

# est-il simple de philosopher en Afrique aujourd'hui ?

Pour celui qui réfléchit à la problématique de la philosophie en Afrique un constat s'impose, fait massif, brut : « le débat sur la philosophie africaine a jusqu'ici tourné autour de sa propre existence et possibilité, de l'aptitude des cultures africaines et des Africains au mode de pensée philosophique. » Ce constat effectué par Marcien Towa dans « l'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle » (2) n'est-il pas encore d'une certaine actualité pour nous aujourd'hui ? Il faut donc essayer de comprendre comment et pourquoi la question de la définition (du « quid » ou du « to ti en einai ») a été subordonnée à la question du fait (du « quod ») au mépris des lois élémentaires de la « vraie logique » si tant est que l'on assume cette exigence cartésienne : « selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose *si elle est*, qu'on ne sache *premièrement ce qu'elle est* » (3).

Il faut se demander pourquoi on persiste à poser les questions du fait et de l'existence antérieurement à celle de l'essence. Une réponse immédiate se propose : cette subordination du « quid » au « quod » est requise pour éviter de mettre en crise l'unicité et l'univocité du concept de « philosophie ».

Donnons d'entrée de jeu un exemple de cette difficulté :

« L'erreur est ici de croire qu'il faille choisir entre la raison ontologique totalitaire et l'anarchie, la disparition de toute intelligibilité. L'alternative est absurde, car la raison n'a rien à perdre, elle a tout à gagner, à se mettre à l'école de la réalité des choses et des hommes, au lieu de se voiler la face devant des révélations contraires à ses préjugés invétérés. On observera d'ailleurs que la métaphysique classique, élevant à l'absolu la structure mentale de l'homme blanc adulte et civilisé, est corrélative de la suprématie économique et politique de l'Occident. Or cette hégémonie appartient, dès maintenant, au passé. La libération, l'avènement politique de l'Afrique, de l'Asie, du monde arabe sont corrélatifs d'une véritable promotion intellectuelle et spirituelle. Il n'y a pas si longtemps que l'on a pu parler d'une « philosophie bantoue » ; l'expression eût scandalisé jadis, comme si un racisme inconscient avait animé la métaphysique traditionnelle.

On peut aujourd'hui étudier la métaphysique de l'Ancien Testament, ou, avec Maurice Leenhardt, la philosophie générale des Canaques...

« On se sent pris d'une sorte de pudeur, d'un grand embarras lorsqu'on aborde la question de la philosophie et de la religion des Noirs. »

Marcel Griaule (1).

Le fait est là. Et mieux vaut, après tout, parler ici d'un enrichissement de la raison plutôt que d'une humiliation (4). « L'expression eût scandalisé jadis. » Scandalise-t-elle toujours aujourd'hui ? Sans doute y a-t-il lieu de répondre par la négative à cette question... à la condition toutefois d'attirer l'attention sur ce qui a pu rendre possible ce changement d'état d'esprit à l'égard de l'appréhension de ce que nous conviendrons de nommer la problématique de la philosophie africaine. Sans pouvoir nous attacher à une étude d'ensemble de la littérature concernée dans l'intention de situer très précisément le moment où se situe et se déclenche ce basculement du jugement, notre dessein sera de déceler, d'analyser et d'expliquer les réquisits théoriques mis en jeu par toute approche réflexive et/ou critique de la pensée africaine traditionnelle dans sa dimension théorique/philosophique. Pour ce faire l'on se consacrera à l'analyse

(1) Philosophie et Religion des Noirs in *Le Monde Noir, Présence Africaine* N° (Spécial) 8/9, 1950.

(2) Editions CLE, Collection « Point de vue », 8, Yaoundé, 1971, p. 5.

(3) Descartes, *Réponse aux Premières Objections*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, p. 348. (Souligné par l'auteur). Pour ce qui concerne cet apprentissage à une « nouvelle et vraie » logique, plus féconde que celle de l'Ecole, on peut se reporter à la lettre-Préface du traducteur des *Principes de la Philosophie*.

(4) Georges Gusdorf, *Ethnologie et métaphysique in Ethnologie Générale*, sous la direction de Jean Poirier, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1968, p. 1807-1808.



d'un texte : **La Philosophie Bantoue** (5), texte inaugural et initiatique. Inaugural car il est véritablement le premier ouvrage à revendiquer expressément le registre philosophique (6), à la fois point de départ, repère et point de passage en quelque sorte obligé ; ce qui lui confère un réel caractère initiatique. En effet, il semblerait que l'on ne puisse faire abstraction de cette détermination du commencement de la question dès lors que l'on se risque à livrer une pensée philosophique en Afrique ! Exemplaire ce texte l'est aussi et surtout parce que son analyse permet de dévoiler - et du même coup de lever - la majeure partie sinon la totalité des préjugés entravant le développement de la problématique.

### *pourquoi la philosophie ?*

Ce qui frappe, à la lecture du premier chapitre de l'ouvrage de Tempels, intitulé « **A la trace d'une philosophie « bantoue»** », c'est la volonté ferme d'affirmer un certain nombre de thèses qui, si elles peuvent paraître anodines ou banales, à l'heure présente, étaient d'une extraordinaire nouveauté dans le contexte historique de la parution de son livre. Ce caractère affirmatif, voire dogmatique de la pensée de Tempels revêt paradoxalement la forme d'un postulat. Celui-ci implique que toute culture, quelle que soit son origine, repose sur un substrat conceptuel principal ; ce substrat étant en quelque sorte la toile de fond sur laquelle se développent attitudes, comportements, coutumes, doctrines etc. Ainsi dans l'ouvrage ce postulat se manifeste par la détermination suivante : « si l'on ne sait pas sur quel fond se meuvent leurs actes, il n'est pas possible de comprendre les Bantous. » (P.B. 17). Que ce substrat soit appelé d'une façon générale « fond » ou « personnalité » ou bien encore « mentalité », il n'y a là que l'indice d'un flottement dans le vocabulaire. C'est pourquoi ce thème requiert une nouvelle approche. Par substrat d'une culture il nous faut entendre que « tout comportement humain repose sur un système de principes » (c'est le titre de la section 2 du premier chapitre de l'ouvrage). Qu'il y ait là un postulat,

comme nous le disons, ressort clairement de ceci, « il nous faut postuler, chercher et trouver, comme ultime fondement d'un comportement humain logique et universel, une pensée humaine logique. » (PB. 15). Essayons de voir d'une façon à la fois plus ample et plus précise, ce qu'il faut entendre par là.

La vie et la mort apparaissent comme les événements majeurs qui rythment l'existence humaine, et nul ne peut semble-t-il aller contre le caractère d'universalité d'une telle notation. Dès lors, cette constatation, qui joute le truisme va être le point de départ d'une comparaison entre ce que Tempels caractérise comme étant une « solution pratique » chez les Européens et la même « solution pratique » chez les Bantu, voire chez tous les primitifs. Ainsi l'expérience nous apprend que les êtres humains adoptent, face aux événements majeurs de leur existence, divers comportements dont la figure essentielle est cette solution pratique qu'elle ressortisse à une philosophie du salut (sagesse chrétienne occidentale) ou à une conception magique (« atavisme » bantu et primitif).

En ce qui regarde l'Européen « moderne et hypercivilisé » (PB, 14) il est aisé de constater quelle est la source d'un tel comportement. C'est, nous dit Tempels, un certain nombre de principes culturels, mieux « un système complet philosophique, d'inspiration chrétienne, (reposant) sur une conception intellectuelle, claire, complète et positive, de l'univers, de l'homme, de la vie et de la mort et de la survie d'un

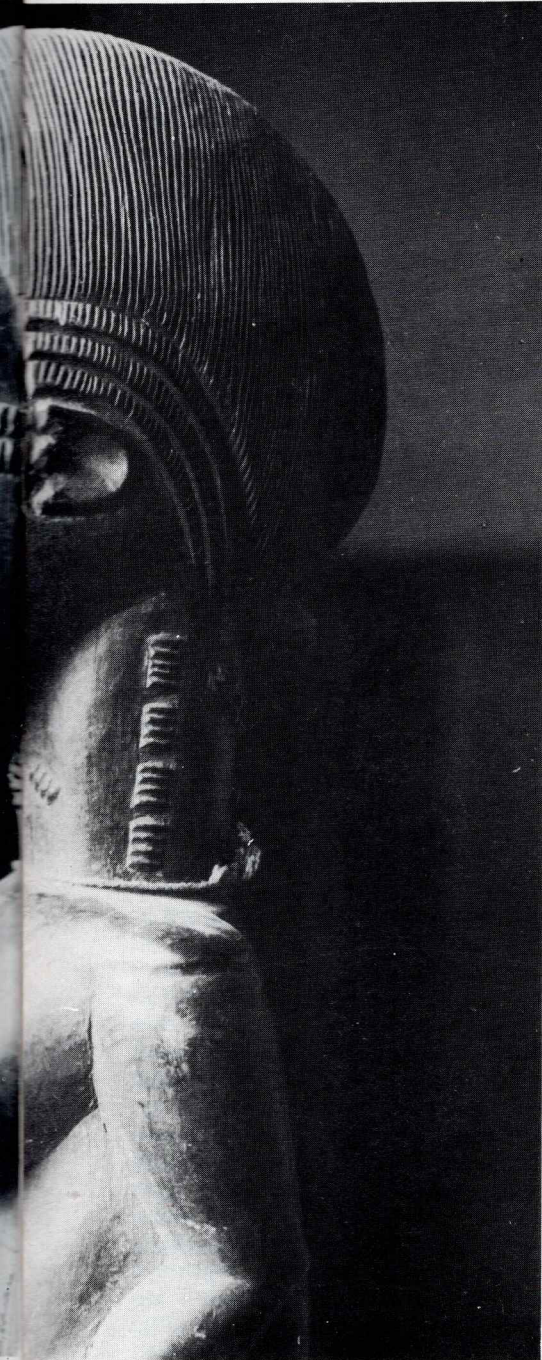
(5) R.P. Placide Tempels, **La Philosophie Bantoue**, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Ed. Lovania, Elisabethville, 1945; deuxième édition, Présence Africaine, Paris, 1949, avec une introduction d'Alioune Diop; troisième édition Présence Africaine, 1965 (Toutes nos citations renvoient à cette dernière édition; nous citerons le titre abrégé en deux majuscules (P.B.), suivi de l'indication de la page). Le lecteur intéressé peut se reporter d'une part, à l'excellent article de A.J. Smet, **Le Père Placide Tempels et son œuvre**, *Revue Africaine de Théologie*, T.1, N° 1, Avril 1977, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, et particulièrement à la section V de cet article pour l'histoire de ce texte et, d'autre part, à un autre article du même auteur, **L'œuvre inédite du Père Placide Tempels, in Philosophie et libération**, (Actes de la deuxième semaine Philosophique de Kinshasa du 18 au 22 Avril), *Recherches Philosophiques Africaines*, N° 2, 1978, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa.

• Ces deux textes étant par ailleurs repris dans l'introduction que fait A.J. Smet à une « révision de la traduction de A. Rubbens sur le « texte original » » publiée dans le département de Philosophie et Religions Africaines, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa-Limete, 1979, Collection « Cours et Documents » (N° 2). Nos citations de l'ouvrage de Tempels respecteront l'orthographe francisée du vocable « bantu », mais pour notre part nous suivrons l'orthographe usitée à savoir l'invariable « bantu ».

(6) Ainsi qu'en atteste l'abbé Alexis Kagame dans la Présentation de son ouvrage **La Philosophie Bantu Comparée**, Présence Africaine, Paris, 1976. Toutefois, et pour être tout à fait juste, il faut limiter cette présence au XX<sup>e</sup> siècle puisque « En fait, P. Tempels n'a pas été le premier à parler de philosophie des Bantu ou plus généralement des Négro-Africains, cf par exemple G. Mailhol, **Le Nègre Philosophe**, Paris, 1829; Colle, **Les Babuba**, Bruxelles, 1913, T.2, p. 419-516, et sur-







tout, R.E. Dennett, *At the back of the black man's mind, or notes on the kingly office in West Africa*, London, 1906, new impression, London 1968, p. 100-109. » A.J. Smet, *Histoire de la Philosophie Africaine. Problèmes et Méthodes*, in *La Philosophie Africaine, Recherches Philosophiques Africaines* N° 1, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1977.

(7) En effet, il y aurait là une détermination banale pour le lecteur familier d'une théorie anthropologique légèrement postérieure, à savoir l'anthropologie structurale. Par exemple : « nous croyons qu'entre *praxis* et *pratique* s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. » Cf. Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 173 (souligné par l'auteur).

principe spirituel : l'âme. » (Ibidem). Nous pouvons noter que de la simple affirmation de l'existence de quelque chose comme une vision ou intuition du monde nous passons à une détermination plus complexe, fruit de la réflexion. Et ce n'est pas une des moindres conséquences de cette nouvelle détermination que la **philosophie** en constitue le **fondement**. Et si nous relevons les vocables employés par Tempels pour définir ou caractériser ce type de démarche réflexive, nous notons que nous avons affaire à une activité réelle de l'intellect, activité claire, complète et positive, c'est-à-dire dont les soucis de rigueur, de distinction et d'exhaustivité sont avérés. La question qui se pose est alors la suivante : puisque nous avons déterminé qu'à tout ensemble d'attitudes ou comportements culturels humains correspondait une « philosophie », et que pour l'Européen cette philosophie est bien connue, en va-t-il de même pour les Bantu et les primitifs dont on a posé, d'emblée, la ressemblance : « Les Bantu, et vraisemblablement (...) tous les peuples primitifs (...) » (PB, 14) sont-ils susceptibles de se voir attribuer un **schème** s'intercalant entre théorie (pensée) et pratique ?

Peut-être une telle question semblera-t-elle anodine ? (7) Pourtant, prêtons quelque peu attention à la réponse et à sa formulation. Pour Tempels, il est possible que, pour ce qui regarde les Noirs, l'origine des comportements, figurés par cette « solution pratique du grand problème humain », soit « **la peur**, agent psychologique, ayant donné naissance (...) à certaines pratiques rédemptrices. Il ne serait pourtant guère scientifique de ne retenir comme seul fondement de ces comportements, que l'influence du milieu et les facteurs psychologiques (émotion, fantaisie, ou imagination puérile). » (PB, 14, souligné par l'auteur). Comment peut-on essayer de comprendre cette réfutation par avance d'une explication où prédominerait, non pas ce substrat conceptuel postulé par Tempels que nous essayons d'analyser, mais bien plutôt des facteurs psychologiques tels ceux d'une sensibilité exacerbée dénuée de toute rationalité ?

Et, de fait, nous n'avons pas pour l'instant mention du vocable de rationalité ou d'irrationalité mais seulement cette affirmation : « le comportement ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie. » (PB, 14). Relevons donc cette exclusion d'un mode explicatif psychologique dans la recherche ethnologique et dans l'investigation de la mentalité bantu au profit d'une enquête qui révélera les éléments principaux d'une philosophie régissant les comportements humains puisque cette pérennité du comportement et son universalité ne peuvent avoir d'autre fondement. Si donc, toute culture humaine repose sur un substrat conceptuel, ce dernier est maintenant dévoilé : c'est la philosophie.

Nous avons remarqué à l'instant que nous avions une caractérisation essentiellement négative : la condamnation d'un type d'explication « psychologisante », de fait non-scientifique selon Tempels, en lieu et place d'une caractérisation positive de la mentalité bantu. C'est que Tempels occupe selon nous une position singulière dans le débat historique : la mentalité primitive est-elle mystique, affective, imaginative, enfantine ou, de la même façon que la mentalité « moderne », participe-t-elle de la rationalité, de la logique ? Et nous avons vu que, par avance, Tempels donne une solution en faveur du second terme de l'alternative. De l'Européen au Bantu ou au Primitif (puisque'il faut remarquer que d'entrée de jeu Tempels manifeste le désir d'étendre ses découvertes à tout l'ensemble des peuples primitifs) nous allons bel et bien du même au même et point n'est besoin d'envisager de sauts ou de passage d'une mentalité à une autre. Et ce n'est pas une des moindres conséquences de cette argumentation que la philosophie soit mentionnée comme système (logique) de concepts, c'est-à-dire comme le produit le plus pur de la pensée théorique, et que les primitifs soient susceptibles de manifester ce produit le plus haut



de la pensée. « Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvions chez les Bantu, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même un système philosophique, **relativement simple et primitif**, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente ? » (PB, 15, Souligné par nous G.V.). Nous sommes dorénavant à même de répondre à notre question initiale : il y a philosophie, car en tant qu'esprit d'un peuple, cette dernière est l'« unique clé permettant de pénétrer la pensée des indigènes. » (PB, 15).

### ethnologie ou philosophie ?

Quelle est donc cette détermination singulière qui permet de substituer l'idéal ou le conceptuel au magique ? Dans un premier temps, il s'agit de nier toute dichotomie de l'esprit humain en sphère intellectuelle, apte à saisir l'intelligible, et d'autre part, sphère mystique, ou mystérieuse, ou magique, tout autant de termes pour signifier un phénomène échappant a priori aux normes rationnelles du discours. « On a prétendu (...) que le noir raisonne moitié comme nous (c'est-à-dire suivant un raisonnement critique épousant la nature des choses) et qu'abandonnant ensuite tout raisonnement, il poursuit sa pensée magique. » (PB, 60). Ainsi que nous le dit Tempels dans cette même phrase, par « on » il faut entendre Raoul Allier, auteur de l'ouvrage intitulé **Le Non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?** paru en 1927 (Payot). Cet auteur, déjà remarqué pour sa **Psychologie de la Conversation chez les peuples non-civilisés** (8), explique dans sa Préface à ce dernier texte le terme de non-civilisé : « Je ne voudrais pas que le titre de cet ouvrage les humiliât ou les peignât ; car cet ouvrage doit avoir précisément pour effet d'établir que la rentrée de leurs peuples dans l'assemblée de la famille humaine ne peut plus être différée, et que les hommes les plus soucieux de l'avenir doivent y travailler de toutes leurs forces, selon leurs moyens et selon leurs convictions, avant que les puissances destructives en train de se

déchaîner dans le monde n'aient poussé trop loin leur œuvre. » (P. 19) (9). Si donc nous avons affaire à une famille humaine, comment se caractérise sa mentalité ? « Sans aller jusqu'à nier, chez les non-civilisés, l'existence des fonctions mentales sans lesquelles ils ne seraient plus des hommes, il faut poser comme un fait qu'ils sont disposés à la réflexion, au raisonnement abstrait, en un mot à l'effort intellectuel. » (**Le Non-Civilisé et nous**, p. 36). Nous noterons quel est l'enjeu de la démarche : la dignité humaine qui n'existe pas d'emblée. Nous avons en face de nous des hommes, semble-t-il. Mais si ce sont effectivement des hommes, ils doivent avoir, comme nous, des facultés intellectuelles. Dès lors le problème, ou pour reprendre une expression de R. Allier « l'enigme vivante » est de savoir quelles sont ces facultés.

« Après avoir beaucoup cherché, nous arrivons à cette conclusion, nous dit Allier : ce qui fait le fond de cette mentalité, ce qui en même temps lui donne sa forme, ce qui la domine, c'est la croyance à la magie. » (idem, 37/38). Et la raison de cette présence quasi totale de la magie, c'est non pas l'absence mais la mise en sommeil de l'intelligence critique, ou de l'explication rationnelle des phénomènes. Ce qui nous permet par contre-coup de voir ce qu'il faut comprendre par ce vocable de magie. C'est « tout ce qui s'éloigne de plus en plus de tout examen et de toute critique qui n'irait pas sans des procédés logiques. Il (le non-civilisé) subit les attraites troublants du mystérieux et du fantastique. Il est à la merci d'une émotion

(8) Tome I et II, 1925. Le même auteur publie en 1935 « **Magie et Religion**. »

(9) Il est très intéressant de noter la convergence des points de vue : En effet vingt ans plus tard, Tempels n'aura pas d'autre souci que de parachever ce qui n'était demeuré qu'intention, semble-t-il, chez R. Allier.

(10) Bifide (du latin *findere* = fendre). Histoire naturelle : fendre en deux. N.D.L.R.

(11) « Peut-on dire que seule notre philosophie est une science réaliste ou critique tandis que la leur ne le serait pas ? Si l'on veut entendre par philosophie critique une philosophie fondée sur l'observation de la réalité et sur les déductions que l'on peut tirer de l'expérience humaine, il faut admettre que la philosophie des Bantous est de leur point de vue, une philosophie critique au même titre que nos systèmes occidentaux. On peut se demander, du reste, s'il peut y avoir une philosophie digne de ce nom qui ne serait pas le produit de la pensée critique. » (PB, 61/62).

qui s'emparera de lui » (idem, 24).

Par la juxtaposition en un seul et même être de deux mentalités - car R. Allier prend soin de se démarquer par rapport aux théories de Lucien Levy-Bruhl - ou de deux attitudes intellectuelles : examen critique des faits et divination (ordalie ou magie) l'on évite la contradiction. Il n'en demeure pas moins, semble-t-il une question : « l'abîme est-il infranchissable entre les deux portions d'humanité ? » (chapitre IV de l'ouvrage cité). La réponse étant : « Au point où nous en sommes dans nos analyses, il nous paraît sans doute sage d'affirmer qu'il y a entre le non-civilisé et nous, non point une différence irréductible, mais une identité foncière. » (Idem, 224). Et le civilisé peut se définir comme « l'être humain qui, tout en n'étant pas fermé à la croyance en la magie, n'est pas dominé par elle, est capable de réfléchir, de délibérer et de conclure comme si elle n'existait pas. ». Là où le non-civilisé est « l'être humain en qui la croyance en la magie détermine l'essentiel de la vie intérieure. » (Idem, 230).

Nous comprenons parfaitement alors le grief de Tempels envers une théorie qui se contente d'une **juxtaposition** de mentalité et qui se borne à reconnaître un accent qui se déplace selon que l'on passe de la mentalité propre au civilisé à celle du non-civilisé. L'expérience, la recherche ethnologique permettent bien au contraire de dire que « la connaissance des noirs n'est pas bifide (10). Il n'y a pas chez eux au moins un domaine réservé à la critériologie de la philosophie des forces, à côté d'un domaine où jouent les raisonnements d'une philosophie critique rationnelle. » (PB, 61). Dire que les Noirs sont l'exemple vivant d'une mentalité duelle, c'est nier d'une part l'existence - et la possibilité - de la philosophie primitive - caractérisée ici comme philosophie critique (11) - et d'autre part, l'hypothèse qui est au fondement de **La Philosophie Bantoue**, à savoir l'existence de principes qui régissent uniment les attitudes et activités des Noirs ou des Bantu.



Une telle théorie ne peut être que le fait d'une mauvaise observation, mieux d'une explication erronée de ce phénomène complexe de la magie.

C'est pourquoi - et c'est le second moment de l'explication de Tempels - on assiste à ce qu'on pourrait appeler une réduction de la magie en l'expliquant par les causes naturelles. Dès le début de l'ouvrage du Père Tempels (p. 20, note 1) il nous est dit : « Il apparaîtra plus tard qu'en définitive le moyen efficace de combattre la magie ne consiste pas à étouffer chez le bantou toutes ses conceptions, mais à lui faire voir que les pratiques magiques le mettent en contradiction avec les principes sains de sa propre philosophie. » D'entrée de jeu donc un jugement qui se donne pour une explication théorique : à partir du moment où l'on a compris/découvert les principes fondamentaux de la philosophie bantou, l'on est à même de déterminer les conclusions fausses qui en sont tirées par les Bantu eux-mêmes, entre autres les actions dites « magiques ». Cette position particulière de Tempels, cette intervention dans le champ de la théorie anthropologique en ce début du XX<sup>e</sup> siècle témoignent effectivement d'un refus de distinguer deux natures ou deux mentalités - refus qui revient, tel un leitmotiv, tout au long de son ouvrage ; refus qui a pour motif le plus prochain de faire œuvre scientifique en ethnologie : « faire bon marché des expressions passe-partout qui encombrant la recherche ethnologique où l'on se plaît à enrober les constatations faites des épithètes de « mystérieux », et des qualifications de « savoir surnaturel » ou « influences indéterminées », et tant d'autres (...) » (PB, 58).

Si nous avons mis à jour un première détermination de l'expression philosophie africaine - et en l'espèce philosophie bantou - à savoir la nécessité a priori de l'existence d'une telle philosophie nous pouvons maintenant en formuler explicitement avec Tempels, l'enjeu : « celui qui prétend que les primitifs ne possèdent point de système de pensée, les rejette d'office de la classe des hommes » (PB, 15). A partir du moment où l'on essaye d'ap-

préhender ces peuplades d'un point de vue rationnel (et c'est là, nous semble-t-il toute la pétition de principes du chapitre Premier de *La Philosophie Bantoue*), « la fausse image (12) de l'homme primitif, du sauvage, de l'anthropomorphe demeuré en deça du plein épanouissement de l'intelligence, s'évanouit (...) » (PB, 109) ; « voilà que tout à coup, il nous apparaît que nous avons à faire à une humanité adulte consciente de sa sagesse et pétrie de sa propre philosophie universelle. » (PB, 110) enfin et surtout, il ne faut pas (plus) « tuer dans l'homme noir son esprit humain propre » (PB, 113). L'on remarque

(12) Pour mémoire nous renvoyons le lecteur à un exemple célèbre de cette « fausse image de l'homme primitif », bien connu mais pas pour autant reconnu c'est-à-dire tout simplement pensé (nachgedacht), à savoir ces lignes de l'Introduction aux *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* de G.W.F. Hegel, trad. J. Gibelin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Vrin 1970 (troisième édition remaniée, Second tirage), p. 75 et sq : « L'Afrique (...) c'est (...) le pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente est enveloppée dans la couleur noire de la nuit », ainsi qu'à cette réponse pamphlétaire d'Aimé Césaire *Discours sur le colonialisme...* Nous aimerions toutefois préciser que s'il y a lieu d'effectuer une critique des conséquences de l'analyse hégélienne (*Théorie de l'Esprit, Théorie de l'Histoire Universelle* : « ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est ce qui n'a point d'histoire et n'est pas éclos, ce qui est renfermé encore tout-à-fait dans l'esprit naturel et qui devait être simplement présenté ici au seuil de l'histoire universelle » ouvrage cité ci-dessus, P. 80) il y a lieu aussi de s'interroger sur le sens et les modalités d'une telle critique, surtout lorsque l'on a affaire à une philosophie qui a pour prétention d'instaurer un type nouveau de discursivité en philosophie et plus particulièrement de récuser toute forme de dogmatisme. C'est poser par conséquent l'inéluctable question de la possibilité d'une critique philosophique ayant pour objet la philosophie hégélienne car il est insuffisant et pour le moins insatisfaisant de procéder soit par condamnation au nom des « faits », soit par dissociation ou atomisation des éléments ou principes philosophiques. J'appelle condamnation au nom des faits cette pratique courante en Afrique qui « règle ses comptes » avec Hegel en procédant à une sorte de rite incantatoire : Hegel a dénié toute possibilité d'écriture, de philosophie etc. à l'Afrique, eh bien, nous allons montrer que les études récentes nous autorisent à nous inscrire en faux contre ces déterminations. Quant au procédé d'atomisation, c'est par exemple celui de Marcien Towa quand il dissocie un « premier point » concernant l'aptitude à conceptualiser et ce qu'il caractérise d'une part comme une « insuffisance manifeste de l'information sur les cultures non-européennes » et de l'autre la volonté « impérialiste » (*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit. p. 22). Nous pensons donc qu'en ce qui concerne l'analyse des conditions d'émergence historiques de la question de l'existence de la philosophie africaine, un travail rigoureux d'analyse reste à effectuer, travail qui ne peut avoir de sens qu'à l'unique condition de demeurer dans l'élément qui est le sien, à savoir celui de l'analyse critique historique qui ne peut en aucun cas remplacer la position de la question du sens.

aisément que ces multiples citations situent une détermination de la philosophie restée jusqu'ici implicite : la philosophie comme critère de la dignité humaine. Ainsi nous sommes renvoyés premièrement de la nature humaine supposée unique et identique pour tous, à la pensée ; deuxièmement de cette humanité nouvellement découverte à la philosophie qui la symbolise. Il y a là un double mouvement de légitimation réciproque qui n'a cependant qu'une direction unique, la réhabilitation anthropologique.

Nous remarquons ainsi que toute l'originalité du livre de Tempels réside dans ce fait qu'il prend parti pour la thèse de l'unité structurelle de l'esprit humain - postulée a priori - à un moment où la doctrine dominante paraissait être la théorie duelle de la mentalité primitive et de la mentalité moderne. La conséquence la plus prochaine de cette thèse étant la découverte de la philosophie primitive dont on est en droit d'attendre les mêmes productions que celle de la philosophie moderne.

De fait, on notera le processus de l'intelligence humaine qui, à la façon du bon sens cartésien, apparaît en tout lieu et sous un quelconque éclairage toujours identique : « l'intelligence humaine tend à trouver le sens de notre être et des choses de l'univers et exprime les notions acquises soit en termes populaires, soit en définitions scientifiques. » (PB, 33). Et il nous semble qu'il faut être sensible à cette détermination universelle de l'intelligence par contraste d'avec une mentalité qui serait dite a-conceptuelle, a-logique. C'est pourquoi Tempels insiste sur l'aspect « intellectuel » d'une telle pensée. La réflexion ou l'exercice de la pensée humaine étant effectif, examinons ce qui en est le produit à savoir cet essai de compréhension et de justification éventuelle du réel.

« La conception des primitifs quant à l'essence des choses, aussi bien que les distinguo les plus poussés de savants professionnels, sont des connaissances intellectuelles qui ne sont pas essentiellement différentes. Toutes deux sont connaissance de



l'être ; elles sont métaphysiques. » (PB, 33). L'on comprend ainsi pourquoi nous avons une distinction entre connaissance populaire ou scientifique : ce n'était que pour mieux en remarquer la nature essentielle commune : d'une part le fait qu'elles ressortissent toutes deux à la sphère de l'intelligible et d'autre part, selon Tempels, qu'elles sont métaphysiques, autrement dit qu'elles nous signifient quelque chose sur l'être. Ce qui n'exclut pas que ces deux disciplines, appartenant à un genre commun intelligible, en viennent à se spécifier : « Nos aïeux possédaient une philosophie systématisée que les sciences modernes les plus poussées n'ont pas entamées » (il s'agit là de cette figure de la culture occidentale qui, pour le Père Tempels, cristallise philosophie, religion et métaphysique). « Or nos ancêtres parvinrent à leur intelligence de l'être, alors que leur connaissance scientifique expérimentale était fort pauvre et défectueuse, sinon totalement erronée. L'instrument de la science positive est l'expérience sensible sur la chose sensible, tandis que la philosophie se dégage de la méditation intellectuelle sur les données générales de la nature intime des êtres. C'est l'intellect qui crée la science, c'est lui qui reconnaît ce qui est. » (PB, 53). Ainsi connaissance philosophique et connaissance scientifique ne se distinguent que par l'objet et le type de démarche qui les instituent, expérience sensible ou méditation intellectuelle sont toutes deux le fait d'un « intellect. » Et si ce texte s'applique à caractériser une figure de la pensée occidentale, il n'en demeure pas moins que ce schéma, mieux ce schème est valable pour la pensée primitive dans son ensemble, et plus précisément ici pour la pensée bantu. Dès lors, nous n'avons plus affaire à de sordides bêtises ou stupidités nègres, ainsi que notre auteur le relève tout au long de l'ouvrage mais à des connaissances effectives.

L'homme, qu'il soit européen, bantu ou primitif fait donc de la métaphysique, en ce sens qu'il s'interroge sur l'être, sur « les réalités qu'on retrouve dans tout être de l'univers... » (PB, 33). Et

ici encore ce caractère d'universalité se vérifie : la connaissance métaphysique est universelle car elle embrasse tout être.

### le projet civilisateur

Si plusieurs étapes ont préparé à **La Philosophie Bantoue**, il apparaît que d'aucunes sont singulières : la construction de la synthèse de la philosophie bantoue, et l'application de cette teneur à l'enseignement du catéchisme. Cette détermination atténuée sans aucun doute la portée extraordinaire que l'on pouvait croire déceler au tout début. S'il y a une philosophie (bantu), s'il y a une humanité et non plus une enfance ou une mentalité primitive et mystique, ce n'est que pour mieux civiliser. En effet, à qui est destiné ce travail de recherche ? Question qui se pose rapidement car s'il faut comprendre les Bantu, il n'y a pas là acte pur de reconnaissance d'une altérité irréductible. Cette connaissance doit faciliter la tâche de « tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes » ; « plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique (13), bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela adresse tout particulièrement aux missionnaires. » (PB, 17). Cette dernière remarque s'expliquant car il y a tout un travail de conversion à effectuer. (Voir le titre de l'ouvrage de R. Allier « **Psychologie de la Conversion** »). Et c'est ici où le décalage entre la « pureté » ou « l'honnêteté » de l'intention de Tempels et la réalité se fait - à son insu bien sûr, pour ainsi dire « comme par derrière le dos de sa conscience » - le plus grand. La norme de scientificité et de valeur est la civilisation occidentale. C'est pourquoi connaître la mentalité, la philosophie, la métaphysique, l'ontologie bantu, sera d'une importance capitale : à partir de ces connaissances l'on pourra « introduire les noirs dans la véritable civilisation. » (PB, 20). « Ce n'est qu'en partant de la bonne et solide coutume indigène que nous pouvons conduire les nègres vers une véritable civilisation bantoue. » (PB, 17).

Et c'est d'autant plus urgent, à l'époque où écrit Tempels, qu'il y a un risque : la non-assimilation, autrement dit l'échec de la politique coloniale d'évangélisation. La philosophie bantu, telle que Tempels nous la conte est donc la réponse à une conjoncture particulière : « le moment est peut-être venu de faire une confession générale » (qui préfigure l'amende honorable du début du dernier chapitre de l'ouvrage) « et en tout cas il est temps d'ouvrir les yeux. Nous tous, missionnaires, magistrats, administrateurs, et tous ceux qui dirigent, ou doivent diriger, les noirs, n'avons pas pénétré leur « âme » (...). » « Pour n'avoir pas pénétré l'ontologie des Bantous, nous sommes demeurés incapables de leur offrir une doctrine spirituelle assimilable et une synthèse intellectuelle compréhensible. » (PB, 19). Cette conjoncture particulière ce sont les révoltes de février 1944 que mentionne Tempels. Il faut donc, certes, prêter attention à la pensée ontologique bantu, mais ce qui est encore plus fructueux, c'est de rejeter « les conclusions fausses de leur philosophie » (PB, 24), au profit de « l'âme de vérité » qu'elle recèle. Telle est l'attitude la plus immédiate : apporter la « vraie religion » (idem). Mais ceci, que nous caractériserons par cette expression de « projet civilisateur ou missionnaire » ne constitue qu'une des données de fond, et en ce sens appartient au contexte historique dont nous parlions ci-dessus ; et il faut remarquer que si la découverte de ce projet civi-

(13) Le lecteur intéressé par cet aspect de la pensée de Tempels peut se reporter par exemple aux articles publiés dans *l'Essor du Congo, 1944-1945*, rassemblés en un livre édité par A. Rubbens, *Dettes de guerre* (Les Cahiers de la Politique indigène), Elisabethville, Editions de l'Essor du Congo, 1945.

(14) théodicée : doctrine ou traité sur la justice de Dieu N.D.L.R.

(15) ontologie : connaissance de ce qui est l'ontologie se confond avec la métaphysique. N.D.L.R.

(16) « Les ethnologues de l'école évolutionniste ont déjà été bousculés par « des constatations troublantes » lorsqu'on a découvert que c'était chez les peuples les plus primitifs, les moins évolués, que l'on trouvait la notion la plus pure et la plus élevée d'un dieu unique. » (PB, 110).

(17) Manisme : culte des ancêtres (du latin manes, les « bienveillants », euphémisme désignant les morts). Extrait de *l'Encyclopedia Universalis*. N.D.L.R.

(18) Nous renvoyons le lecteur à la critique de cette ontologie par Fabien Eboussi-Boulaga, *Le Bantou problématique, Présence Africaine* N° 66, 1968, pp. 4, 40.



lisateur atténue fortement l'importance des déterminations établies ci-dessus, elle n'en oblitère pas pour autant l'originalité en regard du contexte auquel ressortit cette prise de position. C'est pourquoi, et c'est le plus important pour nous et pour la notion de philosophie africaine, il faut revenir sur cette singularité/originalité que nous venons de noter.

On a vu ci-dessus que toute culture peut se cristalliser en une vision du monde ou substrat. De fait, ce substrat avait, quelle que soit la culture incriminée la forme spécifique d'une philosophie. En fait, l'on peut préciser le contenu de cette philosophie positive : c'est un « fonds traditionnel de théodicée (14) et d'ontologie (15) qui embrasse toute (la) vie (...) » (PB, 18). C'est donc cette nouvelle dimension du projet tempelsien qu'il nous faut examiner.

L'on a déjà pu remarquer combien Tempels était soucieux de faire œuvre scientifique en ethnologie, et de mettre à profit ses résultats les plus récents. Ainsi « d'après de récentes recherches historiques, il semble établi que le culte de l'Être suprême est au moins aussi ancien, sinon plus ancien que la magie. » (PB, 23) et cette notation nous la trouvons déjà quelques lignes plus haut (PB, 21), toutefois avec cette indication supplémentaire : un culte de l'Esprit créateur. Ces recherches historiques dont le Père Tempels fait mention sont très certainement celles de l'école d'Ethnologie historique, dite encore Ecole des Cercles Culturels. Celle-ci considère l'homme primitif comme un être pensant. Et c'est pourquoi il est très intéressant de la rencontrer ici car elle caractérise bien ce contre quoi Tempels veut aller : à savoir cet évolutionnisme - dont témoignait aussi, à sa manière certes, l'œuvre de L. Levy-Bruhl - pour qui l'irrationnel, l'affectif et l'absurde sont à l'origine de l'humanité (16). Mais ce n'est pas tout : quoiqu'il ne soit point mentionné par Tempels, il faut sans doute comprendre qu'il s'agit ici du P.W. Schmidt qui en 1912 fait paraître *Der Ursprung des Gottsides* (Münster) où est affirmée l'existence d'un monothéisme primitif : les peuples primitifs croient en un Être créateur. Cette

découverte de l'ethnologie historique va permettre d'adopter un point de vue nouveau : « Jusqu'à présent l'ethnologie semblait vouloir retracer avant tout la genèse, l'évolution et les origines de la coutume primitive au lieu d'en rechercher la raison intime. » (PB, 21). A partir du moment où l'on refuse d'appliquer un schéma évolutionniste on a les moyens théoriques d'expliquer en vérité ces divers phénomènes que sont mânismes, magisme, fétichisme etc. que l'on avait difficulté à appréhender. Ainsi « ce qu'on a nommé magie, animisme, manisme (17) ou dynamisme, bref toute la coutume des Bantous, repose sur un principe unique, la reconnaissance de la Nature Intime des êtres, c'est-à-dire sur le principe de leur ontologie. Car c'est bien par ce terme qu'il y a lieu de désigner leur connaissance de l'être de l'existence des choses. » (PB, 22/23).

La pensée primitive est une réalité effective qui repose sur « un principe unique » ou une « raison intime », sur ce qu'on pourrait appeler un ordre de raison, la philosophie. Cette philosophie est ontologie, métaphysique. En résumé pensée conceptuelle : « Toutes ces pratiques religieuses comme d'ailleurs la conception juridique et l'organisation politique de la société ne forment qu'un tout logique dans la pensée des Bantous. Ces réalités diverses sont expliquées et justifiées par eux en vertu de leur seule et unique philosophie, l'ontologie bantoue. » (PB, 24). Si donc nous avons véritablement affaire à une réalité conceptuelle, que va-t-il advenir de ces prétendues explications par le mânisme, magisme etc. ? Elles vont simplement disparaître. L'on ne dira plus - hésitations dûes à l'état de la théorie ou du vocabulaire (ce qui n'en est que l'indice ou le symptôme) - qu'il y a divers stades par lesquels les Bantu sont passés, ces stades étant justement le mânisme, l'animisme le totémisme. L'on dira que « les Bantous actuels ont gardé leur foi dans les éléments de leur religion originelle théiste » (PB, 23) ; ce qui n'est au demeurant que l'expression de la reconnaissance de ce que « ces manifestations diverses se ratta-

chent à une **conception unitaire**, à une **même** idée de l'univers, à un **même** système métaphysique. » (PB, 23, souligné par nous G.V.), bref à leur philosophie, à ce « tout logique (de) la pensée des Bantous » (PB, 24) : l'ontologie (18).

### *une philosophie implicite ?*

En quel sens faut-il entendre cette synthèse construite que serait la philosophie bantou ? Remarquons que nous ne sommes pas en présence d'une doctrine ou d'une sagesse qu'il suffirait d'interroger ou tout simplement de comprendre ; au contraire, nous avons une « construction » autrement dit l'édification d'un ensemble théorique qui est le fait du Père Tempels. N'était-il donc pas possible qu'il nous livrât la philosophie bantou telle qu'elle existe en elle-même (si tant est qu'en ce sens existe une philosophie bantou) ? Où réside la nécessité d'un tel artifice, mieux d'un tel artefact puisqu'il y a œuvre de synthèse ? Répondre à ces questions, c'est constater qu'il ne faut pas « atten (dre) du premier noir venu (et notamment des jeunes gens), qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement » (PB, 15). Que faut-il penser ? Nous sommes bien en présence d'une philosophie : tel est, nous semble-t-il, le sens de l'ouvrage du RP Tempels. Mais cette philosophie demeure en-deçà du niveau de conscience, quoique ses implications soient manifestes : le comportement vital du bantou en dépend. Cette pensée, mieux cette « ontologie », le bantou est inapte à la présenter, à la formuler. Il apparaît évident qu'il faudra s'interroger sur les motifs de cette inaptitude à la pensée, d'autant plus paradoxale sinon contradictoire que nous venons d'assister à la réhabilitation en dignité de cette même pensée. Pour l'instant, remarquons ceci : la philosophie, nous l'avons vu, était le moyen privilégié de communiquer avec l'Autre (19) ; maintenant, l'Autre ne pouvant indiquer, ne serait-ce que les linéaments de cette philosophie, c'est au RP Tempels de prendre



en considération les divers éléments constitutifs de cette pensée, d'en effectuer la recollection en vue de les organiser en une totalité articulée. Et c'est « rendre service » aux primitifs que de **traduire** en quelque sorte la teneur philosophique présente dans leurs propos et attitudes.

« Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrions leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles (...) » (PB, 24). Il s'agit alors de « rechercher, classer et systématiser les éléments de leur système ontologique » (PB, 15) (remarquons au passage cette curiosité d'un genre théorique inédit : la systématisation des éléments d'un système, Système du système). Et là-dessus, notre auteur est tout à fait clair : « la présente étude ne prétend d'ailleurs pas être plus qu'une hypothèse, un premier essai de développement systématique de la philosophie bantoue. » (PB, 28). Cette hypothèse ou cet essai consistant à « développer une théorie cohérente et prouver qu'elle correspond à la pensée, à la tournure d'esprit et aux coutumes des Bantous » (PB, 28). ce qui est d'autre part l'unique façon de pénétrer cette pensée, de « définir des notions précises s'emboîtant en un système logique. » (PB, 28).

Il semble donc bien que nous soyons en présence d'une **philosophie inconsciente d'elle-même** quoique paradoxalement philosophie positive et pratique, et qui nécessite un appareil conceptuel étranger pour son déploiement. Cet appareil conceptuel étant essentiellement « les méthodes d'analyse et de synthèse de nos disciplines intellectuelles. » Nous savons alors ce qui va constituer la trame de l'ouvrage : d'une part effectuer une hypothèse - qui est une (re)construction d'une pensée, et d'autre part confronter cette hypothèse explicative ou fondatrice à la réalité qu'elle tente de déterminer. De cette confrontation viendra l'infirma-

## Bibliographie Sélective

### 1. Revue des Revues

**Cahiers Philosophiques Africains**, édités par le Département de Philosophie de la Faculté des Lettres de Lubumbashi, UNAZA, depuis 1972.

**Second Order, An African Journal Of Philosophy**. Edited by J.O. Sodipo, Department of Religious Studies and Philosophy. University of Ife, Ile-ife, Nigeria, depuis 1972.

**Thought and Practice**, Journal of the Philosophical Association of Kenya, Edited by H. Odera Oruka. Department of Philosophy and Religious Studies, PO Box. 30197 Nairobi (Kenya), depuis 1974.

**Consequence**. Revue du conseil Inter-africain de Philosophie (C.I.A.P.), Secrétariat général du C.I.A.P. BP 1268 Cotonou (Benin), N° 1, Janvier-Juin 1974.

**Le Kore**. Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture, Publiée par le Département de Philosophie de l'Université Nationale de Côte d'Ivoire BP V34, Abidjan, depuis 1976.

**La Revue Sénégalaise de Philosophie**, publiée par le Département de Philosophie de l'Université de Dakar, 1981.

**Recherches Philosophiques Africaines**. Etudes publiées par le Département de Philosophie et Religions Africaines, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, depuis 1977. (Nous attirons l'attention du lecteur sur l'importance des trois premières livraisons : le N° 1 **La Philosophie Africaine** (Actes de la première semaine Philosophique de Kinshasa 29 Mars/2 Avril 1976) ; le N° 2 **Philosophie et Libération** (Actes de la deuxième semaine Philosophique de Kinshasa, 18/22 Avril 1977) et le N° 3 **Mélanges de Philosophie Africaine** (Bibliographie, Histoire, Essais), Kinshasa, 1978).

### 2. Colloques

**1944** Congrès International de Philosophie consacré aux problèmes de la connaissance, Port-au-Prince, Haïti. (Voir la publication des Travaux dudit congrès par l'Imprimerie de l'Etat, Haïti).

**1956** Premier Congrès international des écrivains et artistes noirs, Paris.

**1959** Deuxième Congrès international des écrivains et artistes noirs, Rome. Rapport de la Commission Philosophie, Pré-Colloque de Dakar.

**1975** The Place and Role of the Humanities in Africa Today, Ghana.

**1977** Séminaire de Khartoum (Soudan).

**1, 3 Décembre 1976** Séminaire sur la Philosophie Africaine. (Voir les Actes de ce séminaire, édités par Claude Sumner, Addis-Abeba, 1980).

**13, 16 Mars 1978** First Afro-Asian Philosophy Conference (« Philosophy and Civilization »), Cairo (Voir les actes de cette Conférence, édités par Mourad Wahba, Le Caire, 1978).

### 3. Ouvrages

Stanislas SPERO K. ADOTEVI, **Négritude et Négrologues**, UGE 10/18. PARIS, 1972.

Yves BENOT, **Indépendances Africaines, Idéologie et Réalités**, T.I. et II. Petite Collection Maspero, N° 148, Maspero, Paris 1975.

Fabien EBOUSSI-BOULAGA, **La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie**, Présence Africaine, 1977.

ELUNGU Pene ELUNGU, **Du Culte de la Vie à la Vie de la Raison. De la crise de conscience africaine**. Thèse de Doctorat d'Etat, Paris-X-Nanterre, 1979. (Précisément : la troisième partie, s'intitulant : « Pour une Philosophie africaine moderne »).

(19) L'Autre étant toujours celui qui est constitué par le regard de l'analyse - ce dernier terme n'étant pas à entendre exclusivement au sens psychanalytique.

(20) « Qu'il y ait un sens au monde, c'est là le postulat commun à tout effort philosophique, s'il est vrai que la philosophie est essentiellement la recherche d'une signification intelligible : nul n'est tenu de s'adonner à ce labeur, au moins sous sa modalité technique, et celui qui l'accepte le fait en vertu d'une « décision à la philosophie » qui n'est autre, précisément, que la confession encore pleinement indéterminée de l'existence d'un sens. » P.J. Labarrière, **Structures et mouvement dialecti-**

que dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Collection Analyse et Raisons, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 45.

(21) labile : en physique se dit d'un corps peu stable. N.D.L.R.

(22) Il est clair que la caractérisation, analysée supra, du projet philosophique s'appuie sur une figure culturelle bien particulière, que nous pressentons et en fait que le RP Tempels nous livre, « la pensée occidentale chrétienne ayant accepté les formules de la philosophie grecque, et peut-être sous l'influence de celle-ci, définit le plus souvent cette réalité



Youssef Mbargane GUISSSE, *Philosophie, Culture et Devenir social en Afrique*, N.E.A. 1980.

Paulin Jidenu HOUNTONDI : *Liberté. Contribution à la révolution Dahoméenne* Editions Reconnaissance Cotonou, 1973 ; *Sur la « philosophie » africaine*, Collection « Textes à l'appui », Maspero, Paris 1977 ; réédition CLE 1980.

Alexis KAGAME *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Académie Royale des Sciences Coloniales (devenue « Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer »), classe des Sciences morales et politiques, Mémoires in 8°, Nouvelle Série, Tome XII, fascicule 1, 1956 ; réédité en 1966 par Johnson Reprint Corporation.

A. KAGAME, *La philosophie Bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976.

Janheinz JAHN, Muntu. *L'homme africain et la culture néo-africaine*, traduit de l'allemand par Brian de MARTINOR, Seuil, Paris, 1961 (pour la traduction française).

Alassane NDAW, *La pensée africaine, Recherche sur les fondements de la pensée Nègro-Africaine*. Doctorat d'Etat (Psychologie sociale) Université de Paris V, 1976.

Kwamé NKURUMAH, *Consciencism, Philosophy and Ideology for De-Colonisation*, First published in 1964 ; reprinted 1964 (twice), 1960. Paperback 1970, 1974 Panaf Books Ltd, London.

Alphonse J. SMET, *Philosophie africaine, Textes choisis I et II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1975.

Claude SUMNER, *Ethiopian Philosophy*.

Volume I, *The book of the wise Philosophers*, Addis-Abeba, Central Printing Press, 1974.

Volume II, *The Treatise of Zär, a ya qob Wäldä Hey Wat. Text and Authorship*. Published for the Addis-Abeba University by Commercial Printing Press, 1976.

Volume III, *The Treatise of... An analysis*. Published for the Addis-Abeba University by Commercial Printing Press, 1978.

Assane SYLLA, *La philosophie morale des Wolof*, Editions Sankore, Dakar, 1979.

Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Collection « point de vue », Editions CLE, Yaoundé, 1971.

*L'idée d'une philosophie Nègro-Africaine*, Collection « point de vue » Editions CLE, 1979.

*Identité et Transcendance. Examen d'un dilemme de la pensée africaine moderne*. Thèse de Doctorat d'Etat, non publiée, Nanterre, 22 Juin 1977.

Kwasi WIREDU, *Philosophy and an african culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

*Le Monde Noir*, ouvrage collectif, Numéro spécial de *Présence Africaine* (8-9), 1950.

#### 4. Articles

Yves BENOT, *Le Philosophe en Afrique ou l'émergence de l'individu*, Revue Tiers-Monde, Tome XX, N° 77 Janvier - Mars 1979, pp 187 à 198.

J. KINYONGO, *Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité*, Présence Africaine, N° 109, premier trim 1979, pp 11 à 28.

Alassane NDAW, *Peut-on parler d'une pensée africaine*, Présence Africaine, N° 58, 1966.

*Prolégomènes à une étude de la philosophie africaine*, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar, 1978, pp 7 à 27.

Babacar SINE, *Ethnophilosophe, philosophe et identité africaine*, Présence Africaine N° 104, quatrième trim, pp 105 à 113.

Marcien TOWA, *Propositions sur l'identité culturelle*, Présence Africaine, N° 109, premier trim, 1979, pp 82 à 91.

Olabiya Babalola YAI, *Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative*, Présence Africaine, N° 108, quatrième trim, 1978, pp 65 à 89.

commune à tous les êtres ou si l'on veut l'être comme tel, « ce qui est » (PB, 34). En fait et en lieu et place d'une influence, n'y a-t-il pas ici la reprise du questionnement aristotélicien ? Dans la suite du livre, les questions essentielles que pose la métaphysique n'ont-elles pas trait au devenir, à l'origine, au changement, à la croissance, à l'anéantissement ou l'achèvement des êtres, à la causalité active ou passive ? Tout autant de questions soulevées, problématisées dans la Physique et la Métaphysique aristotélicienne... L'on peut donc dire que cette philosophie est forgée à partir de l'utilisation dogmatique de principes issus d'une tradition instituée par la lecture thomiste des écrits aristotéliciens fi-

gurée ici par ce que le RP Tempels appelle « la pensée occidentale chrétienne » et que l'abbé Kagame nomme « philosophie universelle ».

(23) Quelques signes, épars : En marge. L'Occident et ses « autres. » Ouvrage collectif, Aubier-Montaigne, Paris, 1978 ; La philosophie ailleurs, Christian Delacampagne in Philosophie. Les interrogations contemporaines. Matériaux pour un enseignement, sous la Direction de C. Delacampagne et R. Maggiori, Fayard, 1980, pp. 473-482 ; Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Marc Auge, Coll. L'esprit critique, Hachette-Littérature, Paris, 1979.

tion ou la confirmation de « l'objectivité de l'hypothèse » (PB, 28).

Cette analyse du projet tempelsien autorise à conclure que dès l'origine, la « question » de la philosophie africaine est assujettie à un certain nombre de contraintes spécifiques de la configuration du savoir, ou épistémé occidental en ce début de siècle et plus particulièrement aux heurs et déboires qui ponctuent le développement de la théorie anthropologique. Que cet assujettissement ait à la fois pour lieu et condition (théorique) d'effectuation de la philosophie, voilà qui ne doit point étonner dès lors que sont dévoilés les liens unissant ces deux disciplines - que ce soit dans le sens d'une « constitution » ou d'une « dépossesion ». Premier impératif : il est urgent que cette problématique ne soit plus un avatar prolongé de la recherche anthropologique mais un prolongement conscient de celle-ci par articulation d'une anthropologie scientifique (la connaissance rationnelle des réalités culturelles africaines traditionnelles et modernes) à une réflexion philosophique, c'est-à-dire à l'appréciation du ou d'un sens (20). Ce n'est qu'à cette unique condition, nous semble-t-il, que l'on pourra véritablement philosopher, c'est-à-dire, dans la mesure où les procédures d'établissement du sens sont averties par des enjeux qui ressortissent à tout autre chose que des intérêts rationnels de la pensée, ne pas prendre parti de manière immédiate mais bien plutôt laisser se déployer le temps et l'espace de la réflexion. Partant, l'on peut dresser la liste, non-exhaustive, de ces pré-déterminations qui thématissent la rive que l'on abandonne : compréhension labile (21) ou rigoureuse du concept de philosophie et sa détermination compréhensive à partir d'une théorie universalisée un peu trop vite (22) ; surdétermination de la question par l'enjeu anthropologique (ultime avatar théorique du concept philosophique de « nature humaine ») dans la stratégie de la reconnaissance du Soi et de l'interrogation à soi de la pensée dans l'ouverture à l'Autre (23).

Gilles Vilasco  
Département de philosophie  
Université Nationale de Côte  
d'Ivoire