *philosophie africaine* de la malédiction des guillemets proférée par Crahay. Cette malédiction s'épanouit de manière argumentative chez le philosophe ivoirien dans l'idée de soutenir que la philosophie africaine (sans guillemets, c'est-à-dire «proprement dite») doit se dire au futur, comme «devoir-être».

Toutefois, à la différence de ce qu'il paraît, cette position ne découle pas tant d'un argument que de la rationalisation d'un grief, précisément, l'exacerbation du grief à l'encontre de l'ethnophilosophie, qui atteint par ce biais un tour exclusif, «radical», comme souhaité par Hountondji, lequel se refuse, dans sa différence avec Eboussi Boulaga et Marcien Towa notamment, d'imaginer, en 1973, qu'il puisse être possible de prendre philosophiquement en charge le discours des «indigènes»⁷¹. L'échec de l'ethnophilosophie frappe ainsi dans le discours de Dibi Kouadio l'ensemble du passé de la philosophie africaine, par où il est possible de poser de nouveau la question du commencement de son histoire. À ce sujet, l'auteur a une réponse originale qu'il partage avec ses devanciers : une philosophie africaine «proprement» philosophique ne peut se dire effectivement qu'au futur.

Troisième grief : la philosophie africaine «proprement» philosophique ne peut se dire qu'au futur

Comme on le voit, ce dernier grief prolonge en réalité la conséquence philosophique du premier grief à propos du passé de l'Afrique dont Dibi Kouadio soutient qu'il est vierge de philosophie. Cette position, qui atteint son paroxysme dans le livre de 1994, est déjà visible en 1982 d'une manière qui permet d'en comprendre la justification philosophique chez l'auteur. L'article «L'idée d'une "philosophie africaine" : Du psychologisme à l'être-devenu» est en

⁶⁹ HOUNTONDJI Paulin, «Note», *Présence Africaine*, no 66, 1968, p. 3.

⁷⁰ HOUNTONDJI, Sur la «*philosophie africaine*», op. cit., p. 23, note.

⁷¹ Voir *Ibid.*, p. 57, note, pour la revendication de sa distance avec Eboussi Boulaga, et *Ibid.*, pp. 226-227, pour la revendication de sa distance avec Towa.

effet construit de telle sorte qu'il rend compte de la trajectoire argumentative de Dibi Kouadio par laquelle en vient à être fondée sa position de rejet de la possibilité historique d'une philosophie africaine qui ne se dit pas au futur. Rappelant le contexte de l'affaire de la philosophie africaine (la majorité des débats des années 1960 à 1980), Dibi Kouadio reprend, pour l'essentiel — et jusqu'à un certain point y compris dans les termes et la progression —, les arguments avancés avant lui par Hountondji, Towa et Eboussi Boulaga contre l'ethnophilosophie. Sauf que, comme Hountondji avant lui⁷², Dibi Kouadio conclut de l'échec de l'ethnophilosophie à l'échec du monde africain antérieur à la colonisation européenne à manifester la philosophie. Une brève réflexion à propos de la définition du mot «philosophie» permet à l'auteur d'opérer ce basculement réalisé sous le modèle towaïen de la rétro-jection. Il s'agit dès lors pour Dibi Kouadio d'expliquer, dans la deuxième partie de son texte, pourquoi l'échec du passé africain à manifester la philosophie doit amener les Africains à concentrer leurs efforts sur l'avenir.

L'approche auto-référentielle de l'histoire de la philosophie proposée par Hegel (la philosophie est à elle-même son propre commencement) et qui sert de pivot argumentatif au texte de Dibi Kouadio ne fait, étrangement, l'objet d'aucun examen quant aux conditions de commencement qui font, chez le maître de Berlin, que la philosophie apparaît en Grèce et non ailleurs, alors même qu'elle est censée, selon que Dibi Kouadio comprend Hegel, commencer partout, abstraitement. Le fait est pourtant, chez Hegel, qu'elle commence concrètement quelque part, en un lieu déterminé, et nulle part ailleurs, faisant ainsi de cette discipline un attribut essentiel d'un esprit déterminé. Dibi Kouadio, qui se contente de l'aspect abstrait de la définition proposée par Hegel est de ce fait aveugle à son propre «contexte» d'énonciation dont l'analyse aurait sûrement permis d'en saisir les enjeux, comme cela est le cas pour l'analyse, très juste au demeurant, du contexte de l'affaire de la «philosophie africaine» au sortir des indépendances. Si, effectivement, «la phrase de Hegel est

⁷² Il peut être intéressant de faire remarquer qu'Hountondji est le seul auteur africain que Dibi Kouadio mentionne nommément dans son texte.

claire et capitale»⁷³, il manque à Dibi Kouadio de l'expliquer dans un sens qui dévoile ce qu'elle cache et révèle tout ensemble, dans la prise en compte de ce qu'une telle définition, dans la bouche particulière du maître de Berlin, présuppose, sous-tend et justifie, en un mot ses prétentions, dont il a été question plus haut. Or, derechef, Dibi Kouadio entérine l'argumentaire hégélien et notamment ses préjugés envers les peuples non-occidentaux. C'est cet «hégélianisme» particulier qui s'épanouit dans l'idée de dire que la philosophie africaine doit — au sens du *müssen* allemand — se dire au futur, ce qui signifie, comme cela a été souligné, qu'elle ne peut pas se dire au passé. Le caractère compensatoire de la générosité dont fait preuve l'auteur quand il analyse cette possibilité n'efface nullement la disproportion par laquelle il se sent fondé à écrire par exemple que «ce qu'on appelle *philosophie africaine* a toujours été une affaire de collectivité»⁷⁴, dans un geste dont la conséquence amalgame maladroitement ethnophilosophie et philosophie africaine de sorte que la négation de l'une des expressions entérine la disqualification historique, pourrait-on dire, de l'autre. C'est ainsi qu'on passe, «sans méfiance ni doute», de la critique de l'ethnophilosophie à la critique de la philosophie africaine qui se retrouve ainsi prise au piège des guillemets de Crahay dont elle pâtit injustement. Pour cette raison, l'exhortation, adressée à la «philosophie africaine», à se constituer en philosophie, n'est pas tant un encouragement qu'un puissant grief, qui farde d'ailleurs mal la situation qu'elle entend compenser, à savoir la négation pure et simple du passé philosophique africain, d'une manière qui rattache une telle façon d'argumenter aux positions des idéologues de l'impérialisme occidental.

Pour l'essentiel, telle est la posture que Dibi Kouadio s'emploie à rendre systématique dans son livre de 1994. Elle se maintient, intacte, jusque dans le petit article de 2010, «La philosophie africaine comme devoir-être», où l'auteur avoue une fois de plus explicitement ce que son point de vue doit aux analyses — et donc aussi aux erreurs — d'Hountondji dans Sur la «philosophie africaine».

⁷³ DIBI KOUADIO, «L'idée d'une "philosophie africaine"», *art. cit.*, p. 387.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 388. L'italique est d'origine. Il vise, dans le texte, à remplacer les guillemets.

Conclusion

Il est dès lors possible de revenir à notre question de départ : «où doit commencer l'histoire de la philosophie selon Augustin Dibi Kouadio ?» La réponse qui se dégage de l'examen de ses textes dévoile une optique radicalement différente de celle qu'il est désormais de coutume d'adopter au vu des preuves historiques disponibles aujourd'hui⁷⁵. On y découvre que le philosophe ivoirien fait montre d'un conservatisme qui veut voir la philosophie comme une activité essentiellement européenne à laquelle l'Afrique n'aurait part qu'à travers la médiation coloniale qui lui a plus ou moins heureusement permis de rencontrer la course du λόγος.

Il nous a été donné de voir qu'une telle réponse reposait d'une part sur une «fidélité excessive» à la philosophie occidentale, selon le mot de Tshitambal'a Mulang Irung, notamment à la philosophie de Hegel, dont l'influence l'amène à adopter le concept européen de philosophie sans en questionner les présupposés, les enjeux, le fonctionnement et la prétention, en somme «sans méfiance ni doute». D'autre part, la réponse de Dibi Kouadio procède également de l'exacerbation de son geste critique envers l'ethnophilosophie, à la suite cette fois-ci de Paulin Hountondji⁷⁶, de sorte que la critique de l'ethnophilosophie devient chez lui la critique — en tant que négation — de toute possibilité de philosophie dans l'histoire africaine antérieure à la colonisation européenne. On sait qu'une telle conclusion n'est pas en accord avec l'état des connaissances disponibles, y compris déjà à l'époque de tels débats. Il nous faut simplement rappeler, d'une manière qui satisfait à l'exigence de rigueur chère à Dibi Kouadio, que «déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher.»⁷⁷ De même, selon le

⁷⁵ Voir, par exemple, et bien évidemment entre autres : GRANESS Anke, «Writing the history of philosophy in Africa: where to begin?», *Journal of African Cultural Studies*, vol. 28, no 2, 2016, pp. 132-146.

⁷⁶ Il nous faut préciser, à son honneur et pour sa défense, qu'Hountondji a adopté, vis-à-vis de la société traditionnelle africaine, un point de vue plus nuancé en prêtant attention notamment aux savoirs qui y sont produits. Voir HOUNTONDJI Paulin J., *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar : CODESRIA, 1994. Plus tard encore, il acceptait, à demi-mot, que sa critique de l'ethnophilosophie était excessive et que «la philosophie existe bien dans l'Afrique pré-coloniale.» Voir HOUNTONDJI Paulin J., «“Ethnophilosophie” : Le mot et la chose», *Exchorexis, Revue Africaine de Philosophie*, no 7, 2008, p. 2.

⁷⁷ TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 29.

même critère, «il serait absurde de rendre notre passé plus négatif qu'il ne le fut en réalité»⁷⁸, pour les besoins d'une soi-disant ouverture à la philosophie qui commanderait, colonialement, la mort à nous-mêmes pour que soit possible, sur le mode privatif du futur exclusif, la renaissance à la lumière⁷⁹.

Références

- BIDJA AVA Rachel**, *Hegel et le monde africain*, Yaoundé : Presses Universitaires d'Afrique, 2005.
- BOURGEOIS Bernard**, *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris : PUF, 1992.
- CRAHAY Franz**, «Le “décollage” conceptuel : conditions d'une philosophie bantoue», *Diogène*, no 52, 1965, pp. 61-84.
- DIBI KOUADIO Augustin**, «La philosophie africaine comme devoir-être», *Africultures*, vol. 3, no 82, 2010, pp. 71-74.
- DIBI KOUADIO Augustin**, *L'Afrique et son autre : La différence libérée*, Abidjan : Nouvelles Éditions Balafons, 1994.
- DIBI KOUADIO Augustin**, «L'idée d'une “philosophie africaine” : Du psychologisme à l'être-devenu», *Les Études philosophiques*, no 4, 1982, pp. 385-392.
- DIENG Amady Aly**, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?*, Dakar : CODESRIA, 2006.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁹ Voir sur ce sujet, les analyses d'Eboussi Boulaga dans le premier chapitre de *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris : Présence africaine, 1981, «Pratique extirpante et aliénation». Elles s'appliquent, mutatis mutandis, à la question du rapport à la philosophie pris en charge par exemple dans *La crise du Muntu où l'auteur note*, sur un ton ironique et féroce, qu'une injonction fondamentale de la philosophie est qu'«Il faut se renoncer, mourir à soi pour renaître à la vérité.» (EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu*, op. cit., p. 8). Dès lors, le livre est pensé comme la démonstration active de la fausseté d'une telle affirmation. Sur le fait qu'il réussisse cette mission qu'il se donne, il s'agit d'une autre question qu'on ne peut toucher ici, mais dont on ne doit absolument pas faire l'économie.

- EBOUSSI BOULAGA Fabien**, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris : Karthala, 1991.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien**, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris : Présence africaine, 1981.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien**, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris : Présence africaine, 1977.
- GRANESS Anke**, «Writing the history of philosophy in Africa: where to begin?», *Journal of African Cultural Studies*, vol. 28, no 2, 2016, pp. 132-146, DOI: 10.1080/13696815.2015.1053799.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Phénoménologie de l'esprit*, BOURGEOIS Bernard (trad.), Paris : Vrin, 2006 [1807].
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, GIBELIN Jean et GILSON Étienne (trad.), Paris : Vrin, 1998.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Encyclopédie des sciences philosophiques : Philosophie de l'esprit*, BOURGEOIS Bernard (trad.), Paris : Vrin, 1988, vol. III.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, GIBELIN Jean (trad.), Paris : Gallimard, 1954.
- HOUNTONDI Paulin**, «Note», *Présence Africaine*, no 66, 1968, p. 3.
- HOUNTONDI Paulin J.**, *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*, Bamenda : Langaa Research & Publishing Common Initiative Group, 2013 [1976].
- HOUNTONDI Paulin J.**, «“Ethnophilosophie” : Le mot et la chose», Exchorexis, *Revue Africaine de Philosophie*, no 7, 2008, pp. 1-9.
- HOUNTONDI Paulin J.**, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar : CODESRIA, 1994.

IRUNG Tshitambal'a Mulang, «Pourquoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale ?», *Présence africaine*, no 146, 1988, pp. 173-184.

LEGROS Robert, «Hegel et l'Europe», *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, no 47, 2010, pp. 23-40, DOI : 10.4000/cpuc.1122.

OKOLO OKONDA Benoît, *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2010.

TANGORRA Manuel, «Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*», *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, no 1, 2019, pp. 49-65, DOI : 10.14712/24646504.2019.15.

TAVARES Pierre-Franklin, «Hegel, critique de l'Afrique. Introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique», Thèse de doctorat nouveau régime, sous la direction de Louis Sala-Molins, Paris : Université Paris-1/Panthéon-Sorbonne, 1990.

TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé : CLÉ, 1979.

TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : CLÉ, 1971.

ZONGO Alain Casimir, «L'„oubli“ hégélien de l'Afrique : Entre le paradigme du rejet et le malheur du narcissisme», *Hegel-Studien*, vol. 46, 2012, pp. 65-77.